

Antonio García-Trevijano

**FRENTE A LA
GRAN MENTIRA**

A mi hijo Pablo

Los vástagos de la rebeldía política padecen una suerte de severa incompreensión de lo público, que los empuja a buscar su camino en la dulce independencia de lo privado. Así devuelven a sus padres el tesoro de la vida íntima.

PRÓLOGO

¿Qué haría yo en Roma si no sé mentir?

JUVENAL

He mirado y vivido la política con ojos y sentimientos españoles. Pero al mirar a España y sufrir sus falsas ilusiones y sus reales deficiencias, he visto y sentido la falta de naturaleza democrática en las formas de gobierno europeas de las que trae su causa el español. Una percepción directa y una reflexión genuina sobre la mendacidad particular de la transición española me llevaron de la mano a la conclusión de que la mentira institucional denuncia siempre y en todas partes la falta de democracia.

La libertad es ilusoria si los hechos que origina no son verídicos. El despotismo del engaño que las libertades disimulan es más difícil de abatir que la dictadura. Un pueblo perdido en el error puede vivir con dignidad, porque a nadie se le exige que sea verdadero. Pero en lo tocante al sentimiento de la veracidad en la vida pública todo estriba en la clase de temple que se forja en el corazón de un pueblo habituado a ser gobernado por la mentira. Las libertades públicas de que goza, confundidas con la libertad política de la que carece, en lugar de levantarlo sobre el miedo a la verdad, lo aplanan ante ella.

Es difícil escapar a la propensión psicológica de explicar la mentira política por sus razones sociales, y los acontecimientos históricos por sus causas finales. Pero el hombre no es de hielo para la verdad y de fuego para la mentira, y la Humanidad no ha cesado de dar respuestas azarosas a preguntas de sentido que sólo podrían contestar los dioses. Buscar el sentido de la vida y de la historia de los hombres acucia y despierta las imaginaciones, sin dar ocasión a la inteligencia de las situaciones. Pero basta desvelar una gran mentira, como la de la transición, y todo cobra sentido genuino. Sin este descubrimiento repentino de la verdad todo en España sería oscuridad. Nada se comprendería. Los efectos de la Gran Mentira son ya indisimulables. Pero atribuidos a la democracia, los crímenes y robos de la clase gobernante suprimen el sentido común, y hacen tan insensatos y peligrosos a los que mandan desde el Estado como a los que obedecen desde la sociedad. Sin saber que esto no es una democracia formal, sino una formal oligarquía, nadie tiene respuesta para explicar lo que nos pasa. Y los hechos estolidizan las opiniones. Sólo sabiendo que todo es mentira adquiere sentido inteligible la realidad política.

Aparte de la sibilina diferencia entre mentira y «falsiloquio» y del *mentiri impudentissime* del discurso jesuítico, la mentira no ha sido digna de análisis ni reflexión en la historia de las ideas políticas. Platón alabó en *La República* el mal intrínseco de la mentira que condenó en *Las Leyes*. Pero la elocuencia de la democracia sólo puede vivir de la verdad. De la verdad descriptiva de hechos y situaciones reales. Y no de la verdad ejecutiva o «performativa» de una proposición, verdadera o falsa, que llevó directamente desde el pragmatismo americano, con su noción de verdad como «aserto garantizado», o «creencia socialmente justificada» por su utilidad, al totalitarismo cognitivo de la propaganda nazi. A este género de mentiras útiles, socialmente justificadas, pertenece la especie política de la Gran Mentira.

Como auxiliar insustituible de las pasiones desaforadas de poder, de fama, de riqueza o de rivalidad -como la mentira de partido-, la mentira colectiva tiene una lógica tan rigurosa e inapelable que ya quisiera para sí la «paradoja del mentiroso», que al fin y al cabo sólo es de naturaleza semántica. La mentira política trasciende al lenguaje. Se aleja de la «magnánima mentira» del poeta (Tasso). Y se aproxima, en el sentimiento, a la religiosa.

Cuando se creía en los dioses, la verdad estaba en la realidad de las cosas, en su permanencia. Lo verdadero era lo contrario de lo iluso. Cuando se creyó en un solo Dios, la verdad pasó a residir en la seguridad, en la confianza, en la fidelidad a la promesa contenida en toda proposición moral. Para el griego la verdad era correspondencia con la realidad del ser oculto de las cosas: su desvelamiento. Para el hebreo, la conformidad con lo enunciado, el «así sea», el amén. A esta segunda clase de verdad hebraica pertenece la fidelidad a la Gran Mentira política. Por eso es tan difícil de desarraigar.

Muchos pensarán que esa labor de desengañar políticamente a los pueblos la cumplen los fracasos de sus experiencias. Pero la historia no es un laboratorio donde se pueda volver a comenzar el experimento. Cada error hace más difícil encontrar la salida. Por eso las personas ilustradas suelen confiar esa tarea a las ciencias, menos fiables que las naturales pero más consistentes que la filosofía, que se ocupan de las pasiones del alma o de retratar lo que la sociedad es y lo que antes ha sido. No habría reparo en admitirlo si los métodos de la psicología de las masas dispersas, de la sociología empírica y de la historia, además de los datos concretos, captaran las causas del movimiento de los fenómenos sociales y sus procesos íntimos de cambio.

En el mundo de la creación literaria se puede llegar a intuir esos procesos en personajes individuales: «amo de tal manera mi villa natal que la arruinaría antes que verla prosperar por una mentira» (Ibsen, *Un enemigo del pueblo*). Pero nadie ha novelado todavía el mecanismo

social que hace arraigar en todo un pueblo, contra la evidencia contraria, una mentira política.

Una mentira colectiva arraiga en las creencias con más fuerza que la evidencia de los hechos físicos porque es asumida como verdad existencial. Es difícil escuchar con buena fe lo que contradice la primera información o la creencia general. «Y como la mentira llega siempre la primera, la verdad no encuentra ya sitio» (Gracián). Sobre todo si la mentira da una buena imagen de sí mismo. La verdad no produce indiferencia. Molesta a quien no la ama. «La complacencia hace amigos, la verdad engendra odio» (Terencio). Y además, es difícil de decir, aun sin motivo de ser falso. Por eso pudo expresar bellamente Emerson que «El mundo parece estar siempre esperando la confesión de su poeta».

Si hoy se está abriendo camino entre los españoles, como ayer les sucedió a los italianos, el conocimiento de la superchería del Estado de partidos no es porque de repente sientan la necesidad de vivir en la verdad, y de desechar la Gran Mentira a causa de su falsedad, sino porque esta mentira no ha cumplido su promesa de fidelidad, porque la clase política ha sido infiel al sistema político de la Gran Mentira, a su propio enunciado político.

Los italianos han reaccionado contra la «partitocracia» no por haber sufrido una desilusión de lo que creían realmente, sino porque han sido decepcionados de la fidelidad de los gobernantes a su mentira política, porque la verdad del sistema ni siquiera era ejecutiva. Por eso siguen dando tumbos sin tomar contacto con la tierra de la realidad, que es, como en el mito griego, la única fuente de renovación de la fuerza política. Y también por eso las encuestas de opinión no son fiables en materia de libertad política.

Si comparamos dos fotografías de la cara de una misma persona, cuando tenía veinte y cincuenta años, podremos ver los cambios operados en sus facciones y en su expresión, pero nada nos dirán de las causas personales que han hecho más triste o alegre su mirada, y más duras o agradables sus facciones. Necesitaríamos ver, como en *¡Qué bello es vivir!*, toda la película de su vida.

Eso sucede en las ciencias sociales. Algunas veces nos ofrecen excelentes retratos. Pero para comunicarnos el sentido de sus fieles fotografías tienen que montarnos una película. Y donde hay montaje, donde hay voluntad de dirección y orientación de sentido de secuencias fraccionadas, donde hay opción entre posibilidades, entonces entra en juego la filosofía. Conocemos dos tipos de cine, o sea, de filosofía. Las películas clásicas, como el teatro, plantean un problema, lo desarrollan y lo resuelven. Las de serie, como la vida, se sabe cómo empiezan, pero hasta los guionistas ignoran por dónde transcurrirán y cómo

terminan. El mecanismo de nuestro conocimiento usual de las cosas sociales es de naturaleza cinematográfica, como lo advirtió Bergson, debido «al carácter calidoscópico de nuestra adaptación a ellas».

Este libro, revelador del engaño ideológico de lo que es y no es democracia, ha sido compuesto, como una película clásica, con un guión de filosofía del poder que, al estar basado en la realidad de los países europeos, y al desvelar la mentira que cubre las instituciones de la oligarquía de partidos, puede tener interés como inspiración para la acción política y como elemento de reflexión para una teoría de la democracia del siglo XXI.

La necesidad de teorías sobre la causa del poder de unos hombres sobre otros ha sido sentida por la Humanidad con mayor premura que su curiosidad por las leyes de la naturaleza. Y, sin embargo, la superioridad de nuestros conocimientos en ciencias físicas y biológicas, sobre los saberes en ciencias sociales y políticas, revela que no es la complejidad de la cosa estudiada, sino la actitud mental ante la misma, el buen o mal prejuicio, los que producen el avance o el estancamiento del saber.

Sin una teoría plausible de la democracia, adecuada al mundo moderno, la acción política está condenada a la improvisación y a la repetición de los errores institucionales y de los horrores morales de las formas no democráticas de gobierno. Y la más insidiosa de todas ellas es el actual Estado de partidos, un régimen político que ha destruido, con la inmoralidad pública apoyada en un tercio del electorado, la sensibilidad popular ante el crimen de los gobernantes.

La necesidad de una nueva teoría la justifica la creencia común de que esto, la corrupción y el crimen de Estado, la inmoralidad pública de la sociedad, es oficialmente la democracia. Este libro comienza con la destrucción de esa gran mentira oficial. Pero una mentira política sólo prospera cuando, además de ser enorme, está basada en una ficción legal y en algún mito de la tradición.

Cuando una mentira política logra revestir de legalismo a su enormidad delirante, en muy poco tiempo arraiga como creencia existencial ilusa, que se basta a sí misma sin necesidad de confrontarse con la realidad. Pero «del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real» (Freud), el deseo de creer la mentira obedece a impulsos colectivos desprovistos de buena fe.

El triunfo de la Gran Mentira sobre la verdad de la democracia exige la concurrencia de mala fe intelectual en una generación oportunista, y la ocultación permanente de los hechos históricos que la hicieron posible en otros pueblos. La mala fe intelectual en la mentira histórica no es fenómeno extraño. En la condición humana está inscrita la propensión a las actitudes negativas contra sí mismo. Por ser negación de sí, la mala

fe se distingue de la mentira, que sólo niega algo ajeno al propio ser. Cuando la mala fe afecta a toda una generación, como ha sucedido en la transición, se convierte en una cultura que utiliza la duplicidad para realizar la impostura. Lo dramático de la mala fe, frente a la ingenuidad de la mentira, no está en lo que tiene de «mala», sino en lo que pide de «fe»: en esa ilusa creencia de que se es algo siendo, y no sólo fingiendo, lo que no se es.

Por eso pudo decir Sartre que «el acto primero de la mala fe se lleva a cabo para huir de lo que se es». Si sólo se tratara de fingir la democracia, el problema sería más fácil de resolver. Bastaría *faire une remontrance*, poner el fingimiento ante el espejo de la realidad. Porque la huida de la realidad que la propaganda realiza no puede llevarse con ella los fenómenos reales que refleja el espejo: mentir, robar y matar.

El conformismo no sería tan vil, ni la Gran Mentira tan global, si se tratara de una falsedad de detalles, y no de un discurso falso en todos los detalles. Por esa mala fe, todas sus palabras, incluso las que expresan por azar una realidad, llegan a ser acústicamente repugnantes.

No se puede probar la falsedad de la Gran Mentira por el carácter inhumano de sus efectos. La ideología dirá que son consecuencias de la naturaleza corrupta del poder. Sólo enfrentando la mentira con la verdad en la historia de la democracia se podrá ver la cínica falsedad del Estado de partidos.

Por esta razón he dividido este libro en dos partes bien diferenciadas. En la primera, se descubre la Gran Mentira de que «esto» es una democracia (capítulo I); se analiza la causa ideológica que sostiene a la Gran Mentira (capítulo II); se relata el mito histórico que la creó (capítulo III) y se compara con la verdad en la historia de la democracia (capítulo IV).

El lector que haya recorrido este camino de depuración de las falsas ideas políticas y de los falsos hechos históricos, que embadurnan de tintes oligárquicos y demagógicos a la democracia, podrá entonces introducirse, liberado de prejuicios liberales o socialistas, por el sendero abierto en la maleza ideológica a golpes del machete de la verdad no ideológica. Sendero que nos lleva hasta el mismo umbral de la teoría de la democracia. Hasta el lugar donde la dejó iniciada Montesquieu, y que Rousseau no pudo continuar a causa de su rechazo de la representación política.

En la segunda parte, que puede ser leída con independencia de la primera, se justifica la necesidad de una teoría de la democracia porque no hay reflexión política que merezca tal nombre en la literatura europea (capítulo V); y se sugiere una introducción a la teoría pura de la democracia, separándola rigurosamente de todo lo que se confunde

vulgarmente con ella (capítulo VI) y de la democracia pura de Rousseau.

La dificultad teórica de dar una definición de la democracia que sea válida, tanto para el mundo antiguo de los atenienses como para las modernas sociedades norteamericana y europea, donde el poder monetario y el de los medios de comunicación alteran el juego institucional de los tres poderes clásicos del Estado, mitiga la osadía intelectual de proponer la posibilidad de una teoría pura (capítulo VII), que permita dar una definición de la democracia política (capítulo VIII).

Respecto de Rousseau, me basta con recordar aquí que el núcleo de su doctrina es una trasposición al campo de la política de la idea de la voluntad general de Dios, contenida en los *Escritos sobre la gracia* de Pascal, cuando dice que el hombre debe inclinarse hacia lo general, ya que en el particularismo está la fuente de todos los males y de la egolatría. Malebranche advirtió después que Dios no podía salvar a todos y a cada uno de los mortales, porque la función divina, a causa de la uniformidad de sus leyes, es de orden general.

Rousseau utilizó esa idea religiosa para sintetizar, en la «voluntad general», la generalidad de la ley con la voluntariedad del contrato social. Siguió así la tradición del pensamiento francés que, con su adoración de la «generalidad», ocupa un lugar intermedio entre la «universalidad» alemana, que se traduce en el imperativo categórico de Kant, y la «particularidad» del empirismo inglés, que se refleja con dramatismo en William Blake: «El que haga el bien a otro debe hacerlo en detalles minuciosos. El bien general es alegato de los canallas, los hipócritas y los aduladores.» Y con moderación en Huxley: «Los detalles, como cada uno sabe, conducen a la virtud y a la dicha; las generalidades son, desde el punto de vista intelectual, males inevitables.»

La voluntad general es un concepto tan oscuro como inútil. En Dios, la oscuridad de su voluntad general era un aliciente para la teología. Pero, trasladada a los hombres, la voluntad general, que no es la voluntad de todos ni la voluntad de la mayoría, se convierte en una denominación abigarrada del tradicional «bien común» o del moderno «interés general». Que sólo pueden ser interpretados, frente a las necesidades o conveniencias de las sociedades plurales, cuando se dan unas circunstancias tan claras de peligro o beneficio común que hasta el más cretino las vería.

El principio de la voluntad general encierra una contradicción lógica insuperable como fundamento de la ley positiva. Si los conjuntos pueden reducirse a sus partes constituyentes, y la voluntad general debe ser tratada en pura lógica como un conjunto de voluntades

individuales, las obligaciones particulares de estas últimas no pueden explicarse o justificarse por la primera.

Pero, al fin y al cabo, la suerte del pensamiento político no la decide el discurso teórico, sino su versión práctica en el curso de la historia y de la acción. Por eso le doy tanta importancia, para el cabal conocimiento de las instituciones actuales y de los conceptos y términos más usados en el lenguaje político, a los acontecimientos que los forjaron. Y de manera especial, a los de la Revolución francesa, de los que traen su causa todos los sistemas parlamentarios del continente, y entre ellos el español.

El término democracia ha inducido a muchas confusiones a causa de la indeterminación del concepto expresado con la voz pueblo. Por su etimología, democracia significa fuerza del pueblo. Pero el abstracto pueblo es un vocablo polisémico que designa no sólo a los habitantes de un territorio y al territorio mismo, al país y a su población, sino también a la comunidad política de un Estado, a los estratos sociales más bajos y numerosos de la sociedad, y a la aglomeración o manifestación activa de masas desorganizadas, pero orientadas o atraídas hacia un mismo fin.

Estos dos últimos significados fueron causantes de que la voz democracia no tuviera buena prensa en la literatura política anterior y coetánea a la independencia de EEUU y la Revolución francesa. Y además, de que durante el siglo XIX se entendiera por democracia, no una forma de gobierno para toda la comunidad sino la igualdad de condiciones en el estado social o la presencia en las instituciones electivas del elemento popular que se oponía a la aristocracia, como en la República de Roma o en Inglaterra.

Una teoría de la democracia, como forma de gobierno, ha de hacer frente a este problema de vocabulario. Porque el pueblo, en tanto que sujeto pasivo de la acción de gobierno, no tiene la dimensión o el significado del pueblo que vota en las elecciones, ni del que toma parte en los movimientos de conquista de la libertad política o de los derechos sociales.

Y conceptos distintos de pueblo deben ser designados con palabras distintas, si se quiere evitar la equivocación que causa utilizar el adjetivo democrático como cualidad común a todos ellos.

El vocabulario de las lenguas modernas no ha conservado la otra raíz griega que, junto a la de *demos*, designaba también al pueblo con la voz *laós*, en la *Ilíada* y la *Odisea*. Una pérdida lamentable porque *laós* expresaba la parte activa y viril de la comunidad que tomaba parte en acciones de guerra o de conquista política, a favor de un jefe heroico con el que voluntariamente se identificaba (Benveniste, *Le vocabulaire*

des institutions indo-européennes, 2, París, Minuit, 1969, págs. 89 y sigs.).

Las ideas nuevas requieren a veces ser designadas con palabras nuevas. He recuperado esa voz homérica para crear los términos «laótico» y «laocrático», calificativos de la cualidad potencial o real del pueblo que se moviliza en grupo constituyente de la libertad política y de la democracia. Estos nuevos adjetivos permiten distinguir lo que es acción laocrática de una parte del pueblo y lo que es resultado democrático para todo el pueblo.

La tarea de una obra de pensamiento político debe ser la misma que la pedida por Beaumarchais a los hombres de teatro: poner al descubierto los vicios y abusos que se disfrazan bajo la máscara de las costumbres dominantes. Pero proponiendo acciones que no sólo hagan parecer ridículos o bochornosos esos vicios y abusos, sino que destruyan la propia máscara política que los ampara.

Aunque no comparto la visión de la política del teólogo americano Niebuhr, para quien la democracia es «una solución aproximada a problemas insolubles», no obstante, hago mía su preciosa idea y su precisa plegaria: «Dios, danos la gracia para aceptar con serenidad las cosas que no pueden cambiarse, valor para cambiar las que pueden ser cambiadas y sabiduría para distinguir unas de otras» (*Hombre moral y sociedad inmoral*, 1932). Porque para cambiar todo es necesaria la tiranía, y para no cambiar nada, la iniquidad.

Las rebeliones concretas y calculadas contra el crimen y la arbitrariedad «de Estado» han hecho avanzar la humanidad por senderos de seguridad y de esperanza de libertad que las pretensiones abstractas e incalculables de las revoluciones no han podido hollar.

Por apagado que parezca en medio de la niebla del engaño, el discurso de la verdad luce hoy por la libertad política. Cuando impera la mentira, el miedo a decir la verdad se reclina en la lisonja pública y hasta la misma majestad se posterga ante el frenesí adulatorio. La ocultación de la verdad fomenta una pasión depravada por la tranquilidad que hace de los gobernados los primeros enemigos de sus propios derechos.

Primera parte

I

ESTO NO ES DEMOCRACIA

En septiembre de 1931, Ortega y Gasset dio un aldabonazo a la República con la frase «no es esto, no es esto», para darle conciencia de su peligrosa desviación hacia el radicalismo. Se consideró autorizado a dar ese golpe admonitorio a causa del conocimiento directo que creía tener de la esperanza nacional despertada con la República, a la que ayudó con su *Manifiesto*.

Casi sesenta años después ha comenzado a sonar en España una frase parecida, aplicada esta vez a la Monarquía: «Esto no es democracia.» Desde que se insinuaron los tratos secretos entre el gobierno de la dictadura y la oposición clandestina para transformar la Monarquía dictatorial en Monarquía de partidos, los demócratas tuvieron que oponerse a la reforma liberal de la dictadura por estar seguros de que no conduciría a la democracia. Pero su voz estuvo prohibida en los medios de comunicación hasta que, hace unos años, tuvieron la oportunidad de usar la libertad de palabra en el programa *La Clave* para decir: ¡Esto no es democracia!

Cuando esta proposición se analiza en una reflexión dominada por el deseo de aplicar el espíritu científico a la teoría política, nadie debe percibir en ella el eco de una decepción como la que padeció Ortega. Aquí no se denuncia un error de trayectoria que alguna causa particular, como el felipismo, haya podido imprimir a la causa general de la Monarquía, apartándola de la democracia. Para escuchar esa superficialidad, que durante años hemos leído en la prensa de oposición al gobierno, no hacía falta que nos esforzáramos en pensar, más allá de los hombres, en la íntima naturaleza de las instituciones. Pero sucede que en la mismísima razón política de esta Monarquía partitocrática está inscrita la causa de que una razón particular, como pueden ser la corrupción o el nacionalismo autodeterminador, la haga perecer.

El abismo moral que distancia al error de la mentira es el que separa la libertad liberal de la Segunda República y la libertad oligárquica de esta Monarquía. El espíritu de la dictadura no ha sido, como se suele creer, un paréntesis entre el final de aquel error de buena fe republicana y el comienzo de esta mentira de mala fe monárquica.

La República caminaba, con rapidez y mente equivocada, hacia su propia destrucción. Los observadores inteligentes lo presentían. Ortega lo anunció. La guerra civil puso al descubierto el ingenuo error liberal, la

imprudente falta de sabiduría política de la República. La dictadura eliminó el error suprimiendo la libertad que lo producía, y suplió la falta de sabiduría con una expansión ilimitada de la ignorancia. Instaló el terror y desterró la cultura política de una generación, para dar paso al desarrollo material, sin espiritualidad ni moralidad, en las siguientes.

En estas condiciones, lo que triunfó a la muerte del dictador no era una idea de liberación política, como la pretendida con la ruptura democrática de la legalidad, sino una primitiva idea de comunión religiosa, como la de reconciliación nacional predicada por el Partido Comunista y por la Iglesia.

Del mismo modo que la dictadura militar fue la continuación de la guerra civil por otros medios, esta Monarquía es la sucesión de la uniformidad de la dictadura por medio del consenso. Así como la dictadura duró más allá de la generación vencida gracias al desarrollo material sin libertades públicas de la siguiente, esta Monarquía está sobreviviendo a la generación del cambio porque, sin ruptura del paradigma cultural anterior, ha podido mantener la falta de libertad política anegando a los ciudadanos con todas las demás libertades públicas.

En asuntos políticos es más fácil, y menos arriesgado, denunciar un error que una mentira. Para deshacer el error basta refutarlo con la razón y las evidencias de la verdad, mientras que para doblegar una mentira no basta la voluntad de sinceridad política. Hace falta, además, que una acción verídica la destruya.

La cuestión se complica cuando el error de buena fe y la mentira de mala fe se funden en un solo concepto, hasta el punto de no poder distinguir al uno de la otra como instrumentos del engaño. Es lo que sucede con el error-mentira de que esto, lo que hay, es una democracia. No hay mayor voluntad de engaño que la fundada en la ignorancia. Y por eso no hay mejor voluntad de verdad que la fundada en el conocimiento.

Cuando se dice que «esto no es democracia» se supone que todos saben bien de lo que hablamos y a lo que nos referimos con el pronombre «esto». Pero son pocos los que conocen con precisión lo que expresa el nombre y la idea de «democracia». En esa oración gramatical, el sujeto «esto» se refiere al régimen de poder de la Monarquía partitocrática, tanto en su constitución como en su funcionamiento. Y el predicado de esa frase, que convertida en sentido definitorio diría «esto es no democracia», supone un conocimiento real del concepto mínimo que define a la democracia, ausente, como forma de gobierno.

La composición de la frase en términos de sujeto y predicado nos obliga a exigir, frente a cada uno de ellos, un tipo diferente de conocimiento.

Del sujeto de la oración, de «esto», tenemos conocimiento directo. Mientras que del predicado negativo, de la democracia ausente, sólo tenemos un conocimiento indirecto por presentación. La diferencia entre ambos conocimientos es fácil de comprender si pensamos, con Russell, que conocemos de modo distinto a las personas según que las hayamos tratado o solamente nos hayan sido presentadas. A la democracia nadie la ha tratado en España porque sólo nos ha sido presentada, o mejor dicho, mal presentada por una propaganda vinculada a viles formas de poder no democráticas.

El conocimiento directo del régimen de poder de la transición está siempre presente en el pensamiento, al modo como está lo obvio en cualquier cosa compleja. Y lo obvio del pacto de la transición es que unos pocos señores de partido se reconocieron mutuamente legitimidad para repartirse el Estado, según cuotas que refrendarían los votantes de listas, bajo el principio de la irresponsabilidad política del gobierno y de la jefatura del Estado. Todo lo demás son historias para leguleyos. Han bastado unos pocos brotes de libertad de expresión y de independencia judicial para que se cuartee todo el artificio constitucional y comience a vislumbrarse la horrible cara oligárquica de esta Monarquía-árbitro de la corrupción. Y cuyas instituciones son la sombra alargada del hombre que fundó las de la dictadura.

La dificultad para demostrar el error-mentira que ha hecho creer la falsedad oficial de que esta Monarquía de partidos es una democracia no está en el conocimiento de los hechos, al que cualquier observador desapasionado puede acceder, sino en el conocimiento real de aquello que nos ha sido mal presentado como concepto universal de la democracia.

La frívola irresponsabilidad de los intelectuales es superior, en este terreno, a la incultura de la clase política y de la tropa periodística. Porque un concepto abstracto, como es el de democracia, no puede ser objeto de conocimiento directo, y sólo llega a ser conocido por descripción concreta y definida de las propiedades que la caracterizan y distinguen de otras formas de gobierno con libertades públicas otorgadas.

Nadie me discutirá si afirmo que las tres propiedades típicas de la democracia, aquellas que la hacen ser lo que es y no otra cosa parecida -el principio representativo en la sociedad política, el principio electivo en el gobierno y el principio divisorio del poder en el Estado-, tienen por finalidad preservar la libertad política y los derechos fundamentales de la persona y de los grupos de personas, haciendo posible que los gobernados elijan, depongan y controlen en todo momento a los gobernantes.

Sin esos tres principios distintivos de la democracia, aunque tengamos todas las libertades públicas y civiles, no es posible que exista libertad política. No hay por ello mejor manera de saber si tenemos o no libertad política que la de examinar si se recogen en la realidad del poder los tres principios básicos que caracterizan a la democracia como forma de gobierno.

EL PRINCIPIO REPRESENTATIVO

Este principio constituyó el poder legislativo en la Revolución de 1688 contra la Monarquía absoluta y católica del último Estuardo. Lo conquistó la fuerza civil de los parlamentarios. Lo inspiró el espíritu individualista del protestantismo calvinista. Lo integró, dándole preponderancia en el Estado, la Monarquía constitucional de Guillermo de Orange. Lo idealizó el filósofo John Locke. Lo liberalizó del mandato imperativo Burke. Desde entonces, es la base teórica del liberalismo político.

El peligro de que la representación popular en el legislativo diera paso a una legislación de los pobres fue eliminado con cuatro procedimientos:

- a) conceder derecho de voto solamente a los propietarios;
- b) corromper a los parlamentarios para formar mayorías de apoyo al gobierno monárquico;
- c) equilibrar la relación entre el poder legislativo y el poder ejecutivo; y
- d) domesticar a las masas por medio de los partidos políticos.

El primer procedimiento tuvo un carácter transitorio. El segundo destruyó la separación de poderes de la Monarquía constitucional, creando la confusión de poderes en la Monarquía parlamentaria. El tercero, el de Montesquieu, abrió la puerta a la democracia en América. El cuarto dio un oligopolio político a los partidos parlamentarios, elevando la corrupción a factor de gobierno.

De estos procedimientos, solamente el primero y el cuarto afectan directamente al principio de la representación. El liberalismo político y la representatividad civil de los Parlamentos se pudieron mantener mientras no existieron partidos de masas ni sufragio universal. El voto censitario y la prohibición del voto femenino estuvieron en vigor hasta que los partidos de masas domesticaron el voto popular. Después de la guerra mundial se reconoce el sufragio universal como derecho político fundamental. Pero convirtiendo su antigua función representativa del elector y de la sociedad civil en una mera ratificación de las listas de

partido, que confieren a la sociedad política partidista la cínica facultad de representarse a sí misma en el Parlamento.

A partir de 1947, las Constituciones de los países vencidos en la guerra mundial convierten a los partidos en órganos estatales de formación e integración de la voluntad política nacional. Y desde entonces, gracias al sistema proporcional de listas de partido, el sufragio universal perdió el carácter liberal que le daba el hecho de ser un derecho político, para convertirse en una contradicción de sí mismo, es decir, en un deber cívico.

Cuando la extensión del sufragio era, o parecía ser, un peligro para el gobierno de los ricos, el voto era un derecho exclusivo de las clases propietarias e instruidas. Ahora, cuando las masas domesticadas por los partidos se desinteresan de la política, el peligro no está ya en la concentración del voto de las clases desfavorecidas, sino en la abstención que puede deslegitimar a la clase gobernante. Por eso, el acto de votar se hace jurídica (Bélgica) o socialmente (España) obligatorio, transformado en un deber cívico. Cuando lo que es deber no puede ser derecho.

La representación proporcional deja de legitimar en la sociedad civil a la diputación parlamentaria. El voto ha pasado a ser un formalismo residual de tipo litúrgico, que sacrifica la original representación del elector a un nuevo valor: la identificación o integración de la voluntad popular en la voluntad política de los partidos estatales. El principio representativo ha sido por completo aniquilado. Ya no hay, ni puede haber, en el Parlamento representantes del pueblo. A sus escaños sólo pueden llegar los delegados o apoderados de los jefes de partido, cuyas personas, «carismadas» con su imagen de propaganda y seguidas por las listas de sus acólitos, son plebiscitadas por los votantes.

Todos los conceptos liberales sobre la soberanía del pueblo, sobre la preponderancia del legislativo frente al ejecutivo, sobre la representación política, todas las ideas y palabras relativas a la naturaleza del acto electoral o al control de los gobernantes por los representantes de los gobernados, se han convertido en solemnes majaderías que no engañan a nadie. Salvo, claro está, a los periodistas, escritores y profesores que viven de transmitir esas colosales mentiras, repitiendo los tópicos de la representación liberal, sin tomarse siquiera la molestia de conocer a los intelectuales alemanes que defienden al Estado de partidos y a la democracia de partidos, pero sin decir ya esas bobadas, aunque las hayan sustituido por otras mayores.

La inteligencia alemana no niega la evidencia de los hechos. Ese privilegio se lo reserva la española. La ideología alemana admite que el

sistema ya no es representativo y que los electores no eligen. Pero ha ideado la fantasía de que, con la partitocracia y el sistema proporcional, el viejo liberalismo representativo se ha transformado en la democracia directa soñada por Rousseau. No es una broma ni una exageración. Veamos (*Teoría y sociología crítica de los partidos políticos*, Barcelona, Anagrama, 1980) lo que dice Gerhard Leibholz, el influyente jurista ideólogo que inspiró las famosas sentencias que prohibieron al partido nazi en 1952, y al Partido Comunista en 1956:

«El moderno Estado de partidos no es más que una manifestación racionalizada de la democracia plebiscitaria o, si se quiere, un sustituto de la democracia directa... La oposición entre la democracia liberal-representativa y el moderno Estado democrático de partidos nos autoriza hoy a poner objeciones de principio a la simplificada descripción de Rousseau en el *Contrato social*, que no pudo tener en cuenta el fenómeno del Estado de partidos como manifestación de la democracia plebiscitaria.»

Falso. Rousseau había previsto y calificado de antidemocrático al Estado de partidos, tanto si gobierna un partido de mayoría absoluta o una coalición: «se puede decir entonces que no hay tantos votantes como hombres, sino solamente tantos como asociaciones. Las diferencias son menos numerosas y dan un resultado menos general. En fin, cuando una de estas asociaciones es tan grande que gana a todas las otras, el resultado ya no es una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única. Entonces no hay voluntad general, y la opinión ganadora no es más que una opinión particular» (Cap. III, lib.II).

No es una pesadilla de un visionario en delirio tremebundo. Es nada menos que la ciencia jurídica, y la filosofía política del mejor pensamiento alemán contemporáneo, la que explica de este modo increíble su extraordinario descubrimiento: «Así como en la democracia plebiscitaria la voluntad de la mayoría de ciudadanos activos se identifica con la voluntad general del pueblo, en la democracia de partidos la voluntad de la mayoría de ellos, en el gobierno y en el Parlamento, se identifica con la voluntad general. En la democracia de partidos la voluntad general sólo nace por obra del principio de identidad, sin mezcla de elementos estructurales de representación.» Ya no cabe hablar del diputado, continúa diciendo, como de un representante del pueblo. Sólo es un «eslabón técnico» que se diferencia de los diputados de los Estados totalitarios porque es imprescindible para formar la voluntad mayoritaria en el seno del partido. Si le recordásemos al señor Leibholz la ley de hierro de

Michels, que impide democratizar la vida interna de los partidos de masas, suponemos que admitiría la sustancial identidad de función entre un diputado de Hitler o Franco y un diputado de Kohl o de González y Aznar. Aunque no hay necesidad de recordárselo. Él mismo reconoce que el sistema proporcional concentra el poder político en los que tienen el control del aparato dirigente de los partidos.

No hay que molestarse en destruir esta aberrante apología alemana del Estado de partidos, iniciada en 1901 por Richard Schmidt y establecida en la década de los veinte por Kelsen y Radbruch. Se cae por sí sola. La he traído aquí como significativa muestra de que ni siquiera los más resueltos y famosos paladines del Estado de partidos admiten que los regímenes vigentes en Europa conserven el principio de la representación política en los Parlamentos. La Monarquía parlamentaria, aunque sus intelectuales no se hayan enterado todavía, no es políticamente representativa del pueblo, ni puede ser una forma de gobierno representativo. La Monarquía de partidos no es en modo alguno parlamentaria.

Aunque el principio representativo no ha sido un descubrimiento de la democracia, sino del liberalismo, su ausencia en el Estado de partidos priva a los electores de su facultad de control de los representantes políticos infieles. La doctrina liberal de la reacción anticipada del diputado, que se comporta con lealtad al elector por temor a no ser reelegido, es por completo inoperante en el sistema de escrutinio proporcional.

Cuando se votan candidaturas de listas de partido (cerradas o abiertas, da lo mismo), en lugar de candidaturas uninominales de diputados de distrito, el mal comportamiento de los partidos preferidos del electorado no se puede corregir votando a otro partido. Los partidos saben que hagan el mal que hagan siempre tienen garantizada una cuota casi fija de los votos populares. Se vio en las elecciones españolas de marzo del 96. La única medida al alcance de los gobernados, la abstención, es combatida por la propaganda oficial como si fuera una opción incivil.

El principio representativo es uno de los presupuestos esenciales de la democracia, aunque no sea su nota característica. Y donde no hay representación política de los electores de distrito por su diputado personal, no puede haber control político del poder. El sistema proporcional, además de no ser representativo, dificulta hasta extremos antes insospechados el conocimiento por el elector de cuáles son sus intereses reales y qué partido los va a defender mejor. En el Estado de partidos el elector sólo puede percibir sus intereses subjetivos, los que le inculca el partido con el que se identifica por razones sentimentales. Pero queda ignorante de sus intereses objetivos, no sólo los de clase o categoría social, sino los que tiene ante todo como ser humano. Los

asalariados españoles han votado cuatro veces sucesivas el programa monetarista de los banqueros hecho suyo por el PSOE.

EL PRINCIPIO ELECTIVO

El principio electivo, por sufragio directo, del poder ejecutivo surgió en el mundo moderno con la Constitución federal de Estados Unidos. La idea que lo inspiró es muy sencilla. Sólo debemos obedecer a quien hayamos elegido para que nos mande y podamos fácilmente deponer. La revolución de la independencia norteamericana tomó este principio de la democracia ateniense, de las costumbres de las comunidades locales fundadas por los colonos protestantes y de las proposiciones contenidas en libro XI de *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu (1748).

«Unos han tomado la libertad por la facilidad de deponer a quien hayan dado un poder tiránico; otros, por la facultad de elegir a quien deben obedecer» (capítulo II). «Cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo están reunidos en la misma persona o en el mismo cuerpo de magistratura, no hay libertad, porque se puede temer que el mismo monarca o el mismo Senado hagan leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente. [...] Si no hubiera monarca y el poder ejecutivo fuera confiado a un cierto número de personas sacadas del cuerpo legislativo, no habría ya libertad, porque los dos poderes estarían unidos, las mismas personas tendrían a veces, y podrían siempre tener, parte la una en la otra» (capítulo IV).

El sistema presidencial adoptado por la Constitución federal de Estados Unidos obedece al equilibrio de poderes buscado, y no encontrado, por la Monarquía constitucional. El pueblo nombra sus representantes para que se reúnan periódicamente en un cuerpo legislativo, y, como no tiene rey, el pueblo mismo elige a un ciudadano preeminente para que desempeñe, también periódicamente, las funciones ejecutivas del Estado.

El sistema parlamentario se impuso por dos causas prácticas. En Inglaterra, por la necesidad en que se encontró el fundador extranjero de la actual dinastía de contar con una mayoría parlamentaria que lo apoyara. La corrupción agiotista de Walpole se la proporcionó, creando el precedente para retirar al rey la prerrogativa de designar al gobierno, que era esencial en la Monarquía constitucional. En Francia se impuso por la necesidad que tuvo una patria en peligro de concentrar todos los poderes en un comité ejecutivo, designado por el único cuerpo que representaba la soberanía nacional al ser decapitada la Corona.

El doctrinarismo liberal de los movimientos de liberación de las Monarquías absolutas no permitió distinguir la enorme diferencia que separa al principio representativo, idóneo para formar un colegio de legisladores con los representantes del pueblo, y al principio electivo, idóneo para que el pueblo designe la persona que ha de ejercer la función ejecutiva de gobierno en el Estado. Esta diferencia está impuesta por la distinta naturaleza del acto de legislar y del acto de ejecutar, como se percató Montesquieu: «El poder ejecutivo debe estar entre las manos de un monarca, porque esta parte del gobierno, que tiene casi siempre necesidad de una acción momentánea, está mejor administrada por uno que por varios; mientras que lo que depende del poder legislativo está mejor ordenado por varios que por uno sólo.» El acto que establece la representación es una especie de contrato político. El que instituye el gobierno es una función que el Estado impone al nominado por el pueblo para cumplirla.

Pero donde mejor se ve la diferencia entre el acto político de otorgar poderes de representación y el acto político de otorgar confianza para ocupar un puesto de mando es en la relación de dominio expresada en uno y otro caso con el voto. En elecciones legislativas, el diputado es señor del diputado. En elecciones ejecutivas, el mandatario es señor del mandante. No siendo de la misma esencia, están naturalmente separados.

Bien se ve que si el gobierno es designado por los parlamentarios o diputados se cometen dos causas de indignidad en la obediencia política. Los ciudadanos no eligen a quien deben obedecer. Y los diputados eligen a quien menos puede mandarlos. Es decir, a quien teniendo sus mismos intereses políticos menos interés tienen en controlarlo. La teoría de que, en el sistema parlamentario, los gobernados eligen de forma indirecta a sus gobernantes y los controlan a través de sus representantes queda al descubierto como una auténtica y falaz superchería.

En ningún país y en ninguna época se ha podido conseguir que los gobiernos de partidos hayan sido controlados por los Parlamentos de partidos. Y es una insensatez pensar que puedan serlo por las bases de sus propios partidos. El poder ejecutivo en el sistema parlamentario del Estado de partidos es absolutamente impune ante la exigencia de cualquier tipo de responsabilidad.

Mientras se pensó con el romanticismo que la soberanía residía en el pueblo, y que esta soberanía era indivisible, fue natural que todo el poder político se concentrara en el Parlamento de los representantes del pueblo. Pero cuando se sabe, como la historia y la experiencia nos obligan a saber, que la soberanía está en el poder ejecutivo del Estado y que, en el Estado de partidos, los diputados al poder legislativo no

representan al pueblo, sino a los dirigentes de los partidos que los apuntan en las listas electorales, resulta pueril seguir repitiendo la ficción de que el pueblo elige indirectamente al gobierno por medio de sus representantes en el Parlamento.

La elección directa del jefe del Estado o del poder ejecutivo es una consecuencia inevitable de la libertad política del pueblo, entendida como capacidad de nombrar y deponer a sus gobernantes. Solamente esta elección separada de la persona que ha de cumplir las funciones que la Constitución atribuye al presidente del gobierno, tan distinta por su naturaleza, y por su función, de la elección de representantes de los electores, permite que el poder ejecutivo pueda ser controlado por el legislativo y sometido a las exigencias de la responsabilidad política.

Sin elecciones directas y separadas al poder ejecutivo y al poder legislativo no puede haber separación de poderes en el Estado ni, en consecuencia, garantía alguna de libertad política. El principio representativo en el poder legislativo fue un hallazgo del parlamentarismo liberal. El principio electivo en el poder ejecutivo es una invención de la democracia representativa.

La falta de principio electivo del gobierno, nota característica de la Monarquía parlamentaria, impide el juego institucional de los poderes separados en garantía de la libertad, que caracteriza a la democracia. Y, además, hace indigna la obediencia política.

EL PRINCIPIO DIVISORIO

El principio divisorio del poder en el Estado fue descubierto por los federalistas norteamericanos (Madison, Hamilton, Jay) que siguieron las huellas de la separación de poderes de Locke, del equilibrio de poderes de Bolingbroke y de la balanza de poderes de Montesquieu. Pero el pensador que elevó este principio a rasgo esencial de la democracia en un gran Estado fue Tocqueville. El principio divisorio no se refiere solamente a la separación y al equilibrio de los tres clásicos poderes del Estado, sino a la necesidad de dividir el poder político allí donde se encuentre, sea en la esfera municipal, regional o nacional, para garantizar la libertad política y evitar los abusos de poder, mediante la vigilancia y control recíproco de los poderes así divididos.

El principio divisorio implica la separación de poderes. Pero no al modo de la distinción funcional y administrativa en que se basó el proceso de racionalización de la burocracia en el Estado absoluto y en el Estado totalitario, sino en el sentido iniciado por la Monarquía constitucional, que dividió en dos la soberanía para atribuir al pueblo la potestad legislativa y al rey la potestad ejecutiva.

La división del poder ejecutivo en esferas de administración autónoma, como la monetaria, sólo sería democrática si cada una de ellas se legitimase en el principio electivo. La diferencia entre una y otra clase de división es muy clara. Lo propio de la distinción totalitaria de los poderes estatales está definido en el lema «unidad de poder y separación coordinada de funciones», mientras que la separación democrática está basada en el lema de «pluralidad de poderes autónomos y equilibrio de funciones».

Es evidente que la división de poderes exige distinta fuente de legitimación, o distinto acto legitimador de la misma fuente, para cada uno de los poderes separados. Si el poder legislativo nombra al poder ejecutivo y al judicial no habrá separación ni división de sus poderes, puesto que el poder de nombrar lleva consigo el de revocar. En la democracia, no importa que todos los poderes tengan la misma legitimación electiva con tal de que el pueblo nombre a cada uno de ellos en elecciones separadas.

Lo que de verdad importa es que ningún poder tenga preponderancia real o formal sobre los demás poderes, es decir, que de hecho y de derecho sean entre sí independientes. Eso distingue a la división democrática de poderes de la separación funcional, con preponderancia teórica del Parlamento y preponderancia real del gobierno, en una Monarquía parlamentaria, que en este aspecto supone un retroceso respecto a la constitucional. La anulación de esta separación se produce en el Estado de partidos, donde el ejecutivo domina a todos los demás.

Así, se puede decir con todo rigor que en esta Monarquía parlamentaria hay unidad de poder y separación de funciones, como en la dictadura, sin la menor posibilidad de que el poder legislativo y el judicial controlen a un poder ejecutivo que los tiene literalmente comiendo en sus manos. También en este tema, el cinismo de la inteligencia española vuelve a reservarse la exclusiva de negar los hechos, repitiendo, como los corifeos del franquismo, contra la evidencia contraria, que existe división y separación constitucional de poderes.

Y otra vez la hipocresía intelectual alemana, obligada por las evidencias fácticas, construye otra fantástica ideología para convencernos de que la tradicional división formal de poderes se ha superado hoy con la división social de los mismos. Otro famoso jurista alemán, Abendroth, nos lo explicaba así en 1966 (*Introducción a la ciencia política*, Barcelona, Anagrama, 1971): «La división social de poderes tiene como medio en las democracias parlamentarias el sistema pluralista de los partidos políticos. Sus efectos, el aseguramiento de la libertad en la

formación de la voluntad política y social del pueblo... son tan importantes como la tradicional división de poderes.»

Dicho claramente, el Estado de partidos garantiza la libertad política de los ciudadanos mejor que el parlamentarismo clásico, porque ha transformado la clásica división funcional de poderes en división social de los mismos, mediante el reconocimiento constitucional del pluralismo de partidos. Hay, pues, división de poderes porque hay división de partidos. Esta es la aportación intelectual de los ideólogos de la partitocracia alemana a la ciencia política de los Montesquieu y Tocqueville.

Me proponía demostrar que «esto no es democracia» porque no tiene ninguno de los tres requisitos formales que la constituyen. Y he tenido que bucear en las aguas abisales de la cultura política alemana para enterarme de que esas tres reales carencias han sido suplidas con tres conquistas de democracia directa. En vez de representación, voto plebiscitario a las listas de la «voluntad general». En vez de elegir a quien nos ha de mandar, identidad entre partido gobernante y gobernados. En vez de división legal de poderes, división social de partidos. Veamos en acción a este triple engaño ideológico.

Primero: La democracia de partidos deja de ser representativa y pasa a ser directa, porque en ella se sustituye la elección de diputados por la ratificación plebiscitaria de las listas de partido. Así como en la democracia plebiscitaria la voluntad de la mayoría se identifica con la voluntad general del pueblo, en la democracia de partidos la voluntad del partido mayoritario, o de la coalición mayoritaria, se identifica con la voluntad general. La voluntad particular del jefe del partido gobernante es la voluntad general de la nación. ¡Como en la dictadura nacional!

Segundo: La democracia de partidos no es electiva del gobierno, porque en lugar de elegir a quien nos ha de mandar, se produce en ella una total identificación entre el partido o partidos gobernantes y los gobernados. A través del partido mayoritario o de una coalición mayoritaria de partidos, los gobernados se gobiernan a sí mismos porque están identificados con el partido gobernante. ¡Como en la dictadura de partido único!

Tercero: La democracia de partidos ha sustituido la tradicional división jurídica y la separación real de los poderes en el Estado por la moderna división social de poderes que implica el pluralismo de partidos. Hay división de poderes en el Estado sencillamente porque hay división de partidos estatales; es decir, pluralidad de partidos instalados en el Estado, unos en el gobierno y otros en la oposición. Pero todos esta-

tales, porque ellos mismos así lo dispusieron en su constitución de partidos.

La Gran Mentira evidencia su falsedad en los mismos fundamentos intelectuales que han querido legitimarla. Pero la demostración científica de que «esto no es democracia», sino una infamante oligarquía de partidos, no basta por sí sola para movilizar las voluntades hacia la conquista de la libertad política. Sobre todo porque ya hemos perdido la ingenuidad frente a las «maravillosas» fórmulas de filosofía de la historia, como las de Tocqueville o Marx, que pusieron todo el saber y el talento de una época para convencernos de que el mundo caminaba ineluctablemente, con o sin nuestro concurso, hacia la democracia o hacia el socialismo.

Hoy no podemos engañarnos, como Tocqueville con la Restauración orleanista, pensando que en Europa se ha realizado la revolución democrática «en lo material de la sociedad», y que el problema está en que «no se ha producido en las leyes, en las ideas, en los hábitos y en las costumbres el cambio que hubiese sido necesario para hacer beneficiosa semejante revolución».

El crimen de Estado, la corrupción de la clase gobernante, la irresponsabilidad de los partidos, el terrorismo, la droga, el paro, la quiebra del Estado de bienestar, la crisis cultural y racional no son debidos a que «tenemos democracia sin aquello que debe atenuar sus vicios», o a que «vemos los males que acarrea cuando ignoramos los bienes que puede ofrecernos». Sencillamente, tan deplorable estado de la situación europea se debe a que no tenemos democracia ni en las formas políticas de gobierno ni en la materia social gobernada, sino una pura oligarquía.

Para llegar a la democracia a partir de la oligarquía partidista se necesitaría (aparte de una teoría realista que no recurra a ideas perezosas sobre progresos deterministas del mundo hacia la derecha, la izquierda, el consenso, la igualdad, la libertad...) convencer a la parte más sensible e inteligente de la sociedad de que no hace falta un esfuerzo heroico, ni violento, para poner la «voluntad colectiva de hacer», propia de la libertad política, por encima de la «voluntad particular de poder» de los partidos.

Se suele creer que el enemigo natural de la libertad política es el absolutismo de los gobiernos, la falta de límites al poder de la voluntad gobernante. Pero se olvida que donde se encuentra el verdadero escollo de la libertad es en la maldita propensión de los gobernados a encontrar razones objetivas donde solamente hay voluntades de poder, a justificar los actos de dominación política en causas sociales de justicia nacional. El principal adversario de la libertad, y primer aliado de

la servidumbre voluntaria, no está, pues, en el absolutismo del poder, sino en la arbitrariedad de los gobiernos, ya que lo arbitrario consiste en la suplantación de la razón por la voluntad, en la *sit pro ratione voluntas* de Juvenal.

Cuanto más absoluto es el poder menos necesidad tiene de recurrir a lo arbitrario. La opinión gobernada sabe en su conciencia que la razón de la dictadura está en la fuerza física de su voluntad de imponerse. Pero cuando la oligarquía o la usurpación gobiernan en nombre de la libertad, la necesidad de lo arbitrario para mantener la impostura es conducida por la propaganda de los medios de comunicación hasta el mismo corazón de los gobernados. De donde sale convertida en opinión pública arbitraria. Si queréis saber lo cerca o lo lejos que estamos en Europa de la libertad política, contad el número de periodistas y escritores dispuestos a decir en prensa, radio y televisión: ¡Esto no es democracia!

Pero la opinión pública no es un fenómeno autónomo y cerrado que permanezca siempre bajo control de los medios de información propagandística. Los hechos pueden destrozarse en unas horas las opiniones públicas fabricadas durante años. Y en esa situación nos encontramos. Los escándalos públicos ocasionados por la corrupción llevaron a la quiebra a la partitocracia italiana. ¿Quién se atreve a sostener en España que los asesinatos y los robos de un gobierno de quince años son fruto amargo, pero inevitable, de la democracia? También aquí, contad el número de esos peligrosos insensatos y comprobaréis hasta qué punto el crimen y la razón de Estado han desgastado el hasta hace poco imponente escollo de la Gran Mentira. Todas las instituciones políticas han quebrado. Al régimen no le queda más sostén que el de una opinión pública sin resorte moral y sin criterio político que, para sobrevivir sin autonomía, pide a diario la respiración asistida que la mantiene viva con el gas letal desprendido de la corrupción del sistema. La máquina de la información y defensa ideológica del régimen se engrasa mientras tanto con los réditos de su espectacular agonía.

En la ciudad de los oligarcas no hay hogar para la verdad. En medio de todas las libertades públicas, la verdad tiene que vivir refugiada en lo privado. No preguntéis por qué. La gran mentira resplandece en el frontispicio que sostienen las carcomidas columnas de los partidos estatales. La Monarquía de partidos es incompatible con la verdad y con la libertad política. Y como en los tiempos de Mazzini, la República vuelve a ser «la forma lógica de la democracia».

Y la verdad que se adivina en los atropellados rumores anuncia a los oligarcas su terrible llegada. «Habéis vivido hasta este día llenando las horas de toda clase de actos arbitrarios, haciendo de vuestra voluntad

la medida de la justicia; hasta este día los que duermen bajo la sombra de vuestro poder hemos tenido que cruzarnos de brazos con resignación y prodigar en vano los suspiros de nuestro dolor. Ha llegado la hora en que nuestros tuétanos doblados gritan: ¡no más! Ahora la víctima, fuera del hálito de la injusticia, va a sentarse y respirar sobre vuestros grandes sitios cómodos; y la insolencia jadeante va a perder el aliento bajo la impresión del temor y de una fuga precipitada» (Shakespeare, *Timón de Atenas*, escena final).

Ya sólo gobierna el temor a la verdad y a la justicia. El régimen de los «monarcoligarcas» ha tenido que convertir la ley de secretos oficiales en su verdadera Constitución. El crimen y la ocultación del crimen sostienen el consenso del gobierno y la oposición, bajo el manto de la púrpura y la toga y a los sonos de una constante sardana, tocada al ritmo de Quebec.

II EL ESCOLLO DE LA GRAN MENTIRA

El mal de nuestro tiempo, la enfermedad de todas las épocas de restauración, o de transición a un régimen de libertades otorgadas, es la confusión. Sin descartar la ignorancia de los gobernados como abono de una próspera cosecha de confusión, son las clases dirigentes quienes la siembran y la cultivan, con una mixtura de lo nuevo y lo viejo, para asegurar la continuidad de su señorío cuando dejan de creer en las ideas y valores que lo legitimaron.

Sin producir confusión moral, las clases y categorías sociales que sostuvieron con entusiasmo las dictaduras no habrían podido continuar controlando el Estado de partidos que sucedió en toda Europa al de partido único. Sin producir confusión política, los partidos de izquierdas no habrían conseguido medrar cómodamente instalados en el Estado de la oligarquía financiera y mediática.

Sólo una extrema confusión moral y política pudo hacer triunfar ayer, y mantener hoy, la gran impostura de las personas, los valores y las ideas de la «democracia de partidos». La mayor de todas ellas ha consistido en llamar democracia a una forma de gobierno que, sin ser representativa de la sociedad, electiva del gobierno ni divisoria del poder estatal, asienta las libertades gobernadas y el orden público sobre el crimen de Estado, la extorsión de partido y la sistemática irresponsabilidad política de los gobernantes.

Un deber de claridad en la expresión, una necesidad lógica de distinción en el tratamiento de las ideas, un serio compromiso con la verdad exigen llamar a las cosas políticas por sus nombres propios.

Cambiar arbitrariamente el significado de las palabras equivale a introducir moneda falsa en el mercado de la lengua. Del mismo modo que la mala moneda desplaza del mercado financiero a la buena, una falsa noción ideológica sobre la voz democracia ha desplazado del mercado político a la buena idea que se expresaba con ella. Mallarmé nos lo advirtió con precisión. No entender sobre las palabras acarrea equivocarse sobre las cosas. Y la corrupción del idioma traduce la del hombre. Las palabras se pervierten, y pervierten, cuando se aplican a cosas que no existen, porque han muerto o porque no han nacido.

A menos que lleguemos a un acuerdo definitivo sobre el sentido de la palabra democracia, seguiremos sumidos «en una inextricable confusión de ideas, para beneficio de demagogos y déspotas», como lo expresó paradójicamente el primer responsable de la confusión entre democracia política y democracia social, Tocqueville, el ideólogo de la democracia moderna. Antes de él, la democracia no era una ideología, sino una forma concreta de gobierno. Frente a la democracia directa de

los atenienses surgió, en el mundo moderno, la democracia representativa. Pero desde la revolución de la libertad a fines del XVIII, hasta los totalitarismos del XX, el término ideológico que simbolizó el ideal de convivencia ciudadana no fue la voz democracia, sino la palabra República.

Las exigencias de propaganda en la guerra fría, y la necesidad de distinguir ideológicamente a los bloques adversarios que se atribuían la posesión en exclusiva de la democracia, crearon la costumbre de ponerle apelativos. Al sistema parlamentario se le llamó, en Occidente, democracia liberal. La dictadura comunista se apodó, en el Este europeo, democracia socialista. Y acabada la confrontación con el derrumbamiento del muro de Berlín, las ideologías calificadas con los adjetivos liberal y socialista siguen impregnando de confusión al sustantivo democracia.

Al ideologizar y sublimar la democracia con los valores del liberalismo y del socialismo, no sólo se realizó una amalgama funesta de ideas abstractas con una forma concreta de gobierno, sino que dos ideologías del poder incompatibles entre sí, la liberal y la socialista, llegaron a fusionarse para producir una vaga idea socialdemócrata, «palabra sin pensamiento», que nos impide acceder al conocimiento de la democracia. Dos ideologías del poder se han convertido así en una ideología del saber, o sea, en un no saber oficial sobre lo que es democracia.

El prejuicio ideológico que se antepone al conocimiento real de la democracia ha llegado a ser tan avasallador, tras la rápida decadencia de las democracias socialistas, que incluso la palabra democracia no designa ya, en el lenguaje cultural del continente europeo, una forma específica de gobierno distinta de la forma oligárquica del régimen de partidos, sino un sistema demagógico de representación igualitaria del mundo social. La izquierda ha abrazado la democracia social, como una ideología del saber sobre la democracia, para dejar campo libre al miserable oportunismo de su ideología de poder bajo un régimen oligárquico.

La democracia como ideología se ha convertido en el más formidable obstáculo que han construido las clases dirigentes europeas, y especialmente los partidos de izquierda, contra la posibilidad de la democracia política como forma de gobierno, contra la democracia institucional. Esta afirmación, que deduzco de datos irrefutables de la experiencia histórica y personal, me obliga a precisar con rigor el sentido en que utilizo aquí la palabra y el concepto de ideología.

Las personas cultas conocen que «logía» proviene de *legein*, el acto de decir. Pero pocas recuerdan que «ideo» viene del aoristo del verbo *ver*, *eidon*, yo he visto. La idea es lo que he visto. La ideología es el

discurso de lo que he visto. Pero al *logos* que se apoya en la idea para cumplir la proeza de hacer visible a lo invisible se le llamó lisa y llanamente filosofía. Fue Napoleón, que había sido adicto al Instituto de los ideólogos, quien dio a la voz ideología el sentido despectivo con el que ha llegado hasta nosotros: ideas vacuas o falsas del adversario, como los ídolos de la tribu y del teatro denunciados por Bacon.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels atribuyeron a una buena parte de la filosofía la función de ocultar el dominio político de la burguesía, mediante un «velo intelectual», y un «aroma espiritual», que justificaban su paladina dominación del Estado en nombre del valor universal de «sus» ideas liberales.

Desde Demóstenes se sabía que generalmente «se piensa como se vive». Pero es a partir de la sociología del conocimiento de Mannheim cuando se generalizó una atmósfera de sospecha sobre el valor de moralidad, o de verdad, que pueden expresar las ideas abstractas, indefectiblemente infectadas por nuestras proyecciones de clase, o por el «condicionamiento existencial» del pensamiento. La clave de su originalidad descansa, sin embargo, en una grave confusión terminológica sobre las palabras ideología y utopía (*Ideología y utopía*, 1929), a las que consideró expresivas de ideas realizables pero incongruentes con la realidad. Con la única diferencia de que la incongruencia de la utopía tiende a destruir el orden existente, mientras que la incongruencia de la ideología tiende a conservarlo.

A pesar de que estos gratuitos significados de ideología y utopía han sido generalmente aceptados en el lenguaje vulgar de nuestros días, aquí seguiremos entendiendo rigurosamente la utopía como una idea irrealizable, que sólo vale como crítica de la realidad; y la ideología, como una idea pretenciosa que legitima, con su valor de verdad universal y abstracta, el dominio particular y concreto de una parte de la sociedad sobre el todo social. Lo que no impide a la utopía, cuando se intenta realizar, que asuma la función de ideología, como pasó con el comunismo.

La palabra ideología se usa hoy para designar esas cosas que antes se llamaban ideas, ideales, doctrinas, teorías, creencias o concepciones del mundo. El abuso de la propaganda ideológica, durante el fascismo y la guerra fría, desacreditó la utilización en las ciencias sociales de la palabra ideología. Pero incluso si no la empleamos para lo que se designa mejor con las palabras clásicas, siempre tendremos necesidad de ella para expresar con un término adecuado, como pide Sartori, «la conversión de las ideas en palancas sociales», en motores de la acción política.

Yo entiendo aquí por ideología la conversión intelectual y moral de unos intereses particulares y concretos en ideas universales y abstractas,

con el propósito político, más o menos consciente, de prolongar o conquistar en el Estado una situación de dominio de lo particular sobre lo general.

La distinción poco antes esbozada entre las ideologías del poder, como las contenidas en los términos liberalismo, socialismo o nacionalismo, y las ideologías del saber, como las expresadas con las palabras estado, gobierno, constitución y Democracia, no quiere decir que estas últimas carezcan de finalidades políticas. Detrás de toda ideología hay una idea particular del poder que se presenta como una idea general del saber. Pero las ideologías puras que operan directamente en la política centran nuestra mirada en la acción, y el problema que nos plantean es el de su eficacia. Mientras que las ideologías del saber fijan nuestra atención en el pensamiento, y el problema que suscitan es el de su validez. La voz democracia se usa hoy como una ideología del saber, como una ideología del conocimiento que prejuzga, sin permitir su verificación en la realidad, la validez del concepto. Las ideologías del poder falsean los móviles de la acción y presuponen en ellos una eficacia solucionadora del conflicto social. Por eso son movilizadoras. En cambio, las ideologías del saber falsifican los presupuestos intelectuales de la acción y prejuzgan su validez sin análisis. Por eso son paralizadoras.

La democracia como ideología paraliza la acción política porque nos hace creer el error o la mentira de que ya la tenemos como forma de gobierno, y nos hace sentir con demagogia que también la tenemos al alcance como forma igualitaria de la sociedad. La idea democrática, que sólo puede ser una parte de la realidad, ha adquirido hoy, al convertirse en ideología del conocimiento, un poder mayor que el de la realidad misma, a la que suplanta.

Es tan innegable que el sistema proporcional de listas no puede ser representativo de la sociedad civil ni de los electores; es tan irrefutable que el régimen parlamentario está basado en la confusión de los poderes del Estado; es tan evidente que el pueblo no elige ni depone al gobierno en el Estado de partidos, que lo inexplicable es por qué todos los intelectuales y toda la clase política dicen, sin inmutarse, lo contrario.

Mannheim introdujo una excepción a la regla del condicionamiento existencial del conocimiento. Los intelectuales, al no ser una clase social, escapaban a la determinación socioeconómica de su pensamiento. El problema de Mannheim, a diferencia del problema de Marx, ya no estaba en la explicación social del pensamiento creativo, sino en los motivos que inducen a las masas de los no pensadores a elegir o adherirse a los productos mentales que les ofrecen los intelectuales en forma de mentira ideológica.

Pero si la ideología es un sistema de ideas sobre el que nadie piensa ya más, la responsabilidad por la continuidad de la Gran Mentira creada por el universo mental de los propagandistas de la democracia ideológica recae sobre «la mollera sabia que hace una reverencia al imbécil dorado» (*Timón de Atenas*).

Los intelectuales europeos son culpables de haber renunciado a la verdad y al desenmascaramiento de la mentira propagada por la democracia ideológica. Hay que denunciar la brutalidad mental del consenso creado por ellos contra la libertad de pensamiento sobre la democracia política. Hay que delatar, ante el tribunal de la razón pública, el extremismo de esos intelectuales que afirman inmoderadamente la existencia de democracia en Europa.

Como dijo Ortega, «los inmoderados son siempre los inertes de su época». Y la inercia intelectual de la propaganda de la guerra fría está mantenida por dos tipos de inmoderación ideológica: el terrorismo mental, que asesina la evidencia de los hechos, y la especulación fantástica, que ahoga al pensamiento crítico. Estos dos tipos de inmoderación están encarnados en la ideología latina y en la ideología alemana de la «democracia de partidos».

Aunque ambas versiones de la democracia ideológica persiguen la misma finalidad legitimadora de la oligarquía de partidos, cada una de ellas lo hace al modo típico de su tradición cultural. La ideología latina, cínica y antipositiva, se reserva el privilegio autista de poder ignorar los hechos de evidencia experimental que contradicen la existencia de la democracia.

En España y los demás países latinos europeos se piensa que hay democracia simplemente porque la ideología del saber democrático afirma, sin fundamento alguno en la realidad, que el régimen político tiene las tres condiciones requeridas para ello: la condición representativa de la sociedad, la condición electiva del gobierno y la condición divisoria del poder. No importa que la realidad pueda refutar con facilidad la existencia de estas tres condiciones. La ideología jurídica las suple tranquilamente con tres ficciones formales que ocultan o enmascaran la realidad.

En cambio, la ideología alemana, hipócrita y fantástica, se doblega ante las evidencias fácticas y rechaza, en consecuencia, la naturaleza representativa de la democracia de partidos, pero no porque esté dispuesta a reconocer la naturaleza oligárquica de la realidad, sino para sublimarla, como vimos en el capítulo anterior con la veladura intelectual y el aroma espiritual de una fantástica ideología de democracia directa, electiva y divisoria del poder.

La democracia como ideología latina convierte espiritualmente a una particular oligarquía de partidos en un sistema universal de poder

representativo, electivo y dividido. Mientras que la ideología alemana, mucho más audaz, la presenta como sistema universal de democracia directa y plebiscitaria, en la que se produce la identificación entre gobernantes y gobernados y la división social de los poderes del Estado. Y la opinión pública, fabricada por los grandes medios de comunicación, consume como estupefacientes tranquilizadores los productos ideológicos de los intelectuales europeos de partido y de la corrupta oligarquía.

Mi esfuerzo intelectual desde comienzos de 1977 ha estado orientado por el propósito de desenmascarar el verdadero rostro oligárquico que se esconde detrás de la democracia ideológica, para promover, sin ella y contra ella, la democracia política.

Era inevitable que en esta lucha contra la ideología democrática de la oligarquía de partidos, y buscando la perla de la libertad en el estercolero cultural de la transición, apareciera la idea de la República, cual estatua de Cibele, como el último refugio de la ética y de la resistencia intelectual ante la contaminación ideológica que embadurna de inmoralidad y de falsedad a todo lo que sirve de sostén a esta Monarquía de partidos.

No se trata de reproducir un debate sin sentido actual entre las formas abstractas del Estado, ni de añorar una forma republicana que no realizó en España la democracia, sino de desvelar la Gran Mentira de la Monarquía de partidos, sin necesidad de recurrir al arsenal ideológico de la Segunda República. Que siendo, como fue, liberal y decente, no pudo ni supo ser democrática por su dependencia de la forma parlamentaria de gobierno y del auge de las utopías anarquista y comunista en las clases dominadas.

En cambio, la alternativa que ofrece la democracia supondría un giro sustantivo en la vida política. Los partidos y sindicatos dejarían de ser estatales y volverían a ser societarios. El cuerpo electoral recuperaría su señorío sobre los diputados de distrito. El jefe de Estado o el de gobierno recibirían su mandato irrenovable de los electores, y no del Parlamento. La Cámara Legislativa tendría efectivos poderes de control sobre el poder ejecutivo, y las minorías un derecho de investigación y control sobre la mayoría. La autoridad judicial no dependería de las promociones del poder político. La autoridad monetaria estaría sometida a un proceso de designación y de control democrático. Los oligopolios editoriales serían ilegales. Las Universidades garantizarían la libertad de cátedra. En todo esto hay desde luego muchos ideales, pero ni una pizca de ideología o de utopía.

Las ideologías políticas aparecen -cuando la coherencia entre el poder y «su idea» desaparece- para salvar el abismo que separa la realidad del régimen de poder y la de los valores imperantes en la opinión

pública. Y la separación se produce si fracasa un proyecto político y triunfan las ideas que lo habían promovido.

La Revolución francesa, a diferencia de la de Estados Unidos, fracasó como revolución democrática, pero las ideas de libertad y de igualdad triunfaron en la opinión pública. Los doctrinarios dan entonces a la Restauración la ideología del liberalismo. La transición española fracasa como proyecto de democracia política. Pero en la opinión triunfan los valores de liberación civil y de igualdad social. La instauración de una Monarquía oligocrática requería, por eso, que fuera presentada por los doctrinarios del consenso como democracia social, es decir, como democracia ideológica.

Por esta razón, lo que se debe esperar de una nueva reflexión sobre la democracia no es un análisis sociológico de la realidad política, cosa que ya está hecha en lo mejor del pensamiento europeo anterior a la guerra mundial, sino una teoría normativa de la democracia política y otra teoría descriptiva de la democracia social que den razón suficiente, en dos conceptos separados, de la doble significación de la democracia: como forma neutral de gobierno para todos, y como pauta de justicia social para la política gubernamental de la izquierda.

Como forma de gobierno, la democracia tiene que garantizar la libertad política y el juego limpio de los grupos organizados, para evitar el señorial pastoreo de los partidos sobre la sociedad y la corrupción inherente a las formas de dominación oligárquica. Como pauta de justicia, la democracia nos aproxima a la igualdad de condiciones, a la igualdad inicial y final de oportunidades, que demanda el sentimiento común de pertenecer a un mismo pueblo, el de ser partícipes del mito fundador de la comunidad política.

Esta dualidad de las raíces históricas de la democracia, esta doble expresión en ella de la vida de la razón política en el gobierno y de la vida de la razón mítica en la sociedad, la hace propensa a convertirse en ideología. Y la función actual de la democracia como ideología es ocultar la realidad oligárquica de la vida política y social en el Estado de partidos.

En realidad, todas las ideologías son parcialmente verdaderas y totalmente engañosas. El carácter inseparable de los ideales libertarios e igualitarios que se expresan con la voz democracia obliga a un esfuerzo de clarificación histórica y conceptual para impedir que la democracia social, como ideología, haga imposible la conquista de la democracia política como forma de gobierno. La falsa creencia de que «esto» es la democracia proviene de una engañosa ideología del saber democrático, engendrada por los partidos políticos y sus intelectuales para disfrutar con buena conciencia de las posiciones de privilegio ocupadas en el Estado.

El escollo último que impide al público, y a las masas consumidoras de opinión pública, acceder al conocimiento del engaño político que adormece sus conciencias no está en esa vulgar mentira que llama libertad política y democracia a lo que es simple oligarquía de partidos. Tampoco está en la falsa creencia de que los actuales sistemas europeos son parlamentarios y traen su causa democrática de la Revolución francesa. Lo que impide salvar, con la verdad, la barrera de escoria ideológica que guarnece a la Gran Mentira es la casi imposibilidad de cambiar la opinión pública cuando está fabricada por los mismos que tienen el poder de imponerla.

Una opinión pública engañada sistemáticamente por los medios de propaganda de la oligarquía de partidos no elimina las opiniones inteligentes y sanas, pero les quita firmeza. El sentido común vacila incluso ante las evidencias que contradicen las creencias comunes, y llega a dudar hasta de sus propios fueros. Sabe que la mayoría de la que forma parte no cree ya en el sistema, pero le impresiona más que siga fingiéndolo. Enfrentarse a la opinión pública, por amor a la verdad o para cambiar su dañino criterio, no sólo parece un esfuerzo inútil, sino más peligroso para los individuos de lo que sería, para los pueblos, dejarse ir con la corriente. El deber calla si la adulación y el interés hablan.

Aunque ha desaparecido el miedo político a las nuevas ideas, el temor a ser convencidos, o parecer engañados, inclina todavía a los espíritus «realistas» a seguir enfangándose en el engaño presente. El pánico a que se haga necesario un cambio de régimen, por la quiebra del actual, hace de su maldad institucional un fruto circunstancial de malos y desaprensivos gobernantes. Así se pone la tabla de salvación en un mero cambio de personas en el gobierno. Pero sin más autoridad que la del sistema que la eleva para no hundirse con ella, la esperanza de honestidad futura se inaugura con distinciones a la deshonestidad pasada y lavados de la responsabilidad presente.

Si se mira la historia del mundo se comprueba que no son las ideas ni las personas, sino los hechos, los que pueden hacer cambiar de opinión a la mayoría de un pueblo. Para Tocqueville, que sin embargo ponía a las ideas por delante de los hechos, cuando prevalece un sentimiento de igualdad social, «es menos la fuerza de un razonamiento que la autoridad de un hombre lo que produce grandes y rápidas mutaciones de las opiniones».

La opinión pública sostenida en la Gran Mentira solamente se desplomará, y mudará en opinión democrática, por la evidencia de los hechos derivados de la acción política: bien sea de la acción infiel de los gobernantes a su propia mentira, como ha sucedido en Italia y está ocurriendo ya en España; o bien sea de una acción consciente de los

gobernados dirigida a deslegitimar el régimen que está desintegrando la conciencia nacional a la vez que la moralidad social y pública.

El imperio de la Gran Mentira no es el de la comedia humana que se desarrolla en el gran teatro del mundo, como creen los que se amparan en la condición pasional del hombre para no buscar las causas racionales y específicas, perfectamente suprimibles, de los crímenes por razón de Estado o de la corrupción por razón de partido. La mentira política y la mentira mundana no tienen la misma lógica ni la misma consistencia. Aquélla responde a la necesidad de dar razones objetivas a las ambiciones de poder sin causa. Mientras que razones subjetivas del afán de distinción alimentan de hechos y argumentos falaces a la feria de las vanidades mundanas.

La cuestión decisiva está en cómo adelantar ese momento de la verdad que acabe con el imperio político de la mentira. Porque el problema de los fines deja enteramente abierta la cuestión del camino para alcanzarlos, y en el modo de recorrerlo se compromete toda la lealtad que podamos esperar del objetivo perseguido con relación al medio empleado. La coherencia de esta regla de la acción política no tiene excepciones. «El ingenio para obrar viene de obrar» (Emerson).

A la dictadura se llega de modo y con medios dictatoriales, o sea, mediante la fuerza. A la oligocracia, de modo y con medios oligárquicos, o sea, mediante el consenso en el engaño y en el íntimo reparto. A la democracia sólo se llega de modo y con medios democráticos, o sea, mediante la publicidad de la verdad y la práctica de la libertad política.

Las formas concretas de impedir la libertad política de los ciudadanos son tan ricas y variadas como las que revisten de luces ilusas al engaño moral y de armaduras modernas a la fuerza bruta. Mientras que sólo hay una forma conocida de procurar y retener la libertad política: su ejercicio. No existe una técnica de golpe de Estado para implantar la democracia a la fuerza, ni un ardid de conjurados para meterla de contrabando, como caballo de vientre abultado, en la ciudad amurallada de los partidos. La libertad política ha sido fruto exquisito de la rebelión civil.

La dificultad que presenta el análisis científico de los medios o modos de conquistar la democracia está en que la ciencia retrocede espantada ante el intento de formular una estrategia para transformar un régimen de poder en otro, sin tener a mano una experiencia de la que derivar la teoría.

Por eso predomina la creencia de que la política, concebida como acción, sólo puede ser un arte. Pero no parece congruente que sea intelectualmente admisible proponer un cambio de régimen o una simple reforma constitucional, contra la voluntad del poder establecido,

y que no lo sea establecer con rigor científico los modos y los medios concretos para conseguirlo.

Porque, en el fondo, no hay diferencia de método entre cursar invitaciones razonadas a ciertos sectores del liderazgo social para que cambien, por su propio interés, el régimen de gobierno, que es la finalidad de la teoría política, y pedir votos a los electores para cambiar la acción de gobierno, que es el objetivo de un partido de oposición. En ambos casos, se están aplicando reglas más o menos científicas para convencer a la opinión de que los medios son adecuados a los fines perseguidos.

El problema no está, pues, en la licitud intelectual de una reflexión sobre la clase de acción que se necesita para cambiar la actual oligarquía por una democracia, sino en la dificultad de trasladar la idea democrática desde la opinión pública a la dirección laocrática de la acción constituyente. Dificultad que se allana con la propensión a la democracia en las sociedades europeas que están padeciendo una crisis cultural cuyo sentido ignoran.

Para comprender la naturaleza de la crisis y la propensión que produce la pasión por la seguridad debemos compararla con la que padeció el mundo industrial durante los años treinta. Se sabe que la propensión al fascismo o al comunismo fue resultado de la inseguridad creada en todos los sectores sociales por el fracaso del principio liberal en el mercado. De aquella crisis surgió triunfante el principio contrario, esto es, la regulación del mercado por el Estado. Hoy asistimos a un fenómeno parecido de inseguridad cultural, pero producido por causas inversas a las de los años treinta. Lo prueba la impotencia de las masas contra las reformas del Estado de bienestar exigidas por la UME.

El hundimiento del neoparlamentarismo y la quiebra de los valores que lo sostuvieron durante la guerra fría están relacionados con la retirada progresiva de la intervención estatal en el mercado, que el neoliberalismo monetarista ha acelerado al desaparecer el miedo al comunismo. Para no confesar la impotencia del Estado de partidos, sus defensores nos decían antes que debíamos aprender a convivir con los efectos de la crisis, es decir, con un alto nivel de paro en la economía y con un alto índice de abstención en la política. Con el mismo cinismo nos dicen ahora que debemos aceptar, como precio de la libertad, un alto grado de corrupción. En estas condiciones y con unos sindicatos dirigidos por hombres de la antigua mentalidad, no extraña que el protagonismo político haya abandonado a los partidos, en favor de los órganos estatales y los sectores sociales directamente afectados por la corrupción de la clase gobernante y la especulación de los poderosos. Me refiero, claro está, a los jueces y a la tecnoburocracia de los bancos

centrales, dentro del Estado, y a los profesionales de la información y del derecho, fuera de él.

Además de la independencia de la prensa frente al gobierno y los partidos, aquí nos encontramos con los primeros síntomas de la nueva propensión a la democracia en corporaciones estatales que siempre se habían distinguido por su subordinación a la razón de Estado y al principio de autoridad. Tres tipos de autoridad, la judicial, la monetaria y la informativa, están ya tratando de adquirir autonomía o independencia, marcando su personalidad diferenciada frente al poder ejecutivo del Estado.

Comienza a establecerse en el mundo moderno la distinción entre autoridad y poder que caracterizó al mundo clásico. Los momentos estelares de la Humanidad se han producido cuando el poder de la autoridad (*potentia cum auctoritas*) ha superado a la autoridad del poder (*potentia sine auctoritate*).

Hay nueva propensión a la democracia en los síntomas de autoridad moral que manifiestan contra la corrupción y la especulación monetaria ciertos sectores de la magistratura y de la prensa.

Pero nadie puede pensar con sensatez que un sistema en clara descomposición, como está sucediendo en todas partes con la partitocracia, dará paso sin resistencia a un orden político democrático, con la sola difusión de la teoría y los fundamentos doctrinales de la libertad política, como si esta música saliera de las trompetas de Jericó. Del mismo modo que la acción sin ideales conduce al oportunismo y las palabras sin pensamiento a la degeneración, la teoría sin práctica lleva a la impotencia. La cuestión está en si ha llegado el momento de la acción o si hace falta esperar que maduren más las condiciones que la hagan históricamente necesaria, cuando se haya descendido a los infiernos del crimen y la corrupción. Los pueblos necesitan recibir, para instruirse y conocer su interés, lecciones más severas que las soportables por los individuos.

Las opiniones «realistas» planean sobre los intereses a la vista, como los buitres sobre la putrefacción a distancia. La idea democrática no será de curso legal hasta que el penúltimo despojo del Estado sea digerido en el último festín oligarca.

El desplome de la partitocracia en Italia no fue debido a una acción concertada de los demócratas, sino a la imposibilidad de hacer justicia contra la corrupción sin modificar las reglas del juego político. Y en la crisis que se avecina en España no se podrá evitar que los medios de comunicación, para salvar sus intereses y no hundirse con la partitocracia, tengan que revelar la verdad de hechos y acontecimientos cuya difusión inhabilitará para la vida pública a las falsas ideas y a los falsos personajes de la transición. En las variadas clases de corrupción

que gravan la vida española se pueden seguir las huellas hasta un punto no ideal, al que conducen todos los pasos del análisis. «Los vicios pequeños se ven a través de los andrajos, pero la púrpura y el armiño lo ocultan todo» (Shakespeare, *El rey Lear*).

Lo ocultan a la vista, pero no al olfato, que percibe el hedor de la putrefacción. Y lo peor es que, una vez desprendido el primer tufo, la autoridad se descarga de su preocupación por la estima pública y se entrega con altanera inconsciencia a la embriaguez del poder. La inmoralidad ha de ser sostenida por la inmoralidad. Y un pueblo que pierde en la transición política sus recuerdos morales y los ejemplos de lealtad, no es capaz de encontrar en su memoria colectiva otros antecedentes que los del despotismo y la corrupción. La conciencia ensangrentada se lava con sangre. «Tendréis, señor, que correr de crimen en crimen, sostener vuestros rigores con otras crueldades, y lavar en la sangre vuestros brazos ensangrentados» (Racine, *Britannicus*).

Los errores morales de la autoridad, aun sin ser producto de la perversión, no son de efectos tan limitados como los cometidos por individuos perversos. Aquéllos actúan con una fuerza de represión sin cerebro, siempre dispuesta a extremar su celo en la aplicación de sus terribles métodos. Y desde el punto de vista social, «¿qué fuerza les queda a las costumbres de un pueblo -se preguntaba Tocqueville-, donde todos los actos de tiranía tienen ya un precedente o todos los crímenes pueden apoyarse sobre un ejemplo?».

Pasar la página de la perversión política, hacer borrón y cuenta nueva de las fechorías del poder, poner la mirada en el futuro, procurando la impunidad de los asesinatos y robos del gobierno pasado, esa es la mejor manera de asegurar la intranquilidad pública y la comisión de delitos futuros por el gobierno presente. Halos de sangre y de oro coronan a los nuevos gobiernos en el camino hacia el cadalso de los anteriores.

La traición de la clase gobernante a su propio enunciado, su mentira sustantiva, coloca a la opinión pública ante el Estado de partidos como a Troilo ante la infiel Cressida: «¡Locura de la lógica que puede defender el pro y el contra de una misma causa! Autoridad equívoca que permite a la razón rebelarse sin perderse y al error abrirse paso sin rebelión de la razón. ¿Es y no es Cressida?» ¿Es y no es democracia? Las evidencias resuelven. ¡Cressida era una puta y esto no es una democracia!

III

EL ESCOLLO

DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Los acontecimientos de aquel famoso 14 de julio de 1789 dejaron sin aliento al espíritu gótico del absolutismo y a la opinión ilustrada de la Asamblea Nacional. A pesar de lo mucho que se ha investigado sobre la Revolución francesa, el fenómeno todavía es materia virgen, en aspectos esenciales, para la restauración no ideológica del sentido político de aquellos acontecimientos. Pues no es verdad, como repite el tópico, que la democracia política fuese el objetivo o el resultado de la Revolución, ni tampoco una idea que germinara en la opinión de sus actores o en la de su época.

Para no caer en el riesgo de aplicar conceptos actuales a hechos históricos que siguen vivos en el espíritu original de nuestras instituciones, enfocaré el tema del nacimiento y evolución de la opinión pública sobre la Revolución desde la visión política. Así podrá entenderse la relación ideológica que enlaza las opiniones sobre el pasado a los intereses inmediatos del poder actual, para ocultar el hecho de que en aquella gran Revolución no se conquistó ni se descubrió la democracia política. Forma moderna de gobierno que no llegó a ser concebida por la opinión pública naciente, precisamente, entonces.

Con los materiales extraídos de las ruinas espectaculares de la Revolución francesa, con la experiencia de esa historia abreviada del mundo que fue la Revolución, solamente es posible construir la tesis de que no hay opinión pública autónoma, como concepto distinto de la opinión institucional y del espíritu público, si no concurren para producirla una abundante libertad de expresión en la sociedad civil y una suficiente libertad de pensamiento en la sociedad política.

Cuando faltan estos presupuestos o alguno de ellos, cuando la libertad de expresión sólo está tolerada dentro del marco de pensamiento fijado por el consenso político, entonces podrá existir en el mejor de los casos espíritu público, incluso voz pública, pero nunca una verdadera o auténtica opinión pública. Esta es, al menos, la lección que nos brinda la historia de las opiniones dominantes en la Revolución francesa, según fuera el estado progresista, innovador o reaccionario de las tres fases que conoció aquel cúmulo extraordinario de acontecimientos que asombraron y emocionaron al mundo.

Desde la perspectiva de la lucha por el poder político, es fácil discernir tres momentos diferenciados en los acontecimientos que definieron de forma contradictoria a la Revolución. En cada uno de ellos, la opinión

pública constituyó un fenómeno social con características propias, que jugó un papel histórico diferente.

El momento ilustrado y reformista de la opinión perdura desde la Asamblea de Notables de 1787, cuyo fracaso motivó la convocatoria de los Estados Generales, hasta la huida del rey a Varennes el 21 de junio de 1791. El momento popular y revolucionario dura desde el Decreto de la Asamblea de 15 de julio de 1791, dictaminando que el rey había sido secuestrado, hasta la conspiración reaccionaria del 9 de Termidor de 1794 contra el Terror. El momento elitista y liberal madura desde la caída de Robespierre hasta el golpe de Estado napoleónico de 18 de Brumario de 1799.

Tal vez extrañe que en esta visión trifásica de los hechos de la Revolución no sea muy significativa la célebre jornada del 14 de julio de 1789. Pero la realidad de lo acontecido aquel día no permite darle mayor importancia que la de un mito conscientemente elaborado -por el miedo común del rey, de la Corte y la Asamblea Nacional al pueblo- para impedir y conjurar la Revolución con la consagración en Notre-Dame de un absurdo y sangriento esperpento callejero, escenificado por una pequeña turba de marginados, sin finalidad ni dirección política. De este modo mitológico, el rey, la Asamblea Nacional, la Iglesia y la Ilustración hicieron suyo un crimen popular ajeno por completo a la diputación de Versalles y al comité de electores de París. Y la Revolución francesa pudo entronizarse en la opinión pública mundial tres años antes de que realmente ocurriera.

El mito de la toma de la Bastilla, a pesar de su falsedad o de su inocuidad política, engendró al instante una opinión pública, irracional y emotiva, que determinó la renuncia a los derechos feudales por la aristocracia, tras el Gran Miedo de comienzos del estío del 89, y la coalición de las monarquías europeas contra Francia. Estas consecuencias hubieran sido imposibles si antes de la toma de la Bastilla no existiera ya una opinión pública reformista, racional e ilustrada, contraria a los privilegios del orden feudal y al absolutismo de las monarquías.

El predominio de opiniones públicas fundadas en la razón o en la emoción depende de la naturaleza del momento histórico. Si éste es progresista, las ideas de la razón preceden a los hechos, y éstos las hacen emocionales. Así sucedió en la fase reformista de la Revolución. En cambio, en los momentos innovadores, las emociones entrañan los acontecimientos, y éstos las racionalizan. Así ocurrió en la fase revolucionaria. Si el momento es de orden reaccionario, el miedo produce el acontecimiento y el consenso sustituye a la razón. Así fue la fase termidoriana y liberal.

La tensión entre razón y emoción se traduce en el carácter de la opinión pública. El momento reformista estuvo dominado por una opinión pública que expresaba los dictados de la razón universal sobre asuntos de interés político. El momento revolucionario sustituyó la opinión pública por el espíritu público, que ya no era expresión de la razón universal, sino de la voluntad general.

El momento reaccionario, que produjo las ideas liberales de lo que hoy se llama modernidad, hizo renacer a la opinión pública para expresar la ideología de la separación entre el orden político, dictado por la ambición de poder, y el orden privado, dictado por el goce de las libertades y de los derechos civiles.

El hecho de que la opinión pública del período termidoriano, ese lustro que siguió a la dictadura de Robespierre y precedió a la de Napoleón, estuviera imbuida por el deseo de hacer regresar la República a los ideales reformistas y liberales de la Monarquía del 89, permite analizar esta evolución de la opinión pública a través de una sola línea de pensamiento.

Esta línea conduce desde la razón científica de la Ilustración, representada por la presencia activa en la Revolución del gran filósofo matemático Condorcet, hasta la razón hedonista del liberalismo francés, representada por el escritor termidoriano Benjamín Constant. Al primero debemos la fundación de la opinión pública democrática, entendida como probabilidad de verdad del criterio de la mayoría. Al segundo, la opinión pública liberal, como producto de la libertad civil y hedonista de los modernos.

Pero, contra lo que se cree vulgarmente, la Revolución no fue el fruto de la Ilustración, ni este fenómeno cultural fue la obra exclusiva de los grandes filósofos. La opinión pública emanada de la Alta Ilustración, la formada en las ideas de Montesquieu, Mably, Raynal y los enciclopedistas, apenas influyó en los eventos revolucionarios, ni dio sentido a los acontecimientos.

Por otra parte, la opinión pública que surge de la Ilustración no es un fenómeno cultural unitario que recibe la sociedad desde el púlpito de los grandes escritores. Éstos establecen un marco de pensamiento renovador y reformista del Antiguo Régimen, que da lugar al nacimiento de la opinión pública entre los sectores más cultivados de la aristocracia, de la toga y de la burguesía. La idea matriz que aglutina a los ilustrados es la regeneración de la nación. Pero se olvida que, junto a los grandes escritores, la Ilustración produce una literatura panfletaria y marginal, escandalosa y clandestina, que socava los cimientos populares del feudalismo, de la Corte y de los privilegios eclesiásticos. La brillantez y la fama de los científicos y filósofos de la Alta Ilustración hizo creer a los propios revolucionarios, forzados a comprender

racionalmente los acontecimientos, que éstos estaban realizando las ideas de las Luces, y que ellos eran protagonistas de la razón ilustrada. No se dieron cuenta de que los forjadores de los hechos productores de la opinión pública revolucionaria, desde la toma de la Bastilla hasta la Conjuración de los Iguales, y desde la marcha de las mujeres a Versalles hasta la jornada republicana del 10 de agosto, fueron los marginados de la Alta Ilustración, los proscritos de la Enciclopedia y de la Academia.

La Baja Ilustración proporcionó una leva de grandes talentos revolucionarios a la Comuna de París y a la Convención, entre los que figuran nombres tan reveladores de la novedad creadora del fenómeno revolucionario como los de Danton, Brissot, Marat, Hébert, Fabre d'Eglantine o Collot d'Herbois. La Alta Ilustración formó la mentalidad timorata, confiada y reformista de la Asamblea Nacional y Constituyente. La opinión pública de la Baja Ilustración forjó la mentalidad audaz, suspicaz y revolucionaria de la Comuna, de la Convención y de las secciones asamblearias de distrito.

Aunque la diputación bretona tuvo la mayor determinación política en la fase reformista, lo cierto es que desde junio del 89 comenzó ya la incompreensión de la Asamblea, dominada por una opinión pública abstracta y racional, respecto a las necesidades prácticas cuya solución reclamaba el comité de electores de París, instalado en la Comuna del Antiguo Régimen, y en el que se encontraban hombres tan significativos como Danton.

Lo ocurrido unos días antes del 14 de julio bastará para mostrar el distanciamiento de la opinión ilustrada frente a la realidad. Los parisinos estaban aterrados ante la noticia de que el rey había ordenado la marcha del ejército sobre París. El comité de electores envió una delegación a Versalles para que la Asamblea Nacional autorizara la entrega de armas a una guardia burguesa. La Asamblea rechazó la petición porque su objetivo estaba en el poder legislativo y no en los asuntos del poder ejecutivo.

Esta irrealidad de la razón ilustrada hizo posible los gratuitos asesinatos y los desfiles sanguinarios del 14 de julio, que tanto hirieron la sensibilidad de los futuros revolucionarios Saint-Just y Babeuf. El 14 de julio marca la primera impostura de la razón ilustrada como fuente de la opinión, y el comienzo de la opinión del público espectador. La toma de la Bastilla trasciende al mundo como símbolo de una Revolución que no ha tenido lugar. Pero lo revolucionario, como lo percibió Kant, no fue el hecho en sí, sino el estupor entusiasta que produjo en el público que no había intervenido en el acontecimiento.

El 14 de julio cambió por completo el sentido de la opinión pública, que dejó de ser un juicio de cognición sobre la verdad científica o moral del

mundo político, para convertirse en un espontáneo tribunal que juzgaba, por el entusiasmo o el rechazo de los espectadores, la razón de progreso y de humanidad en los acontecimientos políticos.

Lo que importa conocer a partir del 14 de julio no es tanto el estado y la influencia de la opinión en los acontecimientos, de la que los periodistas y las sociedades populares dan el tono diario, sino la evolución de la opinión pública sobre el hecho mismo de la Revolución.

La filosofía política de la Ilustración, preocupada por el restablecimiento de los derechos naturales del individuo y la regeneración de la nación, no podía siquiera concebir que la palabra y el concepto de Revolución pudiera significar otra cosa que un retorno al punto virginal, donde la historia se desvió de la evolución natural y del progreso hacia la civilización.

Incluso Mably, que en 1750 preconizó la futura Revolución como la voluntad de una nación ansiosa de recobrar sus antiguos derechos, no pudo desprenderse del sentido astronómico que tiene la idea de retorno al punto de origen, la idea de regeneración nacional, de restauración de lo natural. Se tardó en comprender que la historia no produce restauraciones y que éstas, debido al cambio de las ideas, como lo expresó bien Chateaubriand, sólo tienen lugar en las cabezas de los hombres.

El debate sobre la duración de las revoluciones y el papel que juega en ellas la necesidad histórica de las mismas o su dependencia de la libre voluntad de los actores nos da una de las claves para entender que la Revolución devorase a las criaturas que quisieron detenerla antes de que hubiese agotado sus energías y desplegado sus virtualidades.

Porque no se puede olvidar que todos los líderes de la opinión, salvo Marat, Hébert y Saint-Just, quisieron detener en algún momento la Revolución, más bien por temor al siguiente salto que por creer que se hubiera agotado con su último sobresalto.

Pero Barnave -que nos legó desde la prisión una breve pero maravillosa interpretación de la Revolución que anticipa la de Marx- no comprendió que la huida del rey a Varennes, y la mentira que él mismo hizo decir a la Constituyente, decretando que había sido secuestrado, dieron el pistoletazo de salida a la verdadera carrera de la Revolución: la del pueblo contra sus representantes políticos. Barnave quiso acabar la revolución de los abogados reformistas con una mentira parlamentaria. Pero este engaño al sentido común encendió la mecha de la revolución republicana.

Quien sí comprendió el verdadero alcance de la huida del rey y de la mentira de la Asamblea mejor que todos los historiadores de la Revolución, a excepción tal vez del socialista Jaurès, fue el hombre símbolo de la Ilustración, Condorcet. La fecha que marca la ruptura con las ideas reformistas de la Ilustración y con el Siglo de las Luces, la

fecha que inaugura la modernidad con la introducción de la libertad de pensamiento, y no sólo la de expresión, en la formación de la opinión pública, no es la del 14 de julio del 89, sino la de 15 de julio del 91. Condorcet se vuelve republicano y el único predemócrata de la Revolución.

Tres días antes del mentiroso decreto de la Asamblea sobre el rapto del rey, Condorcet lee en el Círculo Social una declaración a favor de la República, negando que fuera necesario un rey para la conservación de la libertad. Pero 290 diputados denuncian la suspensión de las funciones reales como un peligroso íterin republicano que sería manipulado por un partido de «políticos y anarquistas» presidido por La Fayette. Aunque éste se declaró entonces calumniado, confesó luego en sus *Memorias* que, en efecto, la República había sido propuesta como realidad inmediata, en casa de su amigo La Rochefoucauld, por Dupont de Nemours.

Antes de la huida del rey a Varennes no existía opinión que mereciera el nombre de republicana, salvo la de François Robert, del Club de los Cordeliers, que estaba considerado como el jefe de la facción republicana desde que publicó en diciembre de 1790 su *Republicanismo adaptado a Francia*. Incluso en los días que siguen a la huida del rey, los que serán luego famosos jacobinos rivalizan en protestas de hostilidad al espíritu de la República (Saint-Just) y al republicanismo de un gobierno donde reinen los facciosos (Robespierre). No es la huida del rey a Varennes, sino el Decreto de la Asamblea declarando con cínica falsedad que ha sido raptado, lo que provoca el nacimiento de una opinión pública autónoma y republicana.

En ese día aciago, ya no se trata de un hecho incontrolado y gratuito como el de la toma de la Bastilla, ni de una reacción instintiva de los campesinos al Gran Miedo de una conspiración de la aristocracia, como la que condujo a la renuncia de los derechos feudales en la mágica noche del 4 de agosto del 89. Tampoco se trata de un levantamiento popular en apoyo de los decretos estancados en Versalles por la malevolencia de la Corte, como la marcha de las mujeres del 5 y 6 de octubre del 89.

Lo verdaderamente nuevo, el acontecimiento original que cambia por completo el signo de los tiempos y anticipa la configuración del mundo actual, ya no es un hecho ajeno a la voluntad de los dirigentes políticos, como pudo ser la huida del rey a Varennes, sino un acto deliberado de la gran mayoría de la Asamblea Constituyente, que decide mentir al pueblo y a la historia, por razones de Estado, contra toda la evidencia contraria y contra el sentido común, decretando que el rey había sido secuestrado.

Es imposible comprender la Revolución francesa y la aparición de la opinión pública como fenómeno estrictamente político, derivado de la libertad de pensamiento y de expresión, sin colocar en la mentira del 15 de julio el epicentro de las ondas revolucionarias que conducirán a la escisión del Club de los Jacobinos, al 10 de agosto republicano, al procesamiento y ejecución de Luis XVI, a la liquidación de girondinos, hebertistas y dantonistas, y a la dictadura del Terror del Comité de Salud Pública.

Por de pronto, dos días después de la mentira oficial, La Fayette fusiló en el Campo de Marte a pacíficos ciudadanos que estaban firmando una petición para que la Asamblea destituyera al rey y proclamara la Regencia o la República. La fosa abierta de este modo sangriento entre el pueblo y la Asamblea dio un nuevo giro a la Revolución.

La opinión popular se independizó de la opinión pública. Y ésta rompió el consenso ilustrado de la unanimidad constituyente. Al consagrar los brutales crímenes del 14 de julio del 89, y los que le siguieron, la opinión ilustrada de la Asamblea se prostituyó. ¿Es que su sangre era tan pura?, dirá el ilustrado Barnave. Pero al decretar la mentira del 15 de julio del 91, la Ilustración se suicidó. Frente a cuestiones abstractas y universales, como los derechos humanos, pudo mantenerse el consenso de la razón. Pero tan pronto como se pasó a la organización del poder, el consenso ilustrado, que ya había intentado detener la Revolución con el veto ilimitado del rey y el bicameralismo en el 89, se rompió definitivamente en julio del 91.

Este segundo intento de parar la Revolución, por temor a que el siguiente paso atentase a la propiedad, lo emprendió la gran mayoría de la Asamblea que aprobó el mentiroso Decreto de 15 de julio del 91, bajo la consigna de Constitución y Ley. Aquí está la primera piedra del fetichismo de la ley como fundamento de la opinión institucional, contra la verdad de los hechos como base objetiva de la opinión pública. Para la opinión legal, el rey había sido secuestrado. Para la opinión legítima, había huido. La minoría dirigida por Robespierre y Pétion buscó en la opinión pública, entendida ya como opinión del público, el triunfo de la legitimidad sobre la legalidad.

En realidad, la Revolución comienza con el descubrimiento del valor político de la legitimidad de la opinión pública, frente a la legalidad de la opinión institucional. El Club de los Jacobinos dejó de ser una sociedad de amigos de la Constitución, preparatoria de los trabajos de la Asamblea, y se convirtió en una sociedad de amigos de la libertad para denunciar ante el tribunal de la opinión pública los atentados institucionales contra los ciudadanos.

Seguros de su fuerza, los legalistas, cuatro quintas partes del Club de los Jacobinos, lo abandonaron y fundaron el Club de los Feuillants. El

triumvirato dominante, Barnave-Duport-Lameth, acusó a la disidencia jacobina de haber roto, con sus críticas al mentiroso Decreto, el pacto constituyente de la opinión pública, por el que los miembros del club se obligaron a no expresar opiniones contrarias a las decisiones de la Asamblea.

Este pacto contra la libertad de pensamiento y de expresión había logrado mantener la ficción de un consenso constitucional en la opinión pública. Pero la minoría que se quedó con la sede social y con la marca del Club de los Jacobinos, al defender la libertad de opinión frente a las leyes y decisiones de la Asamblea, fundó la moderna opinión pública contra el consenso institucional. Lo que sucedió en el verano del 91, tras la Gran Mentira del 15 de julio, es tan decisivo para nuestras ideas sobre el consenso y la opinión pública que merece ser recordado.

El 16 de julio se unen, en los Feuillants, la masa jacobina que sigue a los triunviros, el grupo de Le Chapelier y los amigos de La Fayette, con el fin de mantener puntualmente la Constitución. El mismo día, el Club de los Cordeliers, inspirado por Danton y Hébert, organiza la recogida de firmas para pedir la destitución del rey.

El día 17, La Fayette, al mando de la Guardia Nacional, fusila a los que estaban firmando la petición en el Campo de Marte. El mismo día, los Feuillants dirigen una circular a las sociedades filiales de los jacobinos pidiendo su adhesión y la ruptura con la minoría que se ha levantado contra un Decreto de la Asamblea.

El día 18, Robespierre proclama, en otra circular, la lealtad de los jacobinos no a la legalidad de la Constitución, sino a la legitimidad de unos principios propios a fundar una Constitución.

El día 14 de septiembre, Luis XVI jura ante la Asamblea «emplear todo el poder que le es delegado para hacer ejecutar y mantener la Constitución». El 28 de septiembre, Brissot, el futuro líder de la Gironda, que se había quedado con Robespierre, hizo un discurso defendiendo el derecho de los clubes a denunciar las malas leyes, y a someter la conducta de los funcionarios al juicio del tribunal de la opinión pública.

Por fin, el 29 de septiembre, el famoso Decreto Le Chapelier, tan incomprendido por el marxismo, prohibió las sociedades políticas y sindicales para que entre el Estado y los ciudadanos no pudiera interponerse ningún cuerpo intermedio. Durante la noche de ese día crucial, Robespierre declaró la nulidad de toda tentativa legal contra los clubes de opinión.

En el mes de septiembre los jacobinos, que se habían aliado con dieciséis sociedades parisinas favorables a la República, hacen suyo el artículo del reglamento de los Cordeliers, que ordenaba denunciar al

tribunal de la opinión pública los abusos de los diferentes poderes, y cualquier especie de atentado o violación a los derechos del hombre.

Y para que ese nuevo tribunal no fuera una instancia retórica, el club de la Rue Saint Honoré decidió, el 12 de octubre, abrir las puertas de los jacobinos al público espectador. A los dos meses de la escisión de los Feuillants, los jacobinos habían logrado el favor de una nueva opinión pública popular. Había nacido el jacobinismo como opinión pública organizada por el genio táctico y administrativo de Robespierre, que sin embargo no se pronunció por la República antes del 10 de agosto, como hicieron Danton, Marat y Condorcet.

Durante los dos años escasos que transcurren desde el Decreto de la mentira oficial hasta la cobarde entrega de los girondinos a la venganza popular de la Comuna, tuvo lugar el debate sobre la libertad. Pero los episodios de las masacres de septiembre del 92 en las prisiones de París, el proceso y ejecución de Luis XVI, y la traición del general Dumouriez en abril del 93, alteraron la evolución de la opinión pública.

Fueron estos hechos dramáticos, y no la confrontación política de las ideas, los que determinaron el descarte del proyecto constitucional de predemocracia política, que redactó Condorcet en la primavera del 93, en nombre de los girondinos, y el triunfo de la embrionaria democracia social que aprobó la Convención dominada por la Montaña de Robespierre, Danton y Marat.

La suspensión de la entrada en vigor de la Constitución del 93 no fue un hecho aleatorio producido por las circunstancias del momento contra la voluntad de la dirección jacobina. Era la idea de Revolución la que se ponía a sí misma en juego con el respeto a la legalidad de las libertades públicas constitucionales y de los derechos civiles.

Condorcet había resuelto la incompatibilidad de la Revolución con la Constitución, admitiendo la inevitabilidad de una ilegalidad provisional. Pero esta provisionalidad tenía que convertirse en definitiva desde que la Revolución dejó de ser, con Saint-Just y Robespierre, un simple cambio externo en la forma de existencia colectiva de la nación, para significar la transformación de las conciencias individuales desde el egoísmo hacia la virtud.

El debate entre Condorcet y Robespierre sobre la posibilidad o imposibilidad de institucionalizar el derecho a la insurrección quedó ampliamente rebasado con la introducción por Saint-Just de un nuevo concepto moral de la virtud revolucionaria. La Revolución exigía una obra siempre inacabada de perfección moral para transitar hasta un hombre nuevo, desde la conciencia individual a la ciudadana.

Ninguna ley positiva, ninguna Constitución podía regular esta necesidad de salvación nacional, de salud pública, por medio de la virtud privada. La dictadura incorruptible del Terror moral, el gobierno de la violencia

revolucionaria era la alternativa única a la Constitución. La libertad de opinión era un atentado al espíritu público revolucionario. La libertad de asociación, una traición «faccionaria» de las ambiciones de poder. La ruptura jacobina con los ideales del 89 no podía ser más evidente.

Bajo este espíritu público, sin opinión pública, se hizo posible el gran drama de la Revolución: la claudicación de la Convención ante la Comuna y la liquidación de la Gironda el 2 de junio del 93. La sangre de los girondinos marcó el final de las esperanzas democráticas que la Revolución llevaba inconscientemente en sus entrañas, y el comienzo del mito democrático del Terror. El mito de una democracia social, cuya realización exigía el sacrificio de la libertad y de la legalidad a la igualdad.

Saint-Just lo expresó sin ambages a la Convención cuatro meses después: «La Constitución devendría garantía de los atentados contra la libertad, porque carecería de la violencia necesaria para reprimirlos. Es imposible que las leyes revolucionarias sean ejecutadas si el gobierno no es constituido revolucionariamente.» La arbitrariedad del poder monárquico, que los constituyentes del 89 quisieron suprimir, retornó al escenario de la Revolución con la arbitrariedad de la dictadura jacobina. Cuando Saint-Just dijo que «todo debe ser permitido a los que van en la dirección de la Revolución», la guillotina reemplazó a la ley como instrumento revolucionario.

Pero ni los acontecimientos revolucionarios ni los testimonios o memorias de sus actores crearon el mito que une la democracia en Europa a la Revolución francesa. Fueron los historiadores de la Revolución los que originaron esa leyenda para dar fundamento y credibilidad a la oposición liberal en la segunda fase de la Restauración; a la oposición socialista en la última fase de la Monarquía constitucional orleanista; y a la oposición republicana en el momento reformista del II Imperio.

Solamente el sansimoniano católico Buchez, los filósofos de la historia Tocqueville y Quinet y el contrarrevolucionario Taine se propusieron explicar la Revolución francesa sin la pretensión de influir directamente en la acción política de su tiempo. En el resto de la historiografía francesa se pueden seguir paso a paso las reconstrucciones ideológicas que hacen de la Revolución sus historiadores, para formar una opinión pública propicia a las causas de oposición política que dieron origen, respectivamente, a la Monarquía constitucional, de carácter liberal (Benjamín Constant, Guizot, Thiers, Mignet); a la II República, de orientación socialista (Michelet, Lamartine, Louis Blanc); a la III República, de corte radical (Aulard); y al movimiento clasista que cristalizó en el Frente Popular (Jaurès, Mathiez, Lefebvre).

El infundio de la traición de la Gironda, la leyenda izquierdista de la Montaña, el mito de los *sans-culottes*, la ocultación del origen del Directorio y del Estado liberal en la corrupción de las costumbres, junto a la inclinación reaccionaria a explicar los acontecimientos por medio de conspiraciones, configuraron la opinión sobre la Revolución hasta la última guerra mundial. Y todavía padecemos los efectos antidemocráticos que esas leyendas han producido en las actuales instituciones políticas, con la consagración de la idea parlamentaria y del Estado de partidos como formas de expresión revolucionaria de la democracia.

Pero lo más triste en las opiniones sobre la Revolución ha sido la ceguera del pensamiento europeo, al que Hannah Arendt reprochó no haber tenido en cuenta la democracia americana. Mi reproche es aún más grave: no haber comprendido la causa del estrepitoso fracaso del parlamentarismo continental, y no distinguir entre democracia política, cuyo primer esbozo de separación de poderes está en la Constitución girondina de Condorcet, y democracia social, sin separación de poderes, cuyo primer diseño está, mejor que en la Constitución de Robespierre, en las medidas económicas del gobierno revolucionario.

Es natural que la izquierda socialista buscara sus antecedentes en un régimen de Terror como el jacobino del 93-94, que antepuso la igualdad a la libertad. También es natural que el marxismo nos haya obligado a distinguir entre libertades formales y libertades reales. Pero no lo es que nadie se haya preocupado en doscientos años de separar el concepto de democracia política, como reglas de juego institucional para garantizar la permanencia de la libertad política, y el concepto de democracia social, como pauta de justicia inspirada en la igualdad para hacer reales, con medidas de gobierno, las libertades formales.

Para legitimar a la Revolución en la democracia se ha llegado a falsear incluso la historia universal. En las dos décadas que siguieron a la victoria de Estados Unidos en la guerra mundial, se elaboró una nueva historia de la «revolución atlántica» con la finalidad de encuadrar las revoluciones europeas y americana de finales del XVIII y comienzos del XIX en una sola «revolución democrática».

Pero esta grosería «tocquevilliana» no podía prosperar. No sólo por la divergencia evidente en las causas que determinaron aquellos movimientos revolucionarios, sino sobre todo por los distintos resultados institucionales que se alcanzaron, a uno y otro lado del Atlántico, respecto de la libertad política.

Algunos revolucionarios como Paine y La Fayette creyeron ver en la Revolución francesa una continuación de la norteamericana. Y este último, embalado por su fama de héroe de dos mundos, llegó a proponer la separación de poderes de la Constitución federal. Pero sus

voces no podían ser escuchadas en el sonoro auditorio de una revolución que sólo se proponía limitar la «absoltez» de la Monarquía, retirándole el poder legislativo para dárselo a los representantes de la nación.

Nadie lo ha visto mejor que Hannah Arendt en su ensayo *Sobre la Revolución* (1963). A diferencia de los rebeldes americanos que, para ser independientes, debían de procurarse el poder político, los revolucionarios franceses se basaron en la reivindicación de los derechos naturales del hombre. Y una reivindicación de algo que se supone anterior al Estado no tiene carácter político. Dieron al pueblo, a sus representantes, el dominio de la ley, pero no el del gobierno. Por eso no fue democrática la Revolución francesa, ni conquistó la libertad política.

Y por lo que se refiere a los otros movimientos revolucionarios en Europa he aquí lo que nos dice en 1983 el estudio de Blanning sobre los años de 1792 a 1802: «Lo que es descrito por la escuela atlantista como una gran revolución democrática, fue en realidad nada más que la expansión militar de la República francesa.»

Y cuando en el verano del 94 la reacción antiterrorista envió a la guillotina a Robespierre, Saint-Just y Couthon, la libertad que reclamó contra la intervención del Estado en la economía ya no fue la libertad política deseada por Condorcet, Miranda y la Gironda, sino la libertad civil de los reformistas del 89.

La Constitución liberal y reaccionaria del 95, la de los hombres del Directorio de Barras, que presentó Boisy d'Anglas, puso el acento sobre los deberes del ciudadano para frenar la conciencia política en la opinión pública. A cambio de reconocer las libertades civiles, esta Constitución organizó de tal manera los poderes del Estado que la libertad política, convertida en oligopolio de los que se llamó «perpetuos», se hizo indeseable para los gobernados.

Este fue el modelo constitucional que fundó el Estado moderno y el parlamentarismo europeo. Guizot y Benjamín Constant le dieron luego, en uno de los cambios políticos de la Restauración, la coherencia ideológica que sirvió de base al doctrinarismo liberal y al parlamentarismo continental.

Lo extraño es que pudiera fraguarse en Francia una opinión y unos sentimientos republicanos, pese a la falta de libertad política en las instituciones derivadas de la Revolución. La extrañeza se explica, sin embargo, por la coincidencia del nacimiento de la República con la necesidad de patriotismo para salvar la nación traicionada por la Monarquía.

La necesidad de inculcar valor y sacrificio a los ciudadanos motivó la exaltación de la virtud republicana, del interés por la *res-publica* sobre

el interés privado. Los franceses creyeron seguir así el ejemplo de la República romana, según la visión que les habían dado Plutarco, Tito Livio, Maquiavelo y Montesquieu, olvidando las sabias enseñanzas del griego Polibio, que encontró la causa de la estabilidad y grandeza de la República romana no tanto en la virtud o en el valor heroico de los ciudadanos, como en la habilidad de unas instituciones políticas que, en la senda del gobierno mixto idealizado por Aristóteles, supieron combinar los elementos diárquicos (aristocráticos y democráticos) de la sociedad para garantizar la libertad a la par que la autoridad.

El origen azaroso de la República y el carácter sentimental de la primera opinión pública republicana han marcado la profunda contradicción de la República francesa: un culto pletórico en el sentimiento popular y una forma vacía en las instituciones de gobierno parlamentario.

Hasta tal punto la democracia política estuvo ausente del sentimiento republicano, que cuando Napoleón estableció por plebiscito popular el carácter hereditario de su cesarismo, François de Neufchâteau pudo felicitarlo diciéndole que «había hecho entrar en puerto al buque de la República».

La farsa republicana se oficializó plenamente con el II Imperio. Y la impostura de la democracia liberal o parlamentaria comenzó con la III República. La famosa síntesis republicana de 1875-1880, la de los derechos del hombre y el gobierno de los saberes positivos, la de los ideales del 89 y la ciencia positiva de Comte, no trascendió del campo educativo abordado por Ferry.

El bloque revolucionario de que habló Clemenceau, en el primer centenario de la Revolución, quiso cimentar la III República con los materiales heredados de la revolución liberal del 89, de la revolución igualitaria del 93 y de la reacción temidoriana del 94. Ahí y así, creando una cátedra de la Revolución en la Sorbona, se fraguó el mito de la democracia francesa. La maniobra de Aulard no pudo ser más anacrónica y arbitraria. Todo consistió en unir la Declaración de derechos del 89 con la extensión del sufragio en la Constitución jacobina del 93, que además nunca entró en vigor.

Al coincidir el derrumbamiento del muro de Berlín con el segundo centenario de la Revolución francesa, era de esperar que no se repetiría el triste espectáculo que la historiografía nos dio con la celebración del primero, cuando se llegó a suspender una obra teatral del dramaturgo Sardou, sobre los temidorianos, en nombre de la legitimidad de ese antihistórico «bloque revolucionario».

Pero la gran producción editorial promovida por la V República ha demostrado que la historiografía actual sobre la Revolución, al abandonar el método marxista, ha perdido en rigor intelectual lo que no

ha ganado en imparcialidad histórica. El mito de la revolución democrática no sólo sigue vigente. Ha sido reforzado en el *Dictionnaire critique de la Révolution française*, editado en 1988 por Flammarion, bajo la dirección de los historiadores François Furet y Mona Ozouf.

En el título dedicado a «La Revolución y Europa», Alan Forrest dice: «Los franceses fueron más allá de las reivindicaciones relativamente prudentes de los americanos pleiteando en favor de ideas de democracia y de soberanía popular, y preconizando tanto cambios sociales como políticos.» Conforme, para desgracia de la democracia, en lo de la soberanía popular. Pero ¿dónde estuvo y cuál fue esa «idea de democracia»? ¿En la retórica declaración de la Convención, que cita, sobre el derecho de los pueblos a «regenerarse por un cambio universal conforme a los principios de libertad y de igualdad»?

En «Democracia», Philippe Raynaud dice sin rigor: «A los ojos de los contemporáneos, la Revolución francesa apareció de golpe como mucho más democrática de lo que habían sido las revoluciones inglesa o americana: extendió el derecho de sufragio en proporciones mucho más considerables que lo hacía entonces el régimen inglés, y sobre todo arrojó una sospecha general sobre todos los regimenes existentes en Europa, no reconociendo legitimidad a los que no respetaban los derechos del hombre.» Pero todos los contemporáneos entendían entonces por democracia únicamente la directa o asamblearia. Y, de otro lado, el derecho de sufragio universal y los derechos humanos eran aspiraciones del liberalismo radical anterior a la democracia representativa inventada por Estados Unidos.

El reforzamiento actual del mito democrático de la Revolución no hace más que seguir las trazas de la reacción iniciada por Boutmy a principios de siglo, contra las tesis de Jellinek sobre el origen religioso de la Declaración de derechos americana y la falta de originalidad de la Declaración francesa. Lo que importa de esta polémica no es su aspecto jurídico, ni las diferencias de lenguaje y de filosofía entre ambas Declaraciones de derechos, sino el hecho determinante, reconocido por Boutmy, de que los derechos naturales americanos se establecieron para ser invocados por los particulares y aplicados directamente por los tribunales, mientras que los derechos naturales franceses se concibieron para «enseñanza del mundo». Allí, democracia institucional; aquí, «un ideal más elevado» (James Ceaser, 1991), en retórica sentimental.

La influencia decisiva de los acontecimientos franceses y de las ideas políticas que los justificaron han motivado la carencia de pensamiento original y de opinión pública sobre la democracia política en los países europeos, donde la cultura republicana es, como la francesa, de orden

sentimental y retórico. No está basada en el desarrollo de principios democráticos, como en Estados Unidos ni en la historia de la libertad, como en la Monarquía británica.

Por ello, la circunstancia francesa que rodeó el nacimiento de la opinión pública republicana, con motivo del mentiroso Decreto de 15 de julio de 1791, sobre el secuestro de un rey, se parece tanto a la circunstancia española del 23-F, donde el consenso de los editores de la opinión pública proclamó el dogma de un rey salvador de la libertad contra el golpe de Estado de sus amigos.

En la mentira francesa del 15 de julio de 1791 y en la mentira española del 23-F del 81 están las confirmaciones históricas de esa tradición de hipocresía y de cinismo mediterráneos que trata de impedir el nacimiento de opiniones libres, y de una opinión pública autónoma, mediante la imposición de un consenso sobre la verdad oficial o legal. La opinión institucional y el consenso político son bienes incompatibles con una opinión pública libre y autónoma. Al basarse en hechos y pactos inconfesables de reparto, las transiciones reformistas tienen que mentir por sistema, desde las instituciones y los medios de comunicación, por miedo a las consecuencias del conocimiento público de la verdad.

La teoría de la democracia política ha sido sepultada en Europa continental por la acción convergente de la derecha liberal y de la izquierda socialista. La derecha ha preferido guerras civiles y dictaduras antes que permitir el control de los gobiernos por los gobernados, con la separación institucional de los poderes del Estado. Las izquierdas han sacrificado la democracia política al sueño de la democracia social. En doscientos años de fracaso no han comprendido que, sin democracia política, no puede haber igualdad más que en el rebajamiento moral y en la demagogia.

Se dice que la democracia es el gobierno de la opinión y que la base real de todo gobierno está en la opinión de los gobernados. Esta creencia era legítima cuando no se conocía la experiencia de la propaganda totalitaria y cuando la televisión no había demostrado su irresistible capacidad de uniformar el criterio público contra la libertad de opinión.

Y sin opiniones libres las elecciones libres no significan absolutamente nada. Un elector sin opinión propia, y lo dice un conspicuo defensor de la Gran Mentira, «es un mero sancionador, alguien que se limita a ratificar algo, un soberano de nada» (Sartori). Garantizar la legitimidad del disenso y el pluralismo real de las opiniones en los medios de comunicación, mediante leyes antioligopolio, es tan decisivo para la libertad de opinión como la separación de poderes para la libertad política. Tenía razón Friedrich cuando afirmaba en 1942 que demandar

un acuerdo sobre lo fundamental podía ser «un primer paso hacia el totalitarismo».

La historia del paso de la opinión pública al espíritu público que realizó el jacobinismo es ilustrativa de los peligros a que conduce el horror ante las «facciones». Del mismo modo, el paso de la opinión única de la dictadura a la opinión unánime y pactada de la clase política que constituyó el Directorio, a la muerte de Robespierre, ilustra los peligros de corrupción a que lleva el consenso.

El escollo contra la democracia no está, sin embargo, en los hechos y en las instituciones de la Revolución francesa, ni en las creencias de la generación que la hizo, sino en el engaño que padeció la opinión pública europea por obra de los historiadores ideólogos de la Revolución, que confundieron democracia política institucional con sufragio universal. En la historiografía de la Revolución, sólo Edgar Quinet denunció la Gran Mentira ideológica de la democracia política en Europa.

Este singular historiador supo distinguir entre las libertades civiles, completadas en la noche del 4 de agosto y consagradas en el Código Civil, y la libertad política, ausente en los Estados europeos postrevolucionarios. Y creyó encontrar el secreto que liga al fenómeno revolucionario con el despotismo de Estado y la dictadura de una facción, que es el fenómeno más inquietante de la Revolución, en el hecho de que el cristianismo no extendió la libertad moral de la conciencia religiosa a la libertad política de la conciencia ciudadana. A diferencia de Tocqueville, Quinet establece una radical separación entre el espíritu de los acontecimientos a uno y otro lado del Atlántico, entre la democracia política americana y el liberalismo civil francés, sin que ningún principio democrático común enlace a ambas revoluciones.

La Revolución francesa tiene un enlace directo con la reforma emprendida por el *Ancien Régime*. Y como la libertad no se funda sobre la continuidad de una historia de servidumbre, se comprende que la reforma de la Monarquía no causara la democracia. La República francesa reanudó, con la soberanía parlamentaria, la forma antidemocrática de la soberanía monárquica. Y engendró el mal de la confusión de poderes que ha impedido la democracia en Europa. Donde se ha cumplido la previsión que hizo Quinet en 1865: «Producir inmensas democracias serviles que gravitarán incesantemente hacia lo arbitrario, de donde salen y donde entran, mientras que la verdadera democracia libre tomará su expansión en los vastos desiertos desconocidos de América del Norte.»

IV

LA VERDAD EN LA HISTORIA DE LA DEMOCRACIA

La Humanidad ha inventado la democracia como forma de gobierno en ocasiones históricas muy separadas en el tiempo, y en condiciones de existencia social diferentes. Y en ninguna de ellas fue el nivel de riqueza, la homogeneidad de su reparto o la lucha de clases lo que hizo brotar, como fruto del árbol de la economía, la flor política de la democracia.

La pasión de la igualdad, constantemente animadora del espíritu de gregarismo, se desahogó y calmó en la democracia tan pronto como la pasión de libertad, tardío sentimiento de la necesidad de distinción, encontró la oportunidad de rebelarse contra el despotismo. Esto ha sucedido raras veces en la historia humana.

En la democracia ateniense del siglo V antes de Cristo, aparte de la esclavitud, había tal desigualdad de condiciones que en el Consejo de los Quinientos (*Boulé*), designado por sorteo entre varones mayores de treinta años, la proporción de propietarios era mayor que la del censo, porque los trabajadores de un *demos* alejado no podían sufragar sus gastos de residencia en Atenas durante once meses. Hubo allí democracia política y República, sin democracia social.

La Roma clásica, una sociedad gentilicia, no conoció la pura democracia. Pero sus hábiles instituciones políticas supieron combinar elementos aristocráticos y democráticos, para dar a la ciudad la estabilidad y el esplendor de la República. Corresponde a Roma la invención del espíritu republicano, esa virtud cívica que fue modelo de la teoría política del Renacimiento y espejo de la vida revolucionaria. Aunque la voluntad de poder y de placer sofocaron, con el Imperio, la virtud republicana.

En las Repúblicas de las ciudades medievales del norte de Italia, en el siglo XIV, las diferencias entre campesinos, artesanos, comerciantes y propietarios eran tan significativas que la primera teoría del Estado republicano, la de Marsilio de Padua (1324), tuvo que construir la noción de soberanía sobre la *major et valentior pars* de la comunidad. La noción de mayoría no se separó entonces de la *melior pars*, el bloque constituyente de la República que tanto recuerda al *consensus omnium bonorum* de Cicerón (Pro Sestio, 56 a. C.).

Con la Revolución inglesa de finales del XVII, la aristocracia parlamentaria fraguó el antecedente de la democracia moderna: la Monarquía constitucional. La teoría de Locke de la separación de poderes, con preponderancia del legislativo, desembarcó en las costas de Inglaterra cuando la Revolución había terminado. La corrupción de

Walpole acabó poco después con la separación de poderes, dando paso por la vía del precedente, creado por él mismo, al famoso parlamentarismo, que fue cuna del liberalismo político pero, a la vez, ataúd de la promesa democrática.

Las colonias de Nueva Inglaterra, fundadas por concesión real del derecho a organizarse en sociedad política y autogobernarse bajo el patronazgo de la madre patria, nacieron de un contrato entre emigrantes. Se llamó democrático (Rhode Island) por la igualdad de fortuna e inteligencia de sus socios, y por excluir la representación en la toma de decisiones, y no porque su objetivo fuera la libertad política o religiosa. «Quienquiera que adore a otro Dios que al Señor será reo de muerte» (Connecticut).

Y, contra lo que hoy se supone, el pensamiento político de los «padres fundadores» de Estados Unidos no se basaba en la democracia, cuyo único prototipo conocido entonces era la democracia directa de las pequeñas ciudades griegas o italianas, junto a los modelos teóricos de las utopías republicanas de Harrington y de Rousseau. Desde que se inició la guerra de Independencia, toda la atención intelectual y política de aquella generación excepcional se puso en la creación de una República, constitucional y parlamentaria, basada en los derechos naturales. La rebelión de las colonias se hizo en nombre del principio que fundó el parlamentarismo de la metrópoli: *No taxation without representation*. Y cuando fracasó la primera Constitución, la de 1777, todas las miradas y todas las esperanzas del porvenir se pusieron en el federalismo.

Aunque Hamilton acuñó la expresión *representative democracy* en una carta a Morris de 1777, los fundadores de Estados Unidos no tuvieron conciencia de estar creando la democracia moderna, frente a la democracia de los antiguos, hasta mucho después de aprobada la segunda Constitución federal de 1787. A pesar de que la vida municipal en Nueva Inglaterra estaba regida por la democracia directa, el principio metafísico de la soberanía popular, única e indivisible, que ha impedido la democracia en Europa, estuvo ausente del pensamiento empírico de los padres fundadores.

La desilusión de John Adams frente al idealismo republicano le llevó a desconfiar incluso del principio representativo y de la «aristocracia natural» de Jefferson. Si ninguna clase social perseguía el interés público, era necesario un monarca capaz de mediar entre los intereses de la aristocracia y la democracia. No propuso la Monarquía ni la aristocracia hereditarias, pero interpretó la Constitución del 87 en esos términos del clásico régimen mixto.

La primera conciencia de la novedad absoluta que representaba el sistema de gobierno propuesto por el grupo constituyente de Estados

Unidos, a los habitantes de las colonias independizadas que debían aprobarlo fue la de Hamilton. Este gran hombre de Estado habló de la «democracia representativa» en la campaña del periódico *El Federalista*, para obtener la ratificación de la Constitución en 1789. Y no utilizó la expresión para definir un nuevo concepto positivo de democracia, sino para que no se pudiera confundir lo que unos aristócratas de la sensibilidad moral, de la cultura y de la inteligencia estaban proponiendo a un pueblo libre, servido en el Sur por esclavos, con la despreciable democracia (directa) del «populacho» inaplicable en una gran superficie territorial de población muy diseminada.

Madison lo expresó con claridad en la campaña de *El Federalista*: «Las democracias siempre han dado el espectáculo de sus pugnas y turbulencias; por eso han sido siempre incompatibles con la seguridad personal y los derechos de propiedad; y por eso, sobre todo, han sido tan breves sus vidas como violentas sus muertes.» La «democracia pura», en la que todos los ciudadanos administran el gobierno, no puede evitar los peligros del sectarismo.

El remedio a ese peligro estaba para Madison en la República, «un gobierno en que actúa el sistema de la representación. Las dos grandes diferencias entre una democracia y una República son: primera, que en la segunda se delega la facultad de gobierno en un pequeño número de ciudadanos, elegidos por el resto; segunda, que la República puede comprender un número más grande de ciudadanos y una mayor extensión de territorio».

Por primera vez en la historia de la Humanidad, la libertad política de los ciudadanos y las libertades civiles de la sociedad, de las minorías y de las personas serían garantizadas por el juego constitucional de las instituciones políticas, y no por la simple responsabilidad de los hombres de gobierno de las mayorías. Esa fue la verdadera y gran revolución americana.

La revolución de unos hombres escépticos que desconfiaban de las clases gobernantes y de las mayorías populares. De unos hombres que temían tanto al abuso del poder de los Parlamentos y de los gobiernos parlamentarios como a la tiranía o despotismo de las mayorías electorales y a las sórdidas maquinaciones de las facciones personales y de intereses. De unos hombres que, a diferencia de los europeos de su época, y de ahora, no confiaban en los sistemas políticos basados sólo en la responsabilidad personal de los gobernantes. De unos hombres que exigían garantías o medidas cautelares, de carácter institucional, para hacer imposibles o muy difíciles los abusos de poder, o su castigo político fulminante en el caso de que se dieran. De unos hombres más prudentes y prácticos que doctrinarios, que pusieron las

ideas políticas al servicio de unas libertades necesitadas de ser caucionadas y no a la inversa, como los revolucionarios metafísicos europeos intentaron, al querer someter la realidad a principios de razón abstracta.

El «vicio parlamentario» inglés, y no sólo la Corona, les había dado el mal ejemplo, al rechazar el proyecto de igualdad fiscal y de asimilación constitucional de las colonias a la metrópoli, que fue el motivo desencadenante de la guerra de Independencia. Ellos no podían copiar ese modelo de gobierno parlamentario maldito que antepuso la ambición imperialista de los monopolios comerciales con las colonias a los eternos derechos naturales de libertad, de igualdad y de propiedad que les había inculcado tan fuertemente en sus almas el puritanismo.

En un primer momento, Jefferson lo confesará, creyeron que era bastante «el principio republicano», junto a la fortaleza de la libertad civil y política en la vida local y nacional de cada Estado, para tener garantizados sus derechos personales, las libertades y la independencia nacional.

Pero el rápido y estrepitoso fracaso de la Constitución de 1777, una «forma sin sustancia», al decir de Washington, y «una fábrica frágil y sin valor», en opinión de Hamilton; la vuelta al egoísmo particularista de los Estados, cuando acabó la unión patriótica que había fundado el sentimiento de la unidad nacional durante la guerra de Independencia, les hizo comprender enseguida que la emoción de formar una sola nación, y la propia existencia de la Unión, se disolverían a corto plazo de no contar con un resorte emocional y con un inteligente mecanismo institucional, que alimentaran y renovarían de modo permanente el sentimiento de la unidad nacional y de la libertad política en Estados Unidos.

En busca de ese resorte emotivo y de ese mecanismo político que pudieran sustituir a la guerra exterior, como fuente del recién nacido patriotismo nacional, toda la prudente inteligencia de los padres fundadores, y especialmente la excepcional competencia de Madison en la historia y en las técnicas jurídicas de las uniones federales, encontraron en un fecundo «principio federalista» el segundo motor político de la Revolución americana, basado en un poder ejecutivo o gobierno federal elegido por los ciudadanos de todos los Estados de la Unión, y en un Senado con un número igual de senadores para los Estados, grandes o pequeños.

El primer motor, el republicanismo simbolizado en Jefferson, les había dado, con el «principio representativo», la garantía de igualdad y de libertad para un gobierno de mayorías. El segundo, el presidencialismo federal de Madison, Hamilton, Jay y Morris, les dio lo que buscaban: unidad, independencia y fortaleza nacional en el gobierno de la Unión;

y, por añadidura, lo que de este modo tan inteligente estaban, sin saber, construyendo: la democracia en el Estado moderno, la garantía de la libertad.

Sucede a menudo con los descubrimientos científicos. Se busca la causa de un fenómeno y se encuentra la de otro. No por azar, que también ocurre, sino porque los dos fenómenos se explican por la misma causa. Los constituyentes americanos buscaban el motor de la unidad nacional en el Estado federal, con un gobierno fuerte y estable que no pusiera en peligro las libertades y derechos de los individuos y de los Estados particulares. Lo encontraron en la institución del presidencialismo, o sea, elección directa del presidente del gobierno y división en dos del poder legislativo, con independencia del judicial.

Pero al resolver así el problema que les acuciaba, resolvieron también, sin proponérselo, el problema de la democracia en una gran República. El que estancó a Rousseau en su bella utopía de la soberanía popular y la democracia no representativa. Ellos lo solventaron separando los poderes en el Estado. Su Constitución, y no su costumbre social, inventó la democracia moderna.

Cuando Hamilton empleó la expresión «democracia representativa», la novedad no estaba en el adjetivo, que podía ser perfectamente compartido con el parlamentarismo inglés, sino en el hecho de que la representación calificase a una gran y extensa República. Eso no tenía antecedentes en la historia de los acontecimientos y sólo contaba, en la teoría del Estado, con la obra utópica de James Harrington, *La República de Oceana*, de 1656.

Esta gran obra de pensamiento ahistórico fue para la idealización republicana de Cromwell lo que la idea histórica de Locke sería luego para la idealización monárquica de Guillermo de Orange. A pesar de que C. B. Macpherson incluye al populista Harrington entre los teóricos no democráticos, a causa de su desconocimiento político de los no propietarios, la realidad es que tuvo evidente influencia republicana en los constituyentes americanos.

El autor de *Oceana* basó su República en una Constitución que unía los dictados de la razón y los impulsos del interés, para impedir la oligarquía y asegurar la dispersión de la propiedad, dividiendo el poder legislativo en dos Cámaras, una para hacer las leyes y otra para aprobarlas, y estableciendo además una magistratura ejecutiva separada, un Cromwell ficticio, Olphaus Megaletor. Al partir de la idea de Maquiavelo de que el armamento de los ciudadanos es su única garantía contra el absolutismo, estableció la creencia de que la capacidad de armarse depende de la posesión de tierra suficiente para que se pueda vivir de modo independiente, sin subordinación a los superiores. De otro modo, un ejecutivo dotado de un fuerte erario

público y de un ejército permanente era una clara invitación al absolutismo. Los ecos de esta idea se evidenciaron en Jefferson.

Fueron los pensadores europeos quienes primero percibieron que lo de América suponía una revolución en la filosofía política. Saint-Simon, que estaba allí de soldado, se dio cuenta de la absoluta novedad de las ideas y conceptos incorporados a las instituciones de gobierno. Pero los revolucionarios franceses, sujetos a otras circunstancias y fascinados con Rousseau, no percibieron el valor de futuro que encerraba la fórmula política norteamericana. Para ellos la democracia seguía siendo, pese al antecedente de Estados Unidos, un régimen inaplicable a los grandes Estados. Podían violentar la utopía de Rousseau para trasladar la soberanía desde el pueblo a la nación. Podían también hacer representable la soberanía nacional, contra Rousseau, en una Asamblea de elegidos. Podían incluso separar el Estado monárquico, con su prerrogativa del poder ejecutivo, de la nación soberana, encarnada en el poder legislativo. Lo que no pudieron concebir como alternativa a la democracia directa de los antiguos fue la democracia representativa inventada por los rebeldes americanos.

Diderot redactó en 1774 sus *Observaciones sobre la instrucción de Su Majestad a los diputados para la confección de las leyes*, a fin de retirar la consideración de ilustrada a la soberana Catalina II de Rusia. «Es el espíritu de la Monarquía pura quien ha dictado la instrucción. La Monarquía pura permanece como es o retorna al despotismo, según el carácter del monarca. Es, pues, una mala especie de gobierno.» La Monarquía temperada es aquella donde «el soberano está libre para el bien y atado para el mal».

Y esta atadura consiste en atribuir el poder legislativo a la representación nacional, separándolo del poder ejecutivo y del judicial. «Si no pueden ser separados sin causar confusión, se sigue de dos cosas una: o bien que es necesario someterse al despotismo o que sólo es buen gobierno el democrático.» He citado este claro texto de Diderot para recordar lo que se entendía por democracia en la Ilustración: un régimen de poder directo del pueblo, sin representación política y sin separación de poderes.

Los revolucionarios franceses no se inspiraron en la democracia ateniense ni en la de Estados Unidos, que no comprendieron. En la fase reformista de la Revolución, buscaron y quisieron una Monarquía temperada, limitada o relativa, como alternativa revolucionaria a la Monarquía pura o absoluta. Y para ello se basaron en una síntesis imposible de la Monarquía constitucional del Reino Unido con la doctrina de la voluntad general de Rousseau.

Sieyés es el primero que introduce el principio representativo en la soberanía nacional, el día 17 de junio de 1789, rompiendo el mandato imperativo de los electores, atribuyendo la soberanía a la Asamblea Nacional y haciéndola Constituyente, como titular del poder legislativo donde se expresa la voluntad general.

Mounier y Clermont-Tonnerre introducen el principio de separación de poderes, reservando el poder ejecutivo al monarca y dando el poder legislativo a la representación nacional, en el Comité de Constitución del día 27 de julio de 1789. La única misión de la Constitución es realizar esta separación de poderes, pero sin dividir el poder legislativo en dos Cámaras, una para la nobleza y otra para los comunes, como habían hecho los ingleses.

Los franceses estaban haciendo una revolución liberal contra los privilegios de la aristocracia, mientras que ésta había hecho la revolución parlamentaria inglesa. Esta simple circunstancia las hacía ya incompatibles. Pero sus resultados se asimilaron en la Monarquía constitucional. A este régimen constitucional de poder mixto, concebido como única alternativa a la democracia imposible e indeseable, los franceses revolucionarios le llamaron Monarquía limitada o, expresado con las propias palabras de Robespierre, «gobierno representativo».

A comienzos del verano de 1791, tras la huida del rey a Varennes, hasta el sabio constitucionalista Sieyés rehusó la invitación de Condorcet para integrarse en un club republicano, creyendo que la República era la democracia directa, que detestaba.

En la fase revolucionaria de la Revolución, la de la Convención, el régimen de poder no estuvo definido por ninguna Constitución. Fue suspendida la monárquica del 91, y la republicana jacobina del 93 no llegó a entrar en vigor. En ese período excepcional el modo de gobernar estuvo determinado por la propia dinámica de la Revolución, que separó ya la libertad civil y la libertad política, pero sin dar a ésta la dimensión o el significado constituyente de una forma de gobierno.

«El gobierno constitucional se ocupa de la libertad civil; y el gobierno revolucionario de la libertad pública. Bajo el régimen constitucional, basta proteger a los individuos contra el abuso de la potencia pública; bajo el régimen revolucionario, la potencia pública está obligada a defenderse contra las facciones que la atacan» (Robespierre, 25 de diciembre de 1793).

¿Qué naturaleza real tuvo aquel régimen revolucionario? ¿Fue una democracia política o una democracia social? ¿Cómo se puede definir su forma de gobierno? Tras la liquidación de la Gironda (2 de junio de 1793), como una República absoluta. Una soberanía absoluta de la Convención legislativa. Una delegación de esta soberanía en los Comités de gobierno. Una delegación de estos comités en el de Salud

Pública. Una delegación de este comité en Robespierre. En fin, una dictadura republicana.

A los siete días de la decapitación de Luis XVI, Saint-Just lo advirtió a la Convención: «Es necesario que no haya en el Estado más que una sola voluntad, y que la que haga las leyes mande las operaciones de la guerra.» Es decir, una República absoluta, sin separar los poderes (el legislativo juzga, condena y ejecuta al rey), ni representar a la sociedad civil. Una representación monopolista de la sociedad política. Una moderna dictadura.

El primero que descubrió el verdadero alcance de la separación de poderes, realizada por los fundadores de la nueva República estadounidense, tuvo que ser quien mejor podía comprenderlos, el líder de la independencia de las colonias españolas de América del Sur, Francisco de Miranda. Enrolado durante la Revolución francesa con el general Dumouriez y con los girondinos, y muerto en una prisión de Cádiz en 1816, escribió en el año III una página memorable, inspirada en Montesquieu, para proponer a los franceses un sistema garantista de las libertades, como el de los americanos.

«Dos condiciones son esenciales para la independencia absoluta de los poderes. La primera, que la fuente de que emanan sea una; la segunda, que ejerzan todos, unos sobre otros, una vigilancia recíproca. El pueblo no será soberano si uno de los poderes constituidos que lo representan no emanase inmediatamente de él; y no habría independencia si uno de ellos fuese el creador del otro.» Sin embargo, Miranda no llamó democracia a este sistema representativo de separación de poderes.

En su *Introducción a la Revolución francesa*, Barnave emplea la palabra democracia, anticipándose a Tocqueville, para referirse a un nuevo poder social y político, pero no a una nueva forma de gobierno. «Una nueva distribución de la riqueza produce una nueva distribución del poder. Así como la posesión de tierras elevó a la aristocracia, la propiedad industrial eleva el poder del pueblo, adquiere su libertad, se multiplica y comienza a influir sobre los asuntos. De ahí, una segunda especie de democracia... En los Estados pequeños, la fuerza de este nuevo poder popular será tal que llegará a ser dueño del gobierno.» La democracia sigue siendo la antigua, pero con un pluralismo social en el que el peso de la mayoría caerá del lado de la clase industrial. Y una especie de «aristocracia burguesa» se elevará a causa de este nuevo tipo mobiliario de riqueza.

El autor del calendario republicano, Fabre d'Eglantine, se opuso al referéndum relativo al procesamiento del rey con argumentos que establecen la diferencia entre el gobierno representativo y la democracia asamblearia. Los votantes aislados pueden expresar una

«voluntad simple», pero no la «voluntad razonada» que exige la expresión del interés general de la nación, tras el debate de un cuerpo reunido como un todo en una sola Asamblea. Por eso el pueblo francés «no puede, ni podrá nunca, ejercer su soberanía y se hace representar».

En ese mismo año de 1793, Robespierre expuso a la Asamblea su teoría sobre las relaciones entre el pueblo y el gobierno sin emplear el concepto moderno de democracia. En *El defensor de la Constitución*, de mayo de 1792, había dejado claro que él, un republicano, prefería una Asamblea representativa popular y ciudadanos libres con un rey, que un pueblo esclavo y humillado bajo un Senado aristocrático y un dictador. No concebía la posibilidad de una República representativa. Y cuando en pleno Terror dice que «esta Asamblea está fundando la primera democracia del mundo» (7-6-94), proclama que «su lema es la virtud» y que no puede ser considerado demócrata «quien tiene cien mil libras de renta» (refiriéndose al noble revolucionario A. Kloutz). A esta democracia social se refiere Saint-Just: «Cread instituciones civiles en que no se haya pensado todavía y así proclamaréis la perfección de vuestra democracia.»

El general Bonaparte utiliza la expresión «pura democracia», en carta al Directorio de 28-12-96, para referirse a los patriotas italianos partidarios de la Constitución francesa del 93.

En el *Memorial de Santa Elena*, Napoleón todavía emplea la palabra democracia, en la inercia del siglo XVIII, como elemento popular opuesto al de aristocracia. Y Benjamin Constant enumera, en 1815, cinco formas de gobierno: «monarquía, aristocracia, democracia, gobiernos mixtos y sistema representativo», para distinguir a éste de la democracia directa de los griegos y de Rousseau (*De la souveraineté du peuple*, La Pléiade).

Cuenta Roederer, en su *Espíritu de la Revolución*, que dice haber escrito en 1815 y concebido después de Termidor, que los jóvenes franceses llamaban democracia a la igualdad de derechos. Pero esta afirmación no está contrastada en otros documentos de la época. Suponiendo que fuera cierta en 1831, año en que se editó el libro, hemos de ver lo que Roederer entendía por democracia y la clase de igualdad de derechos que él propuso a Napoleón. En cuanto a lo primero, Roederer pensaba lo mismo que su cómplice Sieyès, quien dictó en aquellos días de Brumario de 1799 las notas, recogidas por Boulay de la Meurthe: «La democracia bruta es absurda. Sus más cálidos partidarios no pretenden, sin embargo, introducirla en la parte ejecutiva, administrativa, judicial y otras partes del servicio público. Ellos la quieren solamente en el orden legislativo. La diferencia entre el régimen democrático y el representativo está en que, en este último, es

necesario poner la legislatura en representación, puesto que hacer representar la democracia es confiar en representantes elegidos para *legiferer* todos los poderes que ejercería el pueblo quedado en democracia. De aquí se sigue que, fuera de la elite representativa, nadie tiene derecho de representar ni derecho de hablar en nombre del pueblo».

Y en cuanto a la igualdad de derechos, esto es lo que Roederer propuso a Bonaparte: «Cuatro circunstancias principales establecen en la opinión la consideración y la notabilidad: la alta extracción, la fortuna, el mérito, la edad. No podemos ni queremos fundar la notabilidad sobre el nacimiento. Pero podemos y queremos fundarla sobre la propiedad, el mérito y la edad, y a eso aspira lo que hemos ideado para la Constitución.»

La afirmación de Roederer sobre el uso de la palabra democracia para designar la igualdad de derechos en los tiempos del golpe de Brumario es incompatible con lo que dice en esos momentos la inteligente hija de Necker y compañera de Constant, madame de Staël, en una obra fundamental para conocer el inicio de la doctrina liberal sobre la libertad de los modernos, que hoy vuelve a ponerse de moda entre los conversos del marxismo. La obra fue escrita en 1798, bajo el título *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et les principes qui doivent fonder la République en France* (Ginebra, Dorz. 1979).

Siguiendo el pensamiento de su padre, contra el principio de la soberanía absoluta del pueblo que ha impedido el establecimiento de una saludable balanza entre los diferentes poderes políticos, Madame de Staël añade: «No hay democracia en un país gobernado por 750 diputados sobre 30 millones de hombres. La pura democracia, a través de sus inconvenientes, proporciona grandes gozos, pero no hay más democracia que sobre la plaza pública de Atenas.»

En tiempos de Napoleón los europeos no habían comprendido aún el sentido democrático de la revolución constitucional que implicaba la nueva organización del poder político en Estados Unidos. Para Joseph de Maistre, «todo gobierno es aristocrático, compuesto de más o menos cabezas dominadoras, desde la democracia, donde esta aristocracia está compuesta de tantas cabezas como lo permita la naturaleza de las cosas, hasta la Monarquía, donde la aristocracia inevitable en todo gobierno está dominada por una sola cabeza que domina la pirámide. Pero de todos los monarcas, el más duro, el más despótico, el más intolerable, es el monarca pueblo».

Aunque parece un antecedente de la moderna teoría elitista, en realidad esta reflexión anuncia tanto el camino de la historia constitucional europea, desde la caída de Napoleón hasta la República

de Weimar, como el corazón del debate entre las dos filosofías de la historia que trataron de dar sentido a los acontecimientos: la cíclica o la dialéctica, la del eterno retorno o la del desarrollo progresivo del espíritu y de la materia social.

Fácilmente se comprende que, en la perspectiva europea de esta pugna dual entre contrapuestas formas políticas de la sociedad (Monarquía-República, liberalismo-socialismo, nacionalismo-federalismo), la forma de gobierno no fuera determinante de la identidad política del Estado ni de la representación nacional. Y, en consecuencia, la democracia sólo pudo ser concebida como elemento o principio de acción popular que aspiraba a determinar, contra el principio aristocrático, la política social del Estado. Para los europeos, lo nuevo de Estados Unidos era su forma de Estado, es decir, la República federal en una gran nación. Pero la gran novedad revolucionaria, su forma de gobierno, la democracia, ni siquiera llegaron a percibirla.

Chateaubriand, en sus *Memorias de ultratumba* fue el primero que calificó el sistema americano de «democracia pura», aunque con los aires de superioridad burlesca de quienes la despreciaban sin conocerla. En la exposición de motivos de la Ley de Prensa de 1820, y concebida como aspiración a la igualdad de condiciones, se dice que la «democracia está plena de savia y de energía, fluyendo como un torrente hasta los bordes de los débiles diques que apenas lo contienen». Royer-Collard hizo suya esta imagen de la democracia que «*coule à pleins bords*», en su discurso de 22 de enero de 1822.

Jeremy Bentham, que llamó «elemento democrático» a la Cámara de los Comunes en 1776, publicó su *Reforma democrática* (1820), y su inacabado *Código Constitucional* (1822), para establecer la democracia parlamentaria con el sufragio universal: «La democracia, pues, tiene como característica y como efecto asegurar a sus miembros contra la opresión y la depredación de los funcionarios a los que emplea... Todas las demás especies de gobierno tienen forzosamente como objeto y efecto primordiales mantener al pueblo, o los no funcionarios, en estado de total indefensión frente a los funcionarios que los gobiernan; los cuales, por su poder y por el uso que están dispuestos y pueden hacer de él, al ser los enemigos naturales del pueblo, tienen como objetivo conseguir con facilidad, con certidumbre, con un alcance ilimitado y con impunidad, la depredación y la opresión ejercida por los gobernantes sobre sus gobernados.»

Según mis investigaciones, la primera vez que se usa el término democracia sin adjetivos, para designar el sistema de separación de poderes en una República constitucional, es en el discurso que dirige Simón Bolívar al Congreso Constituyente de Bolivia, en mayo de 1826, para presentar su proyecto de Constitución.

Simón Bolívar, discípulo de Miranda, califica de «absurdidad clásica» la idea de Sieyès de atribuir toda la soberanía a una Asamblea Legislativa. Influida por la experiencia del Directorio francés y por la de Napoleón, adapta a las necesidades de América Latina el sistema de poder de la Constitución de Estados Unidos, al que llama «régimen federativo». En su proyecto, separa y divide los clásicos poderes del Estado, añadiendo un cuarto poder electoral. «De esta manera, un nuevo contrapeso es agregado para balancear el ejecutivo. Y el régimen se rodea de más garantías, goza de más popularidad y adquiere nuevos títulos de excelencia entre las más grandes democracias.»

Pero la derrota del «revolucionario» Napoleón por la Monarquía parlamentaria británica hizo caminar a la Restauración europea por derroteros de legitimidad tradicional. Aunque Chateaubriand dio relevancia a la Cámara de los Diputados para acercarse al modelo inglés, la realidad constitucional hasta la revolución de julio (1830) se basó en el principio de las Cartas otorgadas.

El Acta federal de 1815 determinó que en todos los Estados de la Confederación germánica habría «Constituciones estamentales». El adjetivo democrático aparece en 1827, cuando el barón de Gagern acuñó la expresión «Constitución representativa» para nombrar la forma mixta de gobierno, que parecía asegurar el equilibrio de la fórmula Corona, Lores, Comunes: «Está en la naturaleza de las fuerzas el que hayan de ejercitarse, y en la naturaleza del poder el que trate de extenderse. Para limitar esas fuerzas y poderes en el Estado, el elemento monárquico, aristocrático y democrático, de modo que se toleren entre sí, la mente humana ha creado, y la historia ha formado, el sistema de Constitución representativa.»

Pero el ascenso al poder político de la burguesía francesa en 1830, junto a las revoluciones socialistas y nacionalistas de 1848 en el continente europeo, dieron paso a dos concepciones de la democracia ideológica, inspiradas en la lucha de clases.

En ninguna de ellas se consideró a la democracia como forma de gobierno, sino como elemento, tendencia o principio igualitario que impulsaba a la revolución socialista o a la participación en las asambleas legislativas de regímenes dirigidos por un monarca constitucional como Luis Felipe, o por jefes carismáticos, como Napoleón III bajo la República y Bismarck bajo la Monarquía. Fue Mazzini quien enlazó lógicamente la República a la democracia.

La teoría política de la democracia se hizo en Europa filosofía de la historia con el francés Alexis de Tocqueville y el alemán Lorenzo von Stein. Contra la teoría del equilibrio trinitario de la Monarquía parlamentaria, el pensamiento de estos grandes escritores desarrolló,

desde supuestos filosóficos opuestos, la idea dinámica o dialéctica de la democracia como elemento del dualismo constituyente de la Monarquía constitucional, concebida en función instrumental del destino histórico en la lucha del espíritu democrático contra el aristocrático (Tocqueville) o de la sociedad contra el Estado (Stein).

La influencia de Tocqueville, con sus dos volúmenes sobre *La democracia en América* (1835 y 1840), y la de Victor Considerant, con *La democracia pacífica* (1840) y su *Manifiesto de la democracia al siglo XIX* (1843), terminaron por dar a la palabra democracia el sentido de igualitarismo social o de poder popular con el que se impuso en la segunda mitad del siglo XIX, tanto en el pensamiento liberal republicano como en el socialismo utópico. Marx y Engels utilizaron tres veces la palabra democracia en *La ideología alemana* (1845). Dos de ellas para referirse a la de los griegos, y una, como «democracia representativa», a la de Estados Unidos.

Pero Tocqueville, preocupado de encajar lo que ve en Estados Unidos dentro de una visión histórica y universal de la marcha ascendente del espíritu democrático, nos da una versión de la democracia, como estado social de igualdad de condiciones, que no es la democracia política descubierta por los independentistas americanos: «El Estado social se hace democrático y el imperio de la democracia se establece en las instituciones y en las costumbres» (*La democracia en América*, I, Madrid, Aguilar, 1989, pág. 13).

Pese a la ambivalencia con la que usa el término, no hay duda de lo que significa para él: «La democracia constituye el Estado social; y el dogma de la soberanía popular, el derecho político. Estas dos cosas no son análogas. La democracia es una manera de ser de la sociedad. La soberanía del pueblo, una forma de gobierno» (pág. 47).

La soberanía del pueblo podía parecer real en pequeñas sociedades de colonos alejadas de los centros políticos de la metrópoli. Pero su concepto no entró en las ideas constituyentes de las instituciones políticas de Estados Unidos. Tocqueville aplicó con error a las instituciones americanas el concepto de soberanía que había recibido de la Revolución francesa y la idea de la democracia social que «*coule á pleins bords*», a juicio de los doctrinarios de la Restauración. El «jacksonismo nacional» desvirtuó la percepción del fenómeno democrático en América. El triunfo de la igualdad en la vulgaridad sobre la primacía de la excelencia, despistó no sólo al visitante Tocqueville, sino a la naciente literatura americana. Whitman, el poeta del hombre medio, no era portavoz de la realidad profunda de su país, pero fue el cantor representativo de la igualdad superficial, para los extranjeros que buscaban encontrar en un solo rasgo el genio del pueblo joven. Y Emerson, el poeta del hombre trascendental, tampoco vio en la

democracia un mecanismo constitucional de gobierno: «Hemos intentado mantener unidos dos estados de civilización. Uno más alto, donde el trabajo y la posesión de tierras y el sufragio son democráticos. Y un estado más bajo, en el que la antigua tenencia militar de prisioneros y esclavos y de la autoridad y la tierra en pocas manos constituye una oligarquía. Hemos intentado mantener estos dos estados de la sociedad bajo una sola ley. Pero el rudo y primitivo estado social no se aviene bien con el último, mejor dicho, se aviene mal, y ha envenenado por muchos años la política, la moral pública y la intervención social en la República (*Civilización americana*).

Teniendo en cuenta lo que sucedió en la Revolución francesa, y la ideología social de la democracia doctrinal de Tocqueville y Víctor Considerant, no es extraño que la primera revolución social europea, la de 1848, adoptase el término para comprender en él tanto los ideales de libertad y fraternidad del 89, sustituyendo la representación política por el mandato revocable, como los ideales de igualdad del socialismo utópico, exigiendo del Estado una organización del trabajo que elevase a los trabajadores de su condición de asalariados a la de asociados.

El *Manifiesto de la Reforma*, redactado por Louis Blanc, mezcla en la democracia los ideales del liberalismo radical (la libertad de prensa debe mantenerse en garantía contra los errores de la mayoría) con los ideales del socialismo utópico (el Estado debe hacerse banquero de los pobres). La ausencia de democracia política se compensa con una retórica constitucional de justicia social. Ahí empieza la confusión entre democracia social, como justicia distributiva basada en la igualdad, con la democracia política, como idea de gobierno basada en la libertad.

Nadie había pretendido hasta entonces que la Revolución francesa hubiera tenido por objetivo la democracia política. Fue sólo y nada menos que una profunda revolución liberal que descubrió, con un retraso de cien años en relación a los ingleses, la Monarquía constitucional; y después, con la mentira oficial del secuestro real y el posterior regicidio, la soberanía exclusiva de un solo poder sin freno, el de la Asamblea Legislativa.

La influencia de la novedad constitucional americana fue nula. Para deliberar sobre los principios universales de la Declaración de derechos, los revolucionarios franceses tomaron como modelo la Declaración de Independencia de Virginia, y no se cansaron de pedir consejo a Jefferson, que estaba a la sazón de embajador en París. Pero tan pronto como se pasó a la organización del poder rechazaron la idea americana, convencidos de que la superarían con creces gracias a su inspiración en la razón universal. Ellos tenían al «moderno» Rousseau. Los americanos, al «anticuado» Montesquieu.

Pero la influencia de las revoluciones europeas del 48 en el pensamiento de la izquierda durante la segunda mitad del siglo XIX fue causante de que la palabra democracia terminase por significar la extensión del voto al sufragio universal y las aspiraciones de los movimientos populares a la justicia social. Lamartine dirá, en una circular del Ministerio de Asuntos Extranjeros de 1848, para declarar las intenciones pacíficas de la II República, que «la democracia hacía temblar a la vez los tronos y los fundamentos de las sociedades», y que los pueblos «piden más igualdad y democracia a medida que están más inspirados por la justicia».

La expresión «partido democrático», incluida en el *Manifiesto comunista* redactado por Marx, fue legitimada en ese mismo año de 1848 por Gottlieb Christian para designar al partido del pueblo: «De hecho, todos los partidos pueden gobernar; de derecho, sólo el democrático.» La democracia era una ideología social y no una forma de gobierno.

John Stuart Mill, que habló en 1835 de «doctrinas democráticas» para referirse a la de Tocqueville, llamó luego «movimiento democrático», en 1845, al de las clases operarias surgido del enfrentamiento cartista. Y a Disraeli se debe el primer intento de separar la forma democrática de gobierno del espíritu democrático de la Constitución, y la reivindicación de la democracia política como un título de honor.

«Hay dos proposiciones que, a primera vista, parecen contradecir las opiniones populares actuales, y que son, yo creo, justas y verdaderas. En primer lugar, no hay probabilidad alguna de establecer jamás una forma de gobierno más democrática que la actual Constitución británica. En segundo lugar, los recientes cambios de la política *whig* son, de hecho, una desviación con relación al espíritu democrático de esta Constitución.» No es momento de analizar por qué Disraeli llamó democracia al sistema tradicional parlamentario, y no quiso dar ese privilegio a los colonos de ultramar que se rebelaron contra el parlamentarismo.

Lo que importa destacar aquí es que la osadía de Disraeli de llamar democracia a lo que todos llamaban Monarquía parlamentaria o gobierno representativo, y que hoy se ha convertido en tópico, desafió las convenciones y creencias de su tiempo, que veían en la democracia y llamaban democrático al movimiento reformista o revolucionario de las estructuras sociales.

La réplica a la presunción inglesa vino de Lincoln. El Congreso de Estados Unidos de 1854 adoptó la doctrina de la soberanía popular, promovida por Stephen Douglas, para poner en manos de los habitantes de cada uno de los nuevos Estados la decisión de permitir o prohibir la esclavitud en su territorio. Lincoln se levantó contra la tesis de la indiferencia oficial ante una violación tan grave de la igualdad

natural. Y en la guerra civil vinculó la democracia a la Humanidad en interés de todo el pueblo.

Primero, en el *Mensaje al Congreso* de 4 de julio de 1861, al identificar la democracia, ante «toda la familia humana», con la República constitucional y con «el gobierno del pueblo por el pueblo mismo». Y luego, en el famoso discurso de Gettysburg de 19 de noviembre de 1863, al definirla como «el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo».

Aunque estas célebres fórmulas son muy poco científicas y muy demagógicas, marcaban bien la diferencia entre la democracia americana y los gobiernos representativos europeos. Formas representativas a las que solamente Bentham, a causa de sus reformas utópicas, y Disraeli, para apoderarse de la ideología radical surgida del cartismo, habían osado llamar democracias. La proverbial petulancia de Disraeli fue corregida por el juicio de Gladstone sobre la Constitución de Estados Unidos: «La obra más maravillosa lograda por la inteligencia y la voluntad de los hombres.»

La victoria del Norte en la guerra de Secesión hizo decir a Montalembert que ya no había más que dos democracias a elegir: «La democracia disciplinada, autoritaria, más o menos encarnada en un solo hombre todopoderoso, y la democracia liberal, donde todos los poderes son contenidos y controlados por la publicidad ilimitada y por la libertad individual; en otros términos, entre la democracia cesarista y la democracia americana.»

Según mi conocimiento, esta es la primera vez que se acuña la expresión «democracia liberal». Y naturalmente se hace, como se hará en este siglo frente a la «democracia socialista», para oponerla críticamente, y en contraste acusador, con la República bonapartista, que Renan llamó en 1871 «democracia mal entendida»; y más tarde, con la «democracia plebiscitaria», en expresión de Buffet y Maurras, de los proyectos nacional-presidencialistas de Déroulède.

En la literatura alemana, aunque la palabra democracia aparece en los años inmediatamente anteriores al 48, hay que esperar a las reflexiones sobre revolución y legitimidad del creador de la distinción doctrinal entre Monarquía parlamentaria y Monarquía constitucional, Julius F. Stahl (1868), para ver definido su concepto como elemento revolucionario en el dualismo dialéctico de la sociedad con el Estado liberal, en la línea de pensamiento trazada por Von Stein.

«El partido democrático niega al rey incluso las formas de soberanía que el partido liberal le concede: el veto absoluto, el derecho de guerra y paz, el poder de convocar, aplazar y disolver la representación popular. La historia de la Asamblea Constituyente francesa de 1791 y de la Asamblea nacional prusiana de 1848 lo corroboran... El partido

demócrata no tolera ningún término moderador: nada de dos Cámaras; nada de elecciones indirectas, en sus formas más radicales; nada de división de poderes, del legislativo y del ejecutivo, por lo que la Convención se hace pronto con ambos... El partido democrático tiende a establecer allí donde triunfa un poder simple, indiviso e ilimitado» (*Teoría y sociología crítica de los partidos políticos*, Barcelona, Anagrama, 1980, págs. 153-160).

Es evidente que este notable pensador ignoró la democracia de Estados Unidos y, en la ruta hegeliana de Stein, confundió la dialéctica de la soberanía popular, que conduce a la concentración de todo el poder en la Asamblea Legislativa, con la lógica democrática que conduce justamente a la división y separación de los poderes, pero sometidos todos a la legitimación del principio electivo. La Monarquía constitucional produjo en Alemania el mismo fenómeno que causó en Francia el bonapartismo. La burguesía liberal tuvo que esperar casi medio siglo para que una derrota militar (guerra franco-prusiana y primera guerra mundial) le permitiera realizar, con la III República y la de Weimar, su idea parlamentaria de la preponderancia de la representación sobre el gobierno ejecutivo.

El debate entre liberales y socialistas, en la segunda mitad del siglo XIX, sacrificó a la cuestión social la búsqueda de la libertad política y la democracia, entendida como método o regla constitucional caracterizada por la separación de poderes y el principio electivo para todos ellos.

El dudoso prestigio de la democracia fue suplantado en Europa, después de la guerra franco-prusiana, por el de la burguesía liberal dirigida por el orleanista Thiers, que ahogó en sangre a los revolucionarios de la Comuna de París y dominó el gobierno provisional que condujo a la República parlamentaria de 1875.

Esta III República no fue todavía entendida como una forma política de Estado, ni como un régimen político de organización del poder estatal, sino como «la única forma de gobierno adecuada al sufragio universal» (Gambetta). La deliberada confusión entre la forma política del Estado (Monarquía o República) y la forma constitucional o parlamentaria de gobierno será conceptualmente desastrosa para la comprensión de la democracia.

La indefinición de la democracia política en la III República, que no se basó en una Constitución republicana, sino en varias leyes constitucionales inspiradas en el régimen orleanista de Luis Felipe, fue resultado de un compromiso liberal que dejaba abiertas las puertas de la Monarquía. Lo demostró la intentona legal de Mac-Mahon en 1877. Esta Constitución republicana «de expectativa monárquica» tuvo que ser enmendada en 1884 para que la forma republicana del Estado no

podría ser reformada. Es en 1889, en el primer centenario de la Revolución francesa, cuando se realizó la gran impostura historiográfica de la Revolución y la gran hipóstasis entre democracia y régimen parlamentario.

Y cuando, a finales de siglo, la palabra democracia aún no se había popularizado en Europa como valor añadido al de gobierno representativo, surgen los análisis de Gaetano Mosca denunciando la realidad oligárquica de la clase política parlamentaria; los de Ostrogorski en 1902, sobre las manipulaciones y fraudes de las prácticas electorales; los de Hatschek en 1905, describiendo la inoperancia de las ideas-programa en los partidos-organización; y los de Michels en 1911, descubriendo la ley de hierro de las oligarquías en el examen sociológico del Partido Socialdemócrata alemán.

A pesar de estas denuncias, los gobiernos representativos empezaron a llamarse a sí mismos democracias, a causa de la transformación de los partidos parlamentarios en partidos de masas y de la extensión progresiva del derecho de sufragio.

La entrada de Estados Unidos en la primera guerra mundial reforzó la creencia de que los soldados norteamericanos venían a Europa a defender el mismo sistema político y los mismos ideales de vida que ellos tenían en su país. Entonces arraigó la creencia social de que la democracia, como antes sucedió con el liberalismo, no sólo era una forma de gobierno con dos variantes sin importancia, la americana y la europea, sino ante todo y sobre todo un sistema de vida y de valores de la sociedad occidental, un modelo común de sociedad y de civilización.

La democracia se convertía de este modo en un valor universal tan deseado e indefinible como los de verdad o justicia. Por ella se moría en los campos de batalla. Ya no era entendida como forma de gobierno, sino como sistema de libertades públicas capaz de ser interpretado con distintas formas de gobierno. Era ya la confusa democracia liberal y no, simplemente, la democracia.

Fracasada la Revolución alemana de 1918, la derrota militar abre una situación provisional que termina por invertir la relación de poder existente en la Monarquía constitucional entre los dos principios que la equilibraban: identidad (gobierno monárquico) y representación (Parlamento).

Como sucedió en Francia tras el fracaso de la Comuna y la derrota de Napoleón III, se instala la República con un Parlamento preponderante sobre el gobierno. El ideal de la burguesía liberal orleanista y bismarckiana, de un rey que reine pero no gobierne, se realizó por fin con la elección popular de un presidente de la República que presida pero no dirija la política. Estamos ya en la República de Weimar. La famosa fuente de inspiración de todas las ideologías sociológicas y

jurídicas que identificaron la democracia con el Estado burgués de Derecho y con el Estado de partidos.

Salvo la escuela de derecho público francés, que negó el carácter democrático del gobierno representativo instaurado con la III República, por no estar basado en la soberanía popular, sino en la soberanía nacional, la generación de sociólogos y juristas que proliferó entre las dos guerras mundiales legitimó, en fin, la apropiación indebida de la democracia por los clásicos gobiernos parlamentarios y por las nuevas prácticas del gobierno de partidos. El pensamiento alemán puso el acento sobre las transformaciones burocráticas y carismáticas de la democracia (Weber) o sobre los procesos de integración partitocrática de las masas en el Estado (Kelsen), mientras que la ideología italiana denunciaba la transformación plutocrática de la democracia liberal (Pareto). En contraste con ese pesimismo continental, el neoidealismo liberal anglosajón de MacIver, Lindsay y Barker seguía fundando la democracia en el principio liberal del desarrollo de la personalidad.

Esta excepcional época ideológica dio nacimiento a la primera tentativa de definición científica de la democracia, mediante la creación de una teoría de la Constitución como rama separada de la teoría del Estado. En 1927 publicó Carl Schmitt su teoría de la «democracia constitucional», en la que la democracia, además de seguir siendo vista como principio o elemento compositivo de los gobiernos mixtos (constitucionales o parlamentarios), en la tradición de Aristóteles y Polibio, pasó a ser considerada como forma política del Estado, confundida con la forma de gobierno. La correspondiente al Estado burgués de Derecho.

La originalidad de las intuiciones y categorías conceptuales de Carl Schmitt no logró romper, sin embargo, el paradigma anterior de la democracia social. Pero influido por Marx y por Weber dio respetabilidad intelectual al concepto opuesto, también de orden ideológico, de democracia burguesa.

Al considerar a la democracia como forma política del Estado, en contraposición a la Monarquía constitucional o a la aristocracia parlamentaria, Schmitt sentó la teoría de la Constitución en un terreno que le conducía a la incoherencia sistemática. Su idea del pueblo como sujeto del poder constituyente le llevó a fundar en la soberanía popular, como hizo Constant, todas las formas políticas: «Incluso la Monarquía más absoluta sería, sólo, forma de gobierno, dependiente de la voluntad soberana del pueblo.» Y las leyes constitucionales de Weimar eran democráticas por el solo y simple hecho de que derivaban de una «decisión existencial totalitaria del pueblo alemán».

Pero la expresión «democracia constitucional», que tanto hincapié hace en su significado republicano, como oposición-continuidad de la

«Monarquía constitucional», no logró desplazar del vocabulario común a la convencional democracia parlamentaria.

Con el sufragio proporcional, extendido por Europa continental, los Parlamentos dejan de ser representativos de la sociedad civil y los electores. Los anteriores gobiernos liberales se convierten en gobiernos de partidos. Y, sometidos a la ley de hierro de las oligarquías del aparato dirigente, los partidos se lanzan a la conquista, pacífica o violenta, del Estado. Revoluciones, golpes de Estado, guerras civiles, Lenin, Mussolini, Primo, Pilsudski, Salazar, Hitler, Franco. Las democracias constitucionales, que nunca habían existido como forma de gobierno, dejan de ser valoradas como forma de vida liberal. Y el antiguo debate entre liberalismo o socialismo se transforma en una dramática elección entre dos formas totales del Estado, fascismo o comunismo.

Y en plena actitud defensiva, la palabra y la noción de democracia se desvinculan de la teoría del Estado para poder identificarse con el constitucionalismo, como en la *Teoría y realidad de la organización constitucional democrática* (1937), de Carl J. Friedrich, quien, a pesar de su talento, da un sentido integrador a la expresión «democracia constitucional», con la intención de agrupar en un solo frente ideológico a las formas occidentales de gobierno con limitación efectiva de poderes, y no solamente a las que establecen entre ellos una verdadera separación en la propia Constitución, como en las de Estados Unidos y Suiza.

Esta estrategia intelectual americana, que contiene intuiciones políticas tan formidables como la del rechazo de la soberanía popular y la introducción, en su lugar, de la idea de «grupo constituyente» de la democracia, no fue bien comprendida en los círculos intelectuales y políticos europeos.

En plena guerra mundial, la necesidad de ofrecer una teoría común a los sistemas de gobierno de los países no socialistas, aliados contra el fascismo, produjo la teoría económica de la democracia de Schumpeter (1942) y la teoría moral de A. D. Lindsay, sobre *El Estado democrático moderno* (1943). De la primera, que aún tiene vigencia, nos ocuparemos más adelante. La segunda confunde la democracia con un ideal de vida comunitaria, para definirla por su aproximación al principio soberano del «espíritu de la vida común que preside la legislación y la administración».

Y, otra vez, los vencedores cometen el mismo error de Weimar, pero corregido y aumentado, al convertir a los partidos en elementos estatales y darles en la Constitución el oligopolio de la acción política. No por falta de advertencia y de conocimiento técnico en materia constitucional. En Francia, Léon Blum había hecho ya una revisión

crítica del parlamentarismo, inclinándose por las formas representativas de la democracia en Suiza y Estados Unidos. Pero fue el general De Gaulle quien pudo establecer la democracia en 1946. Aquel momento debe ser recordado porque pocas veces se produce una ocasión tan propicia para la democracia. Un héroe nacional culto y de carácter, que desprecia la dictadura y la mezquindad de los hombres de partido, que ha sufrido el *défaitisme* del régimen parlamentario, y que sin embargo frustra la democracia.

¿Cuál fue su error sentimental o doctrinal? Está en su discurso de Bayeux: «Todos los principios y todas las experiencias exigen que los poderes públicos, legislativo, ejecutivo y judicial, estén netamente separados y fuertemente equilibrados, y que por encima de las contingencias políticas se establezca un arbitraje nacional que haga valer la continuidad en las combinaciones.» La idea de arbitraje está dentro de la herencia que dejaron las Monarquías constitucionales mediadoras en el conflicto de clases, pero es extraña e incompatible con la democracia. Que no admite árbitros institucionales, como propuso Constant, porque no puede haber poder neutral que no tienda él mismo al abuso. Este error introdujo en la V República la separación entre un presidente elegido por sufragio popular y un primer ministro designado por aquél, pero sometido a la confianza de la Asamblea, con lo que se anuló el efecto de la separación de poderes entre ejecutivo y legislativo. Francia se quedó a medio camino de la democracia.

La finalidad de esta investigación sobre la realidad y la idea de la democracia en Europa ha sido la de salir al paso de dos falsas creencias. La primera de ellas, la más extendida desde que la fundamentó Tocqueville, considera que la democracia como forma de gobierno es una mera consecuencia, en las instituciones, de la igualdad de condiciones sociales en las costumbres. La otra, más alambicada pero igualmente perniciosa, no ve en la democracia un remate de la libertad política para garantizar su permanencia, sino un medio o modo de producir más y más libertades. Esta fue la concepción de A. Koestler: «La cantidad de libertad individual que un pueblo puede conquistar y conservar depende de su grado de madurez política. La capacidad de un pueblo para gobernarse democráticamente está en proporción a su grado de comprensión de la estructura y funcionamiento del conjunto del cuerpo social.»

Sin perjuicio de un análisis posterior, me importa destacar ahora que ambas teorías, la democracia como igualdad de condiciones y la democracia como plataforma institucional de conquista de más libertades, pretenden retrasar o impedir la conciencia de la necesidad de la libertad política para llegar a la democracia.

Una, por considerarlo un esfuerzo inútil en las sociedades que no han desarrollado suficientemente la igualdad de condiciones en sus estructuras y costumbres sociales. Otra, por aplazar a las calendas griegas la conquista de la libertad política, llamando democracia a los sistemas estatales de oligarquías políticas, y sosteniendo que las libertades deben ser otorgadas por el Estado, pero no conquistadas por los ciudadanos.

La investigación histórica nos ha permitido conocer tanto el origen de la confusión terminológica de la palabra democracia, como el desdichado momento, que sitúo en la República de Weimar, en que la Gran Mentira se generalizó en los Estados europeos, gracias al sistema de escrutinio proporcional y a la doctrina ideológica de los mejores juristas y filósofos de aquella época.

Y desde entonces la democracia europea designa una corrupta forma de gobierno oligárquico, bajo la denominación de «Estado social y democrático de Derecho». El actual Estado de partidos. Al que la cultura política italiana aportó dos de los cuatro «filones» de su tradición parlamentaria a la francesa: el fácil acomodamiento y el espíritu de combinación. Los otros dos, los que le llevaron a la unidad nacional, la resistencia tenaz y la lucha de vanguardias imaginativas, quedaron agotados con el fascismo y la derrota bélica. Por eso no es de esperar que la crisis de la partitocracia abra una «vía italiana» a la democracia en Europa. Aunque haya sido ejemplar y estimulante la determinación de una parte de su Magistratura en la lucha contra la corrupción de gobiernos y partidos. Las corrientes intelectuales de la postmodernidad y del eclecticismo han esterilizado a la actual inteligencia italiana para la creación teórica en materia política.

V

NECESIDAD DE LA DEMOCRACIA EN EUROPA

Durante el último medio siglo, y salvo algunas excepciones en el mundo anglosajón, el pensamiento político, encerrado en sí mismo y separado de los acontecimientos, ha vivido del desarrollo menor de ideas pasadas. En él está, en el mejor de los casos, la vida perdurable de los muertos y de lo muerto. Y en el peor, la muerte de lo vivo y de lo por venir. Lo que se piensa del mundo político no tiene conexión real con lo que en él se hace. La teoría del poder político jamás ha estado tan desmentida por la realidad.

Aparte de la propaganda y del engaño ideológico, que siempre son elementos integrantes de las ideas de poder, y contra los que cabe prevenirse, lo que le sucede al pensamiento y a la cultura política desde hace medio siglo, incluso a las ideas dominadas o minoritarias, no tiene antecedentes en otras épocas tan largas de la historia moderna. Parece como si la guerra mundial contra el nazismo, primero, y la guerra fría contra el comunismo, después, hubieran anestesiado la facultad de observar la realidad del poder y de reflexionar con autonomía mental sobre lo observado.

La propaganda y el engaño a que conducen todas las ideologías de poder no son suficientes para explicar el cementerio intelectual y el osario académico donde se recrea y cultiva la producción teórica europea, en materia política, desde que terminó la guerra mundial.

Desde finales del siglo pasado y los primeros años del que ahora acaba, se sabía ya que la vida interna de los partidos de masas no podía ser democrática. Por eso fue tan irrisorio que, al término de la última guerra mundial, se confiara la vida de la democracia a la vida de los partidos, y que se llamara democracia a un sistema de gobierno que hacía de los partidos los únicos sujetos de la acción política, instalándolos además en el Estado.

La oligarquía de partidos que sustituyó al sistema parlamentario siguió legitimándose en la vieja teoría liberal sin adoptar un nuevo lenguaje. Las viejas y caducas verdades, aplicadas a nuevas realidades se disecaron y llegaron a ser las actuales mentiras. Y mientras tanto, el mundo del poder político, abandonado a sus instintos partidistas, comporta más voracidad depredadora que la creencia doctrinal más salvaje.

Estas observaciones llaman la atención sobre un hecho cultural sobradamente conocido desde que lo enunció por primera vez Heráclito y lo sentenció Augusto Comte: «les morts gouvernent les vivants». El pensamiento de los muertos ahoga el de los vivos. La cultura libresca

sofoca al pensamiento que con mente libre se afana por surgir, fresco y nuevo, de la experiencia. Salvo en las ciencias matemáticas, las ideas no generan ideas. Las ideas que tenemos o usamos, incluso las ideas inertes que arrastramos por la vida como viejos tópicos de un pasado muerto, las debemos a una reflexión original sobre acontecimientos pretéritos. Sin instituciones democráticas, todo lo que no es frivolidad o crimen es bribonería política. Como en el vaso impuro de Horacio, lo que se echa en el estado de partidos se pudre o se agria. Y las personas que se distinguen por sus malas inclinaciones o por su descarado cinismo afluyen a él, desde todas las pendientes sociales, como las aguas negras a las cloacas de la urbe. La democracia política no fluye de una idea universal, como la de libertad o de justicia, que se desarrolle por la fuerza instintiva o argumentativa del discurso que la sostiene. La democracia es un hábil recurso práctico que ciertos pueblos han construido con mucha dificultad, tras numerosas y dolorosas desilusiones históricas de ideas universales, para evitar el abuso de los gobernantes sobre los gobernados y dictar leyes favorables al mayor número posible de ciudadanos.

Todas las personas sensibles o cultas, ante este disparate, echan de menos una explicación social de la razón que les empuja a votar y a interesarse por un sistema político al que, sin embargo, desprecian en sus conciencias. No se han parado a pensar que las fuentes tradicionales del saber político, la Universidad y los medios de comunicación, han sido cegadas por los intereses del cinismo oligárquico. La sabiduría de la vida se mide en cada época por la de los narradores que ha producido en la literatura y en la historia. Y cada generación cultural necesita tener, para ser consecuente con ella misma, una nueva visión de su pasado, es decir, una nueva novela crítica de la realidad social y una nueva historia crítica de las generaciones que la precedieron. Cuando falta esa novela y esa historia, como sucede en la transición española y en la guerra fría que cercenó en Europa la libertad de creación y de pensamiento, las generaciones se superponen y suceden unas a otras sin encontrar, desorientadas, el sentido de su propia personalidad en la sociedad y la época que las producen. Y una época que no produzca sus propios libros es un espacio de silencio en la sucesión de padres a hijos. Sólo podemos saber lo que vivimos. Y el escritor no pierde minuto de erudición que un pueblo no haya vivido.

La teoría de la circulación de las elites de Pareto, combinada con la de Ortega y Gasset sobre la duración quindenial de cada generación cultural, que tomó de *La ley de las revoluciones* de Justin Dromel (1861), ofrece una atractiva explicación sobre el hecho de que, cada dos generaciones, la juventud produce un hecho revolucionario o

participa en un choque emocional con el disparate esquizofrénico de la sociedad pública.

La última rebelión de los jóvenes fue la del 68. Según este ritmo de ruptura generacional, la próxima gesta de la juventud debería producirse, dado el sofocante estancamiento social de las últimas promociones universitarias, y la crisis total de los valores en la sociedad, en torno al año 1998. Que bien pudiera suceder, gracias a Maastricht, en el próximo año o en el 2000.

Una de las características de la rebelión estudiantil del 68 fue que estuvo precedida de una profunda crisis de los valores de la posguerra, que orientaban el sentido de la vida personal hacia la producción económica en sí, y de una prolongada fase de atonía política en el movimiento universitario. La crisis de los ideales productivos dio lugar a las modas extravagantes de la juventud. La atonía política fue explicada entonces como manifestación del ocaso de las ideologías engendradas por la lucha de clases.

Hoy nos vemos dolientes de los mismos síntomas de entonces. De la Universidad han desaparecido los menores atisbos de discusión intelectual o ideológica. Y, sin ideales de referencia al futuro, es natural que las miradas inocentes se vuelvan hacia atrás, en busca de refugio para su impotencia en la ignorante indiferencia o en la fingida autenticidad de la vida privada.

Contra las incompetentes elites sociales que, valiéndose de la política partidista en el Estado, han ocupado el poder de la enseñanza en la Universidad, el poder burocrático en las Administraciones públicas y el poder de las profesiones en la sociedad civil, la masa juvenil mal que le pese no tendrá salida profesional sin rebelarse contra la feroz ocupación de cargos por ese moderno batallón de zapadores de ideales.

Pero esas ambiciones juveniles no se pueden justificar ante la sociedad sin que sean reconducidas por un enérgico movimiento social de transformación, en nuevos ideales morales y culturales, de los cínicos valores derivados de las mentiras propagadas por la guerra fría y por las transiciones de las dictaduras de un partido a las oligarquías de varios. Un movimiento universitario que pueda ser compartido, e incluso orientado, por los líderes de otros campos sociales, como el de la parte de la judicatura y de los medios de comunicación comprometida en ese combate. El obstáculo que se opone a ese necesario movimiento de renovación de la vida intelectual y moral de Europa está en el error universal de creer que nuestra forma de vida política es la democracia, o la única forma de realizarla. La juventud no se levanta cuando la vejez cae, sino cuando reduce a prejuicios los viejos juicios de la sociedad que la esteriliza.

Pero antes de entrar en la justificación de la necesidad de la democracia como forma de gobierno, hay que hacer dos severas advertencias contra la confusión que introducen las ideologías dominantes, para hacernos creer que la democracia es el régimen de poder que tenemos, y que cualquier aspiración a otra forma superior de gobierno es pura utopía o manifestación de resentimiento.

El término democracia, muy valorado desde que se arruinaron las ideologías universales (liberalismo, socialismo, fascismo y comunismo), se usa con lamentable frecuencia en los medios de comunicación, en los partidos políticos, en las conversaciones vulgares e incluso en la cátedra para designar hechos, valores, conceptos, sentimientos y gobiernos que poco o nada tienen que ver con la democracia política.

Sin negar la enorme importancia que tienen para el juego de las políticas gubernamentales las ideas y sentimientos igualitarios que operan como sustrato de la vocación de la Humanidad a una especie de democracia social, es fácil de comprender que la idea encerrada en esta expresión, bien sea entendida como igualdad de condiciones sociales, o bien como generalización de la toma de decisiones por mayoría, implicaría la extensión horizontal de la igualdad, fuera del mundo político, a la esfera de la economía y de la cultura. Son muy pocos los filósofos que han sabido distinguir entre democracia política (gobierno constitucional democrático) y democracia social (igualdad social en el organismo político). Cuando «ambas formas difieren ampliamente tanto en origen como en principio moral; y la democracia social considerada genéticamente, es algo primitivo, no intencional» (Santayana).

Por otra parte, la democracia material del socialismo, salvo en casos aislados de autogestión, nunca pretendió aplicar la regla de mayoría a las decisiones empresariales. Por ello, la expresión democracia social sólo puede referirse, si se emplea con rigor, a la homogeneización cultural de los individuos dentro de una sociedad con una sola clase social.

En realidad, la aspiración a la democracia social ha sido el gran obstáculo igualitario y estratégico que levantó la izquierda europea contra la posibilidad misma de la democracia política.

Incluso las conquistas de los derechos sociales en el llamado Estado de bienestar, que no hay que confundir con la democracia social, ni con la democracia industrial soñada por los fabianos, están puestas hoy a discusión reaccionaria, tanto en los libros como en la calle, porque no fueron un producto de la democracia política, ni están mantenidas por ella. Lo que se concede desde arriba, por un dictador o por una oligarquía de partidos, desde arriba se puede revocar.

Una reflexión actual sobre la democracia debe tratar del discurso histórico y teórico de la democracia política como forma de gobierno, o sea, de la democracia en el Estado, de la democracia institucional, vertical, formal, de la democracia constitucional como regla de juego, de la democracia burguesa, como la llaman despectivamente los que la identifican, por ignorancia, error o mala fe, con el régimen parlamentario o el de partidos. Porque una cosa es la democracia política, que para ser tal ha de ser necesariamente institucional, y otra bien distinta, la política democrática, que solamente puede tener un carácter gubernamental.

En la distinción entre democracia política y política democrática tenemos la clave metódica para comprender la evidencia de que gobiernos democráticos, como el de Estados Unidos, puedan hacer políticas socialmente antidemocráticas o discriminatorias, y que gobiernos antidemocráticos, como las dictaduras comunistas, puedan realizar políticas socialmente democráticas o igualitarias. La democracia política no garantiza la democracia social.

Lo que nos interesa saber ahora son las condiciones formales, los caracteres legales que ha de reunir un gobierno para que pueda ser llamado, con propiedad, gobierno democrático; y no el sentido democrático o antidemocrático, el grado más o menos democrático que puedan tener las políticas concretas que practique.

La segunda advertencia se refiere a la falsa distinción entre democracia empírica o descriptiva y democracia ideal o normativa. Esta costumbre se inició con la guerra fría para poder llamar democracia (empírica) a todo sistema político que, no siendo dictadura, reconociera formalmente los valores de la libertad y de los derechos humanos, aunque los gobiernos ejercieran el poder sin posibilidad de control por los gobernados.

La distinción entre realidad e ideal permite a los defensores del realismo oligárquico legitimar a lo que hay, según ellos una democracia imperfecta de partidos, en nombre de lo que debería haber, según ellos, una democracia más perfecta a la que nos iremos acercando corrigiendo -¿cuándo, por quién y cómo?- los defectos observados en la democracia descriptiva.

Si restringimos el concepto de democracia, para saber bien de lo que hablamos, a la democracia política, es decir, a las reglas normativas del juego político, a la democracia institucional como forma de gobierno, desaparece enseguida la posibilidad misma de distinción teórica entre lo empírico y lo ideal, y de diferencia práctica entre lo descriptivo y lo prescriptivo.

Tomemos como ejemplo el juego de ajedrez. Sus reglas, como las de la democracia constitucional, son constitutivas del juego. No son más o

menos perfectas. Todas son indispensables. O se observan todas con sincrónico rigor o no hay posibilidad de juego.

Observemos ahora una partida de ajedrez entre un niño aficionado que está aprendiendo a jugar bien y el campeón del mundo. Desde un punto de vista empírico o descriptivo no percibimos la menor diferencia entre uno y otro en cuanto a las reglas. Cada uno respeta su turno para mover. Cada uno mueve las piezas de la misma manera. Si gana la partida el campeón no es porque haya cumplido las reglas del ajedrez y el niño no. Cada uno conoce y cumple el reglamento normativo exactamente igual. La teoría descriptiva y la teoría normativa del ajedrez es una y la misma. El campeón gana porque es más diestro en el uso de las mismas reglas; porque juega mejor con ellas; porque su juego, y no sus reglas, es más perfecto, más cercano al ideal del buen juego.

Lo mismo sucede si observamos el juego político de la democracia. Si se cumplen las reglas en la forma de gobierno, no puede haber diferencia entre la democracia descriptiva y la prescriptiva. Si existiendo reglas democráticas en la Constitución no se cumplen en la realidad, en tal caso sólo habrá apariencia o propaganda de democracia. Porque el conjunto y la disposición particular de las reglas tienen que garantizar también el cumplimiento de las mismas. Sin tal garantía no hay democracia formal. Una democracia joven no tiene reglas diferentes a las de una democracia vieja. Aunque ésta las use mejor o realice mejores jugadas con ellas. Eso no depende ya de las reglas ni de las instituciones, sino de las costumbres y de la cultura de cada pueblo.

Si designamos con la misma palabra democracia a las reglas del juego político en Estados Unidos y Europa, esas reglas tienen que ser las mismas en uno y otro continente. Si son distintas no podemos llamarlas de la misma manera. A no ser que admitamos distintas clases de democracia, distintas formas de jugar a la democracia. En cuyo caso ya no puede haber una, sino tantas teorías de la democracia como gobiernos digan jugar a ella. Si admitiéramos una pluralidad de democracias formales negaríamos la posibilidad de la democracia sin adjetivos. Aunque la democracia ha conocido dos experiencias históricas diferentes, desde que se inició en las ciudades griegas hasta que se concretó en formas modernas de control del poder en los grandes Estados, no es verdad que donde hay libertades públicas hay democracia.

Pero sí es verdad que donde existen libertades públicas todos los gobiernos pretenden legitimarse en una sola y misma cosa a la que llaman democracia. Si se convalida la misma legitimación, en formas de gobierno tan diferentes como las de Estados Unidos, Alemania, Suiza, Francia, Reino Unido, Suecia, Italia, España, Portugal, Israel, México,

Argentina, Rusia o Japón, estaríamos obligados a concluir que la democracia sólo es una forma ideal de gobierno, que no existe en parte alguna, pero a la que se acercan en mayor o menor grado todos los países del mundo menos las dictaduras.

¿Dónde está esa definición teórica de la democracia y quién la ha formulado? ¿Cuál es entonces su diferencia con las oligarquías liberales? ¿Quién determina el grado de aproximación al ideal de la fórmula democrática de gobierno en cada país? ¿Qué tribunal de la razón dictamina lo que es y lo que no es democracia?

Con estas dos advertencias espero evitar las dos grandes fuentes de confusión que impiden mantener un diálogo entre los defensores del sistema de partidos y los demócratas. Este diálogo no será posible mientras una sola y misma palabra, «democracia», se use indistintamente en la discusión, tanto para designar la forma de gobierno como los programas de gobierno, el juego como la jugada, la democracia política como la política democrática, la realidad descrita como el ideal perseguido.

Toda esta confusión de la ciencia política no es producto de la ignorancia ni del error, sino de la ideología profunda que se fraguó durante la guerra fría para llamar democracias a las formas liberales de gobierno patrocinadas por Estados Unidos en el bloque occidental, con la finalidad de contener al comunismo.

La reflexión sobre la democracia quedó interrumpida con la guerra mundial y la guerra fría. Terminada ésta, aquella reflexión puede ser reanudada con una teoría de la democracia que traduzca la fase actual de su discurso histórico. El peligro de una teoría de la democracia está en su separación del discurso que la hace posible, convirtiéndola así en ideología. Tenemos necesidad de una teoría de la democracia política que, siendo normativa, no sea ideológica, y que a la vez esté inspirada en el discurso de los hechos que la preconizan. Una teoría de la democracia que no sea utópica. Porque «toda utopía lleva en su seno una tiranía» (Bertrand de Jouvenal).

El problema esencial de la democracia no es, como cree la teoría decisional, de la buena decisión política, sujeto a mil aspectos imposibles de ser previstos en reglas generales, sino el de la garantía de la libertad y el de la legitimación no ideológica de la obediencia a la autoridad.

Aquí se hace urgente una filosofía de la dignidad en la obediencia, porque la coacción y el engaño no son modos primitivos de alzarse con el poder, ni recursos anormales de la acción política, sino la manera habitual de conquistar y mantener en el poder del Estado a los grupos dominantes en la sociedad. Incluso en las sociedades liberales. Y la principal novedad del mundo moderno, respecto a las formas feudales y

religiosas de la antigua dominación de príncipes y señores, ha sido la progresiva sutileza del engaño que conllevan las ideologías políticas, para producir obediencia universal haciendo creer que la causa particular de un grupo social es la causa de todos.

Reducida hoy la represión armada a una última instancia contra grupos marginales al consenso social, la obediencia política se produce y reproduce solamente por dos causas generales: o bien por engaño ideológico, sin libertades o con libertades civiles, o bien por adhesión o respeto a lo ordenado en un procedimiento de libertad política en el que se ha participado o podido participar sin indignidad. Esta última es la obediencia democrática. Y el problema ya no es, como antes de la guerra mundial, legitimar la razón electoral del mando político en un sistema representativo, sino la ilegitimidad de la obediencia a unos gobernantes que no representan a la sociedad, porque detentan un tipo de poder en el Estado que no está basado en la libertad política.

Nuestro problema, establecer la libertad de los ciudadanos para elegir a sus representantes y nombrar o deponer a sus gobiernos, será imposible de resolver sin sustituir el discurso republicano de la ciudad o del partido, que es la fuente de renovación de la servidumbre voluntaria, por el de la democracia política, que es el argumento de la república de los ciudadanos.

La ausencia de democracia política explica que las sucesivas generaciones de la honradez se pregunten por qué siguen reinando la coacción, la mentira, la discriminación, la corrupción y el crimen de Estado, después de doscientos años de libertad. Vienen a la cátedra de los expertos con la esperanza de hallar en ella lo que no han podido encontrar en el seno de su familia y de sus amigos. Donde le repiten que la culpa última es de la religión, del capitalismo, del imperialismo, de la ignorancia de las masas o, en el colmo de la sabiduría, ¡de la naturaleza humana!

A poco que se medite, se caerá en la cuenta de que la dificultad de la respuesta no se encuentra en la comprobación de lo que todos pueden ver encaramado en lo más alto del Estado: coacción, mentira, discriminación, corrupción, incompetencia y crimen; sino en lo que se supone, bárbaramente, que lo produce y legitima: la libertad política. La ciencia tiene que demostrar que esto es un absurdo, que si hay libertad política no puede haber corrupción duradera y sistemática de los gobernantes.

En la fase de la conquista del poder los pueblos dan paso a la instalación en el Estado del gobierno que se merecen. Pero en la conservación del poder, como, al decir de Montesquieu, sólo se conserva lo que se ama, el pueblo no puede llegar a ser sino lo que la naturaleza de su gobierno le permite ser. En este sentido, son los

gobiernos los que, a su imagen y semejanza, hacen a los pueblos que ellos mismos se merecen. Donde perduran los gobiernos corrompidos se puede asegurar que hay ya un pueblo corrompido y que no hay democracia.

La aparente neutralidad de las reglas de juego de la democracia, como técnica para formar y derrocar gobiernos, para legislar y ejecutar lo legislado, constituye sin embargo la única regla de moralidad política. Llegamos al punto neurálgico donde la ética se enfrenta a la política para confusión de la moral pública. La complejidad del tema sólo permite insinuarlo con esta reflexión.

El asunto comienza a complicarse no cuando Maquiavelo descubre la obviedad de que la moral persigue el bien y la política el poder, sino cuando Kant inventa su imperativo categórico. Dada la irreductible singularidad de los actos humanos, si he de obrar según la máxima de que mis actos puedan servir de regla universal o, dicho de otro modo, si quisiera ver establecida mi conducta benévola como ley universal, tendré que salir de este dilema: o juzgo la bondad de mi acción por la de sus consecuencias, en cuyo caso sería pura utopía mi pretensión de servir como ejemplo universal de altruismo para actos irremediamente no idénticos; o la juzgo por la bondad de las consecuencias derivadas de la regla que he seguido, y que los demás también pueden seguir en circunstancias análogas, en cuyo caso tiendo a caer en la pasión mezquina y reglamentista de la «idolatría de las reglas» y del fetichismo de la ley.

Mientras la ética política se derive de la moral individual no hay salida plausible de este dilema. Que, sin embargo, llega a resolverse si la neutralidad de las reglas (ética política) está unida a la benevolencia de los actos políticos que implican. La democracia es la única forma de gobierno que realiza esta unión de la ética política a la moralidad intrínseca de los actos de gobierno, porque es la única que proporciona, con la regla de la separación de poderes, la probabilidad de excluir de la vida pública a los gobernantes malévolos.

La ética de la democracia está en sus reglas. El peligro de caer en su idolatría se elude porque entre ellas está la de investigar y castigar la inmoralidad de los actos políticos. La política es asunto distinto de la moral. Pero, en la democracia, la eticidad de las reglas excluye la vida oculta de la inmoralidad del acto. Donde no hay democracia, no puede haber moralidad de gobierno, ¡aunque fuera de santos!

La nobleza de los ideales puede ser compatible con las ambiciones de poder, pero no allana ni ilumina el modo de satisfacerlas. Tan peligroso es un político idealista como un amoral. Ambos deben ser juzgados por su modo de caminar. Y sólo hace camino quien anda ya encaminado, bien sea por los cómodos senderos hollados de tradiciones y rutinas, o

bien por las prometedoras veredas que abre en la vida social la descarnada reflexión sobre los medios. Porque es en este espinoso terreno de los medios, y no en el cielo de los vaporosos ideales, donde surge el conflicto social como forma específica de la Humanidad en lucha por la existencia.

A diferencia del reino animal, la Humanidad abandonó el criterio de la mera fuerza física como patrón del orden social tan pronto como adquirió capacidad para la fabulación y la mitomanía. Magos, sacerdotes y filósofos han acompañado desde entonces a guerreros y policías para justificar, en causas distintas de la fuerza, la razón del mando de unos sobre otros. Se puede afirmar sin reserva que la filosofía política, como la religión, se reduce en último término a una legitimación social o espiritual de la obediencia.

Las pasiones de poder y de gloria inventan razones altruistas para justificar el mando de uno, algunos o muchos sobre sus semejantes, mientras el miedo y el cálculo de utilidades sustentan la razón de la obediencia a cualquier tipo de poder.

Aparte de las situaciones bélicas, sólo en raros períodos han coincidido la razón del mando de unos y la razón de la obediencia de todos. Se llama democracia a la causa y al modo de hacer posible esa rara coincidencia de ambas razones. Coincidencia que sólo puede darse si la razón de obedecer no tiene otro fundamento que el de la libre designación y revocación, por los que han de obedecer, de los que han de mandar.

El enorme éxito de la fórmula de Lincoln sobre la democracia, a pesar de que carece de rigor técnico y de que no significa gran cosa, fue debido a que expresa reiteradamente esa coincidencia permanente entre la razón popular del mando y la de la obediencia, esa identificación entre la causa del sujeto gobernante y la del sujeto gobernado. En la causa sí, pero no en el modo, que sólo podría ocurrir en la utópica obediencia a sí mismo.

La democracia se ha definido, desde el famoso diálogo de los tres príncipes persas de Heródoto («admite a todos los ciudadanos en el desarrollo de los negocios públicos»), como una modalidad particular del mando político, que se diferencia de las demás por el número elevado de personas que lo tienen o pueden tenerlo.

Sin embargo, pese al prestigio que una larga tradición ha dado al número de gobernantes para clasificar las formas de gobierno, este criterio no es el que usaron los contemporáneos de Pericles. Su portavoz ante la historia, el gran Tucídides, nos advirtió ya sobre la confusión a que puede conducir el criterio cuantitativo incorporado a la definición etimológica de la democracia. La democracia era el nombre que llevaba el gobierno de Atenas, pero «en realidad era el gobierno de

un solo hombre». Y la razón de que se llamara democracia no está, para Tucídides, en el hecho de que el pueblo gobierne, sino en el de que «el Estado es administrado en interés de la masa y no de una minoría... siendo la libertad nuestra regla en el gobierno de la República».

Los griegos no nos legaron la teoría de la democracia, sino el inicio de su discurso histórico y los criterios de Atenágoras de Siracusa y de Isócrates para distinguirla: «Si deciden pocos y poderosos, reparten los riesgos y perjuicios a los más, y de los provechos dan muy poca parte a los otros», mientras que si decide el pueblo, «el Estado democrático lo hace equitativamente».

Un ciudadano de Atenas se consideraba libre de todo con tal de no ser esclavo. Si era un hombre libre, su libertad civil era la que le daba capacidad de participar en el gobierno de la ciudad. Tan pronto tuvo esta capacidad, su preocupación fue la de utilizarla para realizar una política democrática.

El padre de la historia puede llamar democracia a la política del Estado favorable a la masa popular porque tiene un Estado donde la libertad política es la regla en el gobierno.

Mientras, la izquierda europea reivindica la democracia social sin tener conquistada la democracia política, y estando instalada ella misma en la oligocracia del Estado de partidos.

Más prometedor parece, por su simplicidad, distinguir una forma de gobierno de otra no atendiendo al número de los que mandan, sino al modo de obedecer de los que son mandados. Porque el hecho de repartirse el poder entre pocos o muchos puestos de mando es consecuencia natural del estado de desarrollo en que se encuentran las fuerzas culturales y los factores materiales que crean las ideologías de poder y, con ellas, la calidad de las formas de propiciar la obediencia política.

Cuando la razón histórica de la obediencia colectiva es de una calidad ínfima y de una intensidad suprema, la forma más estable de gobierno ha sido el despotismo o paternalismo de un solo señor o de varios. Mirada la relación de poder desde el punto de vista del que obedece, cambia por completo la valoración tradicional de la filosofía política. Y el criterio del número de mandamases se desvanece ante la invariancia de un mismo tipo de obediencia.

Hobbes lo sabía. Y predicaba contra la apetencia de cambiar de gobierno, porque «la prosperidad de un pueblo regido por una asamblea aristocrática o democrática no deriva de la aristocracia o de la democracia, sino de la obediencia y concordia de los súbditos; ni el pueblo prospera en una Monarquía porque un hombre tenga el derecho de regirla, sino porque los demás le obedecen».

Existe además un fundamento teórico para privilegiar el estudio de la democracia desde la perspectiva de la obediencia ciudadana. Hay muchas y variadas causas para explicar o justificar el mando de unos individuos sobre otros. Tantas como fuentes sociales del poder. Pero sólo encontramos tres modos sustantivos de producir rutinas de obediencia: coacción, engaño y libertad.

Sólo hay progreso moral si la libertad y el libre consentimiento de los que pueden cambiar de gobierno sustituyen a la coacción y al engaño como motor de la obediencia. La democracia es por ello la única forma de gobierno que dignifica a la obediencia política.

La historia no nos permite creer que una vez descubierta por la experiencia la posibilidad de organizar la obediencia política sobre la libertad de los gobernados, como hicieron los antiguos atenienses, queden desechadas de los pueblos las formas indignas de someterse a sus gobiernos. Es un hecho notable que la teoría política aparezca y desaparezca, como disciplina autónoma, con la *polis* griega. Y que sea sustituida por la filosofía moral del estoicismo, que es una teoría de la resignación interior ante la adversidad de lo inevitable. Justo lo que Roma necesitaba.

Por eso Cicerón no dignifica a la obediencia cuando idealiza el hecho de que en la República romana «el que obedece espera mandar más tarde y el que manda no olvida que pronto deberá obedecer». Este viejo argumento tiene la misma índole ilusa que el de la alternancia moderna de los partidos en el gobierno como garantía de su moderación.

El discurso *De las leyes* (52 a. C.), de Cicerón, hace en realidad una apología de la obediencia. Delimita las funciones de los magistrados y las reglas que han de observar en el mando, sin ser suficiente que los ciudadanos se sometan y los obedezcan. Tienen además que honrarlos y amarlos. Para eso llama a los magistrados «leyes parlantes», y a las leyes, «magistrados mudos».

Roma interrumpe el discurso de la democracia de Atenas, que es un discurso republicano de conciudadanos, para legarnos en su lugar el discurso de la República, que es un discurso de la ciudad. Por eso es Roma, y no Grecia, la que inspira la voluntad de poder que fraguó la organización de los Estados renacentistas y la doctrina de la soberanía de los príncipes. El retorno de esa voluntad de poder de la que habla Vico inicia la modernidad con el discurso de Maquiavelo.

Las revoluciones de la libertad no se inspiraron en la democracia ateniense, sino en la voluntad de poder de la República romana. La Revolución francesa frustró la democracia en Europa, a causa de una misteriosa voluntad general de la ciudad, descubierta por Rousseau, que condujo, de sobresalto en sobresalto, a la voluntad integradora de Robespierre, primer esbozo del Estado totalitario; al consenso de la

voluntad de reparto del Directorio de Barrás, primer antecedente del Estado de partidos; y a la voluntad imperial de Napoleón. Es decir, a las tres formas indignas de obediencia que han apartado a los Estados de Europa continental del discurso de la democracia.

El Estado parlamentario, el anterior a la última guerra mundial, merece mención aparte. Mientras fue liberal y representativo, sin sufragio universal y sin separación de poderes, no pudo llegar a ser democrático. Y cuando quiso ser integrador de la voluntad política de las masas a través de los partidos, con el sufragio universal y la domesticación del movimiento obrero, dejó de ser representativo y parlamentario.

Bajo un sistema de predominio de la representación sobre lo representado, se hace creer a los gobernados que al obedecer al gobierno y a las leyes se obedecen a sí mismos. Y así, el engaño ideológico de las ideas liberales se convirtió en motor de la servidumbre voluntaria al régimen parlamentario de la oligarquía de notables. Y ahora, con el predominio de la voluntad estatal de los partidos, se hace creer al ciudadano que al obedecer al gobierno y a las leyes está obedeciendo a los jefes del partido con el que se identifica. Este engaño ideológico ha conducido a la servidumbre voluntaria en el régimen de poder oligárquico del Estado de partidos.

La continuación del discurso griego sobre la democracia hay que buscarlo en las comunidades protestantes que izaron la libertad de conciencia como bandera ideológica en sus guerras de religión contra el absolutismo católico. La Monarquía constitucional dio la espalda a la filosofía política de los siglos XVI y XVII. La ruptura moral fue tan grande que hizo resurgir la teología de la insurrección, elaborada contra Jacobo I, en 1612, por el maestro de la «escolástica del barroco», el granadino Francisco Suárez.

La teoría del Estado católico se basaba en dos dogmas intangibles del mando soberano: indivisibilidad de la soberanía y absolutismo de la autoridad. La insurrección armada del pueblo dirigido por los parlamentarios, y el destronamiento de Jacobo II, imponen una dignidad elemental en la obediencia civil que rompe la concepción absolutista del mando político. Y la separación del legislativo, conquistado por el Parlamento, respecto del poder ejecutivo, que siguió en manos del monarca, rompió también el dogma católico de la indivisibilidad de la soberanía, para garantizar la libertad legislativa de los representantes del pueblo.

Consciente de que la ruptura del paradigma católico del Estado revolucionaba por completo el orden político tradicional, Bossuet pudo escribir en diciembre de 1688: «No hago más que gemir por Inglaterra.» El descubrimiento revolucionario de la Monarquía constitucional abre el

camino a la democracia política en las Repúblicas de los grandes Estados modernos.

El derecho de insurrección y la separación de poderes anuncian la democracia en América. La práctica de Walpole, haciéndose nombrar primer ministro mediante el deshonesto control de la mayoría parlamentaria, anuncia la confusión de poderes y la oligarquía del Estado de partidos en Europa.

El divorcio congénito entre la libertad americana y la libertad europea ha impedido la posibilidad de una teoría universal de la democracia. Los creadores de la democracia ideológica, Rousseau y Tocqueville, fracasaron en su intento. El primero, a causa de su rechazo de la representación política y de su utopía de democracia directa. El segundo, a causa de su confusión de la democracia con la igualdad de condiciones en las costumbres sociales.

Las distintas formas de gobierno producidas con reconocimiento de las libertades públicas y civiles, pero sin libertad política, no son fases evolutivas de un mismo modelo, ni modelos diferentes de un mismo y fantasmagórico tipo de democracia liberal. Sólo sería legítimo hablar de democracia liberal si existiera frente a ella algún tipo teórico o práctico de democracia socialista.

En fin, la oposición teórica de un régimen liberal a un régimen democrático tampoco permite obtener, como síntesis, la democracia liberal. El fracaso de esta síntesis se manifestó en el esfuerzo de C. B. Macpherson para construir una teoría de la democracia liberal, basándose en cuatro modelos históricamente sucesivos.

El primer modelo, fundamentado en la idea utilitarista de la protección del hombre de mercado, pudo dar una justificación teórica a la práctica política del Reino Unido antes del Acta de Reforma de 1832, pero no a la vida política de la democracia en Estados Unidos, ni a la concepción otorgada o «regalista» del liberalismo francés y continental de esa misma época.

El segundo modelo, el programa ético del desarrollo de las capacidades individuales, fue una respuesta al temor despertado en la propiedad por el carácter presocialista del movimiento cartista en Inglaterra, y tuvo una influencia decisiva para la integración de la justicia social en el liberalismo anglosajón. Pero el doctrinarismo francés y las revoluciones presocialistas de 1848 lo hicieron inaplicable al continente europeo.

El tercer modelo, el del equilibrio competitivo entre elites políticas, el de Schumpeter, sólo tiene valor descriptivo de un mercado político que, como el mercado económico, no está regido por la ley de la oferta y la demanda, sino por la del oligopolio de los partidos estatales.

Y el cuarto modelo, el de la democracia participativa del propio Macpherson, no tiene valor descriptivo ni puede ser una teoría

realizable de la democracia, a causa de la naturaleza alienada de la idea de participación en el poder político y del proceso de concentración mercantil del poder económico.

Sin alternativa teórica, el inevitable fracaso de la corrompida partitocracia dejará expedito el camino al oportunismo de los empresarios del poder o a inéditas aventuras autoritarias. Hay necesidad de una teoría del poder y del saber democráticos para poner coto al escepticismo moral de las «molleras sabias», que han puesto los medios de comunicación y las ideas dominantes al servicio doméstico de esas bandas de criminales en que se convierten los partidos cuando se hacen estatales, haciéndonos creer que ellos son los agentes naturales de la democracia.

Pienso, contra Coleridge, que no es políticamente malo «describir un sistema que carece de atractivos excepto para los ladrones y asesinos, y no tiene otro origen natural que el de las mentes de locos y mentecatos, si la experiencia prueba que el peligro de ese sistema consiste en la fascinación que ejerce en espíritus nobles e imaginativos». Hace falta en Europa una teoría de la democracia para eliminar, al menos, ese peligro. Aun sabiendo que para superar la crisis no son argumentos lo que necesitamos, sino valor para confiar el porvenir a un principio moral tan determinante como el de la confesión de la verdad criminal por los gobernantes y medios de comunicación corrompidos. Pero «la sociedad conspira por doquier contra la hombría de cada uno de sus miembros» (Emerson). Y la acción de rebeldía ha de suplir la imposible catarsis de la confesión de los poderosos.

Segunda Parte

VI INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA PURA DE LA DEMOCRACIA

Una teoría es una explicación coherente de algo interesante que se ha visto y observado en la Naturaleza o en la sociedad. Hay teorías integradoras de diferentes aspectos de la realidad que explican de forma sencilla y elegante fenómenos muy complejos. Uno de ellos, el poder político, siempre ha pedido ser explicado por medio de teorías. Todas ellas han sido tributarias de su tiempo y de la naturaleza del poder que explican.

Hubo tiempos de relativa simplicidad que dieron fruto a grandes concepciones del poder político, según el número de personas que gobernasen o el principio rector de los gobiernos. Pero los tiempos cambian. Y a medida que avanza la complejidad retrocede la comprensión. Ninguna época anterior ha sido tan difícil de entender como la actual, porque ninguna otra llegó a ser tan diversa, porque ninguna antes había ofrecido tantos saberes a la reflexión del pensamiento, al saber del mundo social.

Comparada con las teorías científicas, la teoría política tiene a su favor la ventaja de que no necesita integrar en ella a las anteriores explicaciones del poder, tal como la teoría de la relatividad tuvo que dar cuenta, por ejemplo, de la teoría clásica de la gravedad. Pero tiene en su contra el enorme inconveniente de que no puede ser, como la teoría científica, un feliz producto de la acumulación de conocimientos y descubrimientos anteriores. En la historia de las ideas políticas sólo podremos encontrar un factor constante, la condición humana del poder. Todos los demás son variables. Y cuando esa constante se abandona, la teoría se hace utopía. Un género literario que se convierte a veces en la más insensata y peligrosa de las teorías.

Esa ventaja y ese inconveniente motivan que la teoría política, para ser tal, ha de presentar tres caracteres que la distingan de cualquier otro tipo de producción mental sobre la política: ser universal, original y al mismo tiempo realista. En tiempos de abrumadora información, la conjunción de estas tres cualidades en un mismo pensador es rara. No por falta de alcance histórico, talento imaginativo o capacidad de percepción de lo real, como pensaba Leo Strauss del pensamiento político actual, sino porque el agobiante peso de los saberes especiales hace dudar de la seriedad de cualquier idea que ose contradecir las estadísticas sociales o la experiencia histórica inmediata.

¿Quién se atreve a sostener ya que la libertad es una pasión de la naturaleza humana, después de tantos siglos de servidumbre voluntaria y de la experiencia fascista o comunista? ¿Cómo se sigue diciendo, sin sonrojo, que la soberanía política reside en el pueblo, cuando vemos entronizados en toda Europa los gobiernos más corruptos de la historia moderna, sin que puedan ser echados del poder si ellos no quieren irse? ¿Cómo se puede creer en la legalidad de las leyes si los jueces ordinarios no pueden revisar la constitucionalidad de las mismas? ¿Por qué se dice que hay libertad política si el pueblo no puede elegir directamente a sus representantes y a sus gobernantes?

Una teoría que no explique estas evidencias contradictorias de la opinión dominante en las «democracias» europeas no es una teoría descriptiva de la oligarquía, ni una teoría normativa de la democracia, sino una vulgar apología de los sistemas que generan crimen y corrupción, bajo secretas razones de Estado que enriquecen a los gobernantes y los eternizan en el poder.

Comencé diciendo que toda teoría es una explicación. Ahora añadido que toda explicación, en materia política, o es una justificación legitimadora o una rebelión contestataria. Ante la imposibilidad cultural de justificar lo que hay, la teoría de la democracia no puede ser hoy otra cosa que una rebelión, una llamada razonable a la rebelión civilizada, en nombre de lo que puede y debe haber: libertad política y democracia.

Era una costumbre de la filosofía política del siglo XVII tratar de las pasiones del alma individual como preámbulo obligado a la teoría del Estado. Hoy no es posible concebir una teoría realista de la democracia sin contar, en el momento de su creación y en el de su proyección al futuro previsible, con el carácter egoísta y «maximizador» de utilidades, con la pasividad ante lo público de los sujetos-ciudadanos-productores-consumidores, o sea, de la clase de gente rezongona que ha de vivirla o practicarla. Sobre todo cuando se piensa, como yo pienso, que la política no es una acción social guiada por la razón universal o el comportamiento racional, sino una conducta colectiva dictada por las pasiones irracionales que levantan los procesos de identificación de las masas con las ideas y personas de poder, consideradas, por razón de imagen y propaganda, como «de las suyas».

Así, si se construye una teoría de la democracia pensando en el comportamiento egoísta o pasional de la gente, tanto mejor funcionará en la práctica si la proporción de personas altruistas o de comportamiento racional es elevada. Más vale equivocarse en este sentido que en el contrario. Las instituciones inspiradas en el pesimismo sobre la condición del poder han procurado más seguridad a los ciudadanos que los gobiernos «bondadosos».

Porque el tema de la condición humana, en una moderna sociedad estructurada socialmente por el mercado, siendo un presupuesto básico, no es en el fondo el problema de la teoría política. Su tema exclusivo es el del poder. Y dentro de la inmensa variedad de poderes sociales, sólo se ocupa del poder político, del poder que llegan a tener unas personas sobre todas, no en virtud de sus cualidades o de sus capacidades subjetivas, ni porque sean poseedoras de medios sociales de influencia o de intimidación, sino exclusivamente por la posición que ocupan en la relación de mando estatal, por el cargo o función pública que desempeñan.

La diferencia entre los poderes sociales y el poder político es de orden abismal. Este segundo tiene, como último recurso para hacerse obedecer, el monopolio legal de la fuerza física, de la coacción legal y de la intimidación social. Esto lo hace muy peligroso. Pero también tiene, como primer recurso para hacerse apoyar y sostener, la posibilidad de beneficiarse a sí mismo y a sus partidarios con el dinero de todos, y con el monopolio de la distribución de cargos, honores y distinciones oficiales. Esto lo hace sumamente seductor.

Por ser tan peligroso y tan seductor, el poder político, sea cual sea su naturaleza, tiene siempre muchos partidarios. Son ellos los que, para justificar su adhesión o su conformismo, atribuyen a las personas encaramadas en el Estado, con razón o sin ella, ideas y cualidades ventajosas para todos. Y en la «euforia del poder» que embarga a los que se le aproximan, el Estado de los países mediterráneos encuentra su más sólido fundamento.

El poder tiene necesidad de recibir esas alabanzas. No como todo el mundo, por la satisfacción que produce en la propia estimación la estimación ajena, sino porque la propagación de esas alabanzas le permite durar en la posesión del Estado, sin tener que poner un policía al lado de cada ciudadano. De esta manera, haciendo la función de policía espiritual, nacen las ideologías del poder.

Toda la teoría política clásica, salvo el pensamiento utópico, ha sido una continua elaboración de ideologías del poder y del Estado. En consecuencia, la rebelión de la teoría política se produjo como reflexión sobre la naturaleza del poder, sobre la intensidad y extensión de su campo gravitatorio. En virtud del principio de intensidad, el poder de mayor peso atrae y atrapa en su órbita a todos los demás poderes, sociales o individuales. En virtud del principio de extensión, el poder único, por su intensidad, sólo se detiene en la frontera territorial con otro poder de análoga potencia. La unión de estos dos principios, en una persona o en un colegio de personas, se llama soberanía.

La rebelión contra la teoría política tradicional sólo podía consistir en una rebelión contra la soberanía. La falsa rebelión deja intacta la

soberanía y cambia de soberano. A este tipo de seudorrebeliones hemos dado en llamar revoluciones. Y no está mal el término escogido. Porque al final de las mismas volvemos a estar en el mismo sitio de subordinación planetaria, respecto al astro soberano que sustituyó al Rey Sol. Los ejemplos de Robespierre y Napoleón en la Revolución francesa, y los de Stalin y el Politburó en la Revolución rusa, ilustran la paradoja de los revolucionarios. Reemplazan el odio a las viejas tiranías por la adoración a nuevos tiranos.

La verdadera rebelión contra la soberanía absoluta -la del rey, la de una Asamblea de representantes o la de un comité de partido, da lo mismo- tenía que proponerse eliminarla o trocearla en poderes iguales para que no pudiera haber uno que fuera ya soberano. El afán liberador de la soberanía fue la causa final de la acción y la teoría anarquistas. El propósito divisorio del poder fue la causa eficiente de la acción y de la teoría democráticas.

Pero la opción anarquista, irreprochable en el terreno de las ideas, olvidó el presupuesto elemental de la condición humana. Los artesanos, unos individuos autónomos en su profesión y en su carácter, por el dominio de su oficio, creyeron que toda la Humanidad debía ser como ellos, y que ésta sería feliz si se suprimía toda forma de poder político o de autoridad soberana.

No pensaron que, aparte de los diversos intereses y caracteres adquiridos por el condicionamiento social y la tradición, hay en todas las personas una distinta propensión, probablemente de origen genético, a mandar o a ser mandado. El anarquismo no es una teoría realista. Es una utopía sin lugar en la historia de los hombres. La creencia de que hubo una época prehistórica de anarquismo primitivo ha sido desmentida por la investigación antropológica de la escuela de Cambridge. Los fundadores de esta ciencia confundieron, en sus primeras observaciones etnológicas, la falta de signos visibles de autoridad, en ciertos pueblos matrilineales o gentilicios, con la falta absoluta de autoridad.

No quedaba, pues, otra opción para liberarse de una soberanía única e indivisible que la de dividir y separar los poderes del Estado, estableciendo entre ellos un equilibrio de poder muy parecido al que la soberanía territorial produce entre Estados vecinos de parecida potencia. Milton y Locke lo atisbaron.

Pero la rebelión de la moderna teoría política comenzó con una pequeña frase de Montesquieu. Después de afirmar que la libertad política sólo se encuentra en los gobiernos moderados donde no se abusa del poder, añadió: «Pero es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder se inclina a abusar del mismo; él va hasta que encuentra límites... Para que no se pueda abusar del poder hace falta

que, por la disposición de las cosas, el poder detenga al poder» (*El espíritu de las leyes*, libro XI, cap. IV).

Y para que el poder detenga al poder es necesario que ninguno de ellos pueda prevalecer o preponderar sobre el otro, que ninguno sea soberano. ¡Qué lejos está Montesquieu de Locke! ¡Qué avanzado con relación a su época! La Revolución inglesa había separado el poder ejecutivo, prerrogativa del monarca, del poder legislativo conquistado por el Parlamento, pero dando siempre a este último la preponderancia sobre aquél. Montesquieu encuentra la libertad política en el equilibrio del poder, en la balanza de poderes. Los rebeldes colonos de América escucharon la moderna voz de Montesquieu. Los revolucionarios franceses, la antigualla de la teológica voluntad general y de la soberanía popular de Rousseau.

La teoría de la democracia ha sido ajena a un quehacer, como el europeo, fascinado por la soberanía. Los colonos rebeldes de Norteamérica inventaron la democracia para no tener que vivir atomizados o inseguros ante la soberanía ilimitada de un Parlamento, como el inglés, que no sólo les negaba la igualdad de trato con los ciudadanos de la metrópoli, sino que había osado proclamar que la mayoría podía aprobar cualquier ley que estimara conveniente. La teoría de la democracia nace para impedir la soberanía del Parlamento, es decir, la soberanía de la mayoría.

Cuando la Monarquía constitucional sucumbió y dio paso al sistema parlamentario basado en la soberanía popular, tanto en el Reino Unido como en las Repúblicas del continente, se extendió la rara creencia de que ya no era necesario limitar el poder político, porque al emanar éste de la voluntad popular había dejado de ser peligroso para el pueblo. Limitar la soberanía ilimitada de los Parlamentos, de las mayorías surgidas del sufragio universal, les parecía tanto como atentar a la soberanía del pueblo.

En la cuna del parlamentarismo todavía se oía decir a hombres de Estado, en fecha tan avanzada como 1885, estas lindezas que la opinión liberal aprobaba: «Cuando el gobierno estaba representado únicamente por la autoridad de la Corona y los puntos de vista de una clase determinada, puedo comprender que el primer deber de los hombres amantes de la libertad fuese restringir aquella autoridad y limitar los gastos. Sin embargo, todo ha cambiado. Ahora el gobierno es la expresión organizada del deseo y la voluntad del pueblo, y bajo tales circunstancias debemos dejar de considerarle con recelo. El recelo es producto de épocas pretéritas, de circunstancias que han desaparecido hace tiempo. Hoy nuestra tarea consiste en extender sus funciones y ver de qué manera puede ampliarse útilmente su actuación» (Joseph Chamberlain, discurso de 28 de abril en el club Eighty).

Se equivoca Hayek, de quien tomo la anterior cita, cuando afirma que «la democracia probablemente engendra más libertad que otras formas de gobierno». Ninguna forma de gobierno puede engendrar libertad. Es la libertad la que puede engendrar gobiernos. Y la libertad no garantiza que los gobiernos engendrados por ella se porten después como liberales, dictatoriales o democráticos. La democracia no engendra más libertad. Pero sí garantiza, por la disposición particular que establece entre los poderes, que se mantenga la que permitió esa ingeniosa forma de gobierno. Un gobierno no engendra más libertad que la que él otorga, es decir, una libertad que él mismo u otro gobierno puede cancelar.

Y se equivoca aún más cuando añade: «Aunque en una democracia las perspectivas de libertad individual son mejores que bajo otras formas de gobierno, no significa que resulten ciertas. Las posibilidades de libertad dependen de que la mayoría la considere o no como su objetivo deliberado. La libertad tiene pocas probabilidades de sobrevivir si su mantenimiento descansa en la mera existencia de la democracia» (*Los fundamentos de la libertad*, U. Editorial, Madrid, 1991, pág. 133). ¡La libertad dependiendo de la mayoría y no de la democracia!

Bien se ve en este texto la profunda confusión de Hayek. Donde se instaló la democracia, la libertad ha sobrevivido. Donde se estableció el sistema parlamentario liberal o la Gran Mentira de la democracia, la libertad ha sucumbido en todas partes, salvo en el Reino Unido. El prejuicio intelectual creado por la Gran Mentira es tan fuerte que, incluso en los mejores exponentes del pensamiento liberal, hace decir cosas o ideas desacreditadas por quien más autoridad tiene para hacerlo: los hechos históricos.

Todas estas confusiones se producen, por razones ideológicas más o menos conscientes, porque no hay una teoría de la democracia política que las evite en los espíritus exigentes. Para ser tal, una teoría es antes que todo un deslindamiento, una fijación de límites. Un punto de partida y un punto de llegada. Sin deslindar el terreno que se propone pisar, es imposible evitar la confusión en la teoría de la democracia.

La democracia política es un sistema social de distribución del poder. Y antes de que la teoría emprenda la búsqueda de la unidad elemental, si es que existe, de donde parta el desarrollo del sistema, hay que desbrozar y limpiar el camino de todo aquello que, sin ser propio de la democracia, se le parece o está adherido a su concepto vulgar. La libertad política se parece mucho, pero no es lo propio de la democracia. Lo propio de ella es conservarla.

Pero no nos adelantemos al inicio de la teoría de la democracia. Estamos todavía en su introducción, es decir, en esa previa labor profiláctica que consiste en despejar de impurezas vecinas la mesa de

operaciones, antes de intervenir, con la mayor asepsia ideológica posible, en la materia investigada. Una introducción histórica y literaria a la teoría de la democracia debe llevarnos limpiamente hasta sus puertas. Para que una vez cruzado el umbral podamos encontrarnos en el punto de arranque, donde Montesquieu la dejó, sin el lastre ideológico que ha ido acumulando desde entonces.

Para alcanzar ese objetivo no basta con haber separado la teoría de la democracia de la teoría de la libertad. También hay que separarla de la teoría general del poder político. No porque ella no sea una forma específica de ese tipo de poder, sino porque no se ocupa de los atributos del poder, que es la obsesión europea por el principio de autoridad. En el fondo, la democracia es una teoría formal del poder y una teoría sustancial del contrapoder, como barrera contra las injerencias del Estado en la esfera de los derechos humanos. Contra la doctrina liberal, la teoría de la democracia emerge con la fundación constitucional del derecho político de las minorías y de los derechos personales. Hablar de soberanía limitada del legislativo es reconocer que ya no es soberano, que la mayoría de los representantes no es soberana.

Para garantizar estos derechos, para impedir que el Parlamento pudiera abusar del poder de la mayoría, hacía falta tomar dos tipos de precauciones, que son la sal y pimienta de la democracia y que el condimento liberal no tiene: que el poder ejecutivo del Estado, el gobierno, no estuviese a las órdenes de la mayoría parlamentaria, como es preceptivo en el gobierno parlamentario de gabinete; y que los jueces ordinarios pudiesen suspender la aplicación o declarar la nulidad de las leyes que conculcaran principios constitucionales.

Lo primero se consigue haciendo que el gobierno no dependa de la confianza del Parlamento. Lo segundo, haciendo que la función judicial necesite de la confianza popular. El medio adecuado para obtener la independencia del gobierno frente a los demás poderes es la institución del presidencialismo, o elección directa del jefe del ejecutivo. El modo de asegurar la independencia judicial es la inamovilidad de los jueces y la institución del jurado. Con la división y separación de poderes se destroza la soberanía y ninguno de sus trozos es ya un poder soberano.

Ésta fue la gran obra de filosofía política escrita en las páginas de la historia por los colonos anglosajones que se rebelaron contra Inglaterra y su sistema liberal parlamentario. Ésa fue y es la única democracia que conocemos. Y si observamos la naturaleza de las dos innovaciones técnicas que introdujo en la forma liberal del gobierno parlamentario, caeremos en la cuenta de que son la versión republicana y popular de las dos prerrogativas de la Corona en la Monarquía constitucional: el

derecho de nombrar al ejecutivo y a los jueces, y el de poner un veto suspensivo o definitivo a las leyes de la Asamblea.

En cambio, la democracia en Europa tuvo una mala madre. No cuidó el embarazo democrático que llevaba en sus entrañas la Revolución francesa. Y cuando el rey fue procesado, adelantó el parto y provocó el aborto de la criatura para poder proclamar a la nación heredera de la soberanía absoluta. La República absoluta tomó posesión de todo el espacio público y concentró en la soberanía nacional todos los poderes que antes tenía la Monarquía absoluta. Esa mala madre, ambiciosa y dogmática, celosa de los poderes y prestigios ajenos, pretenciosa de gloria y carente de virtud, fue, naturalmente, la Asamblea Nacional de representantes, aquella que rompió el mandato imperativo de los electores; la Constituyente, la que inventó la mentira del secuestro de la familia real, por miedo a declarar la República, cuando aquélla huyó a Varennes; la Convención regicida, la que acusó, instruyó el proceso, juzgó, condenó y ejecutó a Luis XIV. La que confundió en ella todos los poderes, contra la advertencia de Saint-Just. «Dividid el poder, si queréis que la libertad subsista», que el mismo pisoteó.

Y de esa mala madre, de ese imprudente, confuso y torpe origen, proceden tanto la peligrosa doctrina liberal de la soberanía parlamentaria como esa Gran Mentira ideológica con la que se cubren todos los hijos bastardos de la oligarquía que gobierna, bajo el nombre de la democracia, en el Estado de partidos. La Revolución francesa produjo el aborto de la democracia en Europa, sacrificando la libertad política en aras de la soberanía única e indivisible de la Asamblea Nacional.

La búsqueda de la democracia social se antepuso, desde 1848, a la de la libertad política. Stuart Mill ahonda la confusión de Tocqueville («Sucede a veces que la extrema libertad corrige los abusos de la libertad y que la extrema democracia previene los peligros de la democracia»), al pedir diques antidemocráticos: «Debería haber en toda Constitución un centro de resistencia contra el poder predominante, y por tanto en una Constitución democrática un medio de resistencia contra la democracia.»

La política democrática en las medidas de gobierno, es decir, la democracia social, suplantó a la democracia política en la forma de gobierno. Y por ese camino desviado caminamos todavía, tras haber comprobado con terribles experiencias de revoluciones de la igualdad que sin garantía institucional de libertad todo el horror concebible es ya técnica y moralmente posible.

La constitución del Estado de partidos al término de la guerra mundial ha empeorado el régimen político de los países europeos. A la antigua Gran Mentira de llamar democracia a los sistemas parlamentarios se ha

sumado otra mentira aún más flagrante: la de llamar sistema parlamentario a un régimen de poder que ha perdido su anterior carácter representativo de los electores o la sociedad civil, junto a la teórica soberanía del legislativo sobre el ejecutivo.

El sistema electoral según el criterio proporcional ha dado la vuelta a la teoría liberal del parlamentarismo. Son los jefes de partido los que nombran a los legisladores y a los puestos de control de la judicatura, haciéndose elegir presidentes del gobierno en las elecciones legislativas, como si se tratara de elecciones presidenciales. Los diputados de lista tienen que obedecer la voluntad de quien los incluye en ella. El legislativo no es ya un poder, ni una autoridad. Sólo es apéndice decorativo y funcional de la soberanía legislativa del poder ejecutivo. Y los magistrados superiores, ya de por sí atrincherados en una mentalidad de funcionarios del Estado, son designados por los jefes de partido para evitar la menor veleidad de independencia.

El crimen sigue así a la soberanía como la sombra al cuerpo. Donde hay soberanía de lo que sea, de alguien o de algo, no puede haber democracia. Y donde no hay democracia hay impunidad para la deshonestidad de los poderosos. Así como el humo denuncia el fuego, el crimen de Estado y la corrupción de los gobernantes denuncian la falta de democracia.

Pero esta doble mentira, la de llamar sistema parlamentario al poder incontrolado de los gobiernos de partido o de coalición mayoritaria, y llamar democracia a la oligarquía de partidos, por ser la verdad oficial del poder establecido en el Estado, está sostenida por un consenso universal.

No es difícil definir a la democracia sustantiva, a la democracia política, por sus reglas para la formación, cambio y destitución de los gobiernos; para el control del poder ejecutivo; para la elaboración independiente de las leyes; para dar independencia a los jueces; para garantizar los derechos y libertades del ciudadano y de las minorías; para preservar ciertas esferas de autonomía de la sociedad frente al Estado; para revisar, en fin, la Constitución.

No es posible, en cambio, definir la democracia social, el grado de la igualdad de condiciones que un pueblo necesita tener para ser llamado democrático. La democracia social puede llegar a ser una pauta de legislación orientada hacia la justicia social, pero jamás una forma de gobierno. La igualdad de derechos, la igualdad de los ciudadanos ante la ley no tiene la misma naturaleza que la igualdad de oportunidades. Aquella se garantiza; ésta, no.

Si todas las democracias son liberales, si en todas ellas existe una misma clase de mercado, ¿por qué se sigue llamando igual a un sistema con separación de poderes y a otro que no la tiene?, ¿por qué

se llama igual a un sistema representativo y a otro de integración no representativa?, ¿por qué se sigue confundiendo la definible democracia política con la indefinible democracia social?, ¿por qué se incluyen en los sistemas democráticos las oligarquías formalmente reinantes en el Estado de partidos?

Todavía se siguen estudiando y citando como fuentes de autoridad las ideas de derechas o de izquierdas de grandes pensadores que, no obstante, están contaminadas por la necesidad de propaganda de la guerra fría. Estas ideas tienen de común, salvo en contadas excepciones, considerar a la democracia como algo más que un conjunto de instituciones y de reglas para elegir y deponer gobiernos, para garantizar los derechos humanos y la libertad de acción política de las minorías. Se quiere ver además, en la democracia moderna, un tipo de sociedad, un sistema de valores, un modelo de civilización, una cultura. En resumen, una forma de sociedad y no solamente una forma de gobierno.

C. B. Macpherson defiende la necesidad de mantener, por realismo, esta doble dimensión, política y social, en la definición de la democracia. Pero no se trata de un problema de realismo, sino de la perversa intención de considerar democracias a los sistemas oligárquicos o burocráticos que se dotan de legislación social igualitaria. ¿Acaso se hubiera hablado jamás en Occidente de democracia social si no hubiera existido el peligro comunista y el contraste con las «democracias socialistas»? ¿Acaso puede hablarse con sentido de democracia social sin que exista una democracia industrial?

Es cierto que desde Stuart Mill a Milton Friedman, pasando por Dewey y la socialdemocracia, se ha entendido la democracia «como una calidad que impregna toda la vida y todo el funcionamiento de una comunidad nacional». Pero todos esos autores tenían poderosas razones ideológicas para no separar la democracia política de la social, aunque fuera al precio de no poder definir, así, ni a la una ni a la otra. ¿Quién osaría definir esa misteriosa «calidad que impregna» la vida de un pueblo para hacerlo democrático?

Mientras se siga hablando, como Macpherson, de democracia liberal se está reconociendo implícitamente que existe o puede existir una democracia socialista. Mientras se sigan incluyendo en el concepto o en la teoría de la democracia los valores igualitarios que inspiraron en el pasado, o puedan inspirar en el futuro, las leyes sociales de asistencia estatal se estará dignificando y amparando con títulos de nobleza política a las oligarquías partidistas que gestionan, en su favor, el Estado de bienestar.

Mientras se siga considerando que los valores culturales idóneos al desarrollo de la personalidad deben seguir incluyéndose en la definición

de la democracia, habrá de admitirse que estos valores son los mismos que llevan, en las «democracias» del Estado de partidos, al secreto y a la razón de Estado, a la corrupción generalizada y al crimen de Estado, al hedonismo, al cinismo, al paro y a la irresponsabilidad ecológica, que caracterizan hoy a la cultura dominante en las llamadas democracias liberales.

Pero una cosa es que la democracia no sólo sea un medio, un método de gobierno, una regla para tomar decisiones colectivas, sino un fin en sí misma como garantía de la libertad, cosa que pienso contra la opinión de los Schumpeter, Hayek y compañía, y otra de muy distinto alcance pretender que ese método formal sea un mecanismo técnico de carácter neutro y sin trascendencia moral para los individuos y sociedades que lo adoptan.

No hay regla o método que sea neutro o indiferente, como medio instrumental para alcanzar el fin perseguido. Y bien mirado cómo funcionan las cosas sociales, las formas emanan de la materia y condicionan a las sustancias. Y cuando la libertad es el fondo, sus formas son las únicas evidencias a las que puede acogerse el oprimido. Todo lo que no es forma es conciencia a solas con ella misma. Por ello dijo Constant que «las formas son las divinidades tutelares de las asociaciones humanas».

Es verdad, como se ha dicho, que nadie se echa a la calle para obtener la reforma del sistema electoral, aunque en otros tiempos se hiciera (en París, bajo el Directorio, por citar un ejemplo famoso). Pero, aparte de que esos fenómenos de indiferencia popular ante cuestiones decisivas de la política pertenecieran al ámbito de la ignorancia o de la conciencia de la inutilidad del esfuerzo, el hecho de atender a los motivos de movilización de las masas, para conocer lo que interesa a la democracia, llevaría al absurdo de tener que incluir en la definición de la misma esos valores culturales que hacen indignarse a las multitudes, a veces incluso con violencia, por decisiones administrativas que desplazan de ciudad unos archivos históricos o a los equipos de fútbol de una categoría a otra, o reducen el tiempo de las becerradas.

Las reglas técnicas de la democracia tienen tanta trascendencia moral y educativa para el mundo político como las reglas de urbanidad y los buenos modales la tienen para el mundo social. La juventud suele despreciar las normas de cortesía porque las encuentra vacías de contenido sentimental o moral, y sólo ve en ellas la hipocresía social de los adultos. No conoce el origen inteligente ni la sabiduría moral que encierran. Ignora los miles de años de errores y desastres a los que esas normas y máximas, ciertamente devenidas hipócritas, han dado respuestas adecuadas.

En momentos límite, una buena educación ofrece el consejo o la conducta que ni la más calculadora de las inteligencias podría hallar en tan poco tiempo. Las breves máximas extraídas de largas experiencias eran, para Quevedo, pequeños evangelios. La cortesía aborta los conatos de violencia instintiva. Del mismo modo, no hay mejor escuela para la educación sensible y la inteligencia moral del pueblo que la del aprendizaje cultural derivado de las reglas técnicas de la democracia política, unidas a la publicidad absoluta, sin excepciones, del juego y de las jugadas del poder.

Entre todos los efectos morales y culturales que se desprenden de las reglas procedimentales de la democracia formal (no de la campechanía en el trato social que hizo decir a Tocqueville que «muchas personas se avendrían gustosamente a los vicios de la democracia si pudieran soportar sus modales») hay uno de valor trascendental que ilustra y educa políticamente a todo el pueblo. Me refiero naturalmente al principio que Kant elevó a categoría de justicia en las acciones relativas al derecho de otro, a la máxima de la publicidad en el proceso de adopción de decisiones por la autoridad. En la libertad de expresión y en la publicidad de los móviles y causas de los actos de poder, «sin ocultar nada de lo que se relaciona con el gobierno», como ordenó el emperador Juliano (Ibsen), está el aprendizaje de la política por las masas en los pueblos democráticos.

Pero, desbrozado el camino de las confusiones, todavía debemos reflexionar sobre la clase de análisis que nos proponemos hacer, antes de cruzar el dintel de la puerta de entrada a la teoría. Había dicho antes que la teoría política debe ser realista. Eso no quiere decir que tenga por objeto describir la realidad, sino que su concepción debe estar basada en una percepción correcta de las posibilidades que tiene de hacer deseable, para la gran mayoría social, ponerla en práctica, realizarla. «Pensamientos buenos no son mejores que sueños buenos, a no ser que se ejecuten» (Emerson).

Una teoría de la democracia será realista si sus prescripciones son realizables, sin necesidad de traumatismo social. Si, y sólo si, no requiere acciones heroicas de los individuos, y puede ser emprendida sin riesgo para las situaciones sociales. La necesidad de virtud o de heroísmo en los ciudadanos define a un régimen de incapacidad política. Esto no quiere decir que se deba aceptar, como factor invariante, la condición infantil del *homo politicus* actual, descrita en la teoría competitiva de las elites que elaboró Joseph Alois Schumpeter, en 1942. Tenía que ser un economista, colocado en la senda de las acciones irracionales descritas por Pareto, quien desechara la fundamentación de la democracia en conceptos tan imprecisos, rancios

y metafísicos como los de voluntad general, imperio de la ley, igualdad de derechos, soberanía popular o Estado de Derecho. Eso fue, sin duda, un avance científico.

Para Schumpeter, aunque el hombre moderno no se encontrase en medio de partidos políticos que le influyeran, y cualquiera que fuese su nivel de instrucción, «desde que se mezcla en la política, regresa a un nivel inferior de rendimiento mental. Discute y analiza los hechos con una ingenuidad que él mismo calificaría de pueril si una dialéctica análoga le fuera opuesta en la esfera de sus intereses reales. Se vuelve un primitivo. Tal degradación intelectual entraña consecuencias deplorables».

Esta teoría describe con inteligente cinismo el funcionamiento del sistema político estadounidense. Mientras la mano invisible del mercado equilibra y ordena el caos infinito de las acciones de agentes calculadores de su egoísmo (*homo oeconomicus*), la mano visible de las elites políticas, disputándose entre sí el favor de los electores, compite por el poder y pone orden en el mundo político mediante la acción de agentes sentimentales de su imbecilidad (*homo politicus*). ¡Qué belleza!

Pero el realismo descriptivo de la teoría de Schumpeter, además de ser justificativo y apologético de la sociedad política de Estados Unidos, y de no ser aplicable a los Estados de partidos en Europa, no está exento de las contradicciones que han invalidado en la realidad económica la teoría liberal del mercado de consumidores, a cuya imagen y semejanza se ha construido el modelo elitista y pluralista de la democracia, como equilibrio entre la oferta y la demanda de mercaderías políticas. La soberanía del consumidor y la autonomía de la demanda hace tiempo que están desmentidas en la teoría económica. Sobre todo desde que el actual Estado de bienestar, junto a las grandes organizaciones empresariales y sindicales, interviene en el mercado con mayor incidencia en los precios que la propia ley de la oferta y la demanda.

Trasladada esta ley al campo de las mercaderías políticas, donde opera a sus anchas el oligopolio de los partidos, es inadecuada para explicar la democracia, aunque sea certera como explicación del funcionamiento liberal de las oligarquías. La teoría de las elites competitivas trata al infantilismo político del ciudadano típico como si fuera un factor independiente de las instituciones que lo infantilizan.

La sustitución de la teoría política, que es una filosofía del poder, por la ciencia política, que en el mejor de los casos es una rama de la sociología del poder, descriptiva de la realidad y no de sus apariencias formales o jurídicas, puede tener una justificación, y no sólo académica, en Estados Unidos. Allí interesa conocer cómo funcionan de hecho las

instituciones de la democracia formal, porque ésta existe de derecho. Trasladar a nuestras Universidades los resultados de la investigación conductista emprendida por la ciencia política estadounidense no sólo es una extravagante aventura intelectual, sino sobre todo un verdadero fraude ideológico para los estudiantes europeos.

Cuando allí se habla de oligarquía para describir cómo funciona el sistema político de Estados Unidos, se describe un fenómeno de poder social. En cambio, cuando aquí se habla de oligarquía se está describiendo un fenómeno de poder político, consagrado en los textos de las Constituciones y materializado en las instituciones del Estado de partidos y en sus leyes electorales.

Para conocer la vida política norteamericana no es inconveniente estudiar las investigaciones de la ciencia política. No se puede saber si allí reina una «clase política», una «clase gobernante» o una «clase dirigente» de carácter oligárquico, sin consultar a los pacientes especialistas que se han ocupado de desvelar el misterio de la concurrencia de las tres palabras «C», Consciencia, Coherencia y Concertación, en las elites de poder de la gran República de Estados Unidos.

La Consciencia de pertenecer a la oligarquía política, económica y cultural que dirige el país ha sido bien confirmada. Como también lo ha sido la Coherencia de los grupos elitistas en sus criterios políticos de actuación. Donde está el problema es en probar que también existe entre ellos Concertación para decidir los gobiernos y sus programas. La izquierda cree que sí y habla de oligarquía. La derecha cree que no y habla de poliarquía. Pero nadie duda allí, y yo tampoco, de que la forma de gobierno, su Constitución, sus instituciones políticas y las reglas del juego son democráticas. Así hay que entender la comparación de Chesterton en *Lucas sobre dos ciudades*: «La gran virtud de América es que, pese a su industria y energía, a Edison y a la electricidad, a Ford y a sus fords, a la ciencia, a la organización y a su espíritu de empresa, sigue siendo democrática; no tal vez en sentido literal, sino en el sentido moral: sus hijos son demócratas.»

Nuestra situación es por completo diferente. Aquí no tenemos democracia, ni en la superficie de las formas ni en el fondo de la conducta política. Nuestro orden constitucional tiene nombre propio. Se llama oligarquía o, en expresión de Tucídides, «fisonomía oligárquica». La oligarquía política, con libertades civiles e igualdad ante la ley, salvo por razones de Estado, es una forma bastante estable de gobierno. Y dio personalidad a las Repúblicas de Suiza y de Venecia admiradas por Rousseau.

Normalmente se constituyen por degeneración de Monarquías o Repúblicas absolutas, en un proceso de concordia y reparto del poder

entre los huérfanos del príncipe soberano y los símbolos de oposición al absolutismo. El consenso y la tolerancia tienen, en esta forma de soberanía oligocrática, la misma función que el honor en las Monarquías absolutas o la virtud en las Repúblicas democráticas. Y las tres «C» aparecen con nitidez formal en el Consenso, la Constitución y la Conspiración para enriquecerse y delinquir por ocultas y falsas «razones de Estado».

La transición española no ha sido original. Aunque sus hábitos sociales reproducen la degeneración del Directorio de Barras, ha seguido el modelo de las Monarquías que aliaron el absolutismo con el radicalismo. Lo característico de este tipo de consenso es hacer abrazarse a dos sinrazones. Cada parte se presenta ante la otra en virtud de una razón, absolutista o radical, que ya no tiene. Es más, cada una admira sin confesárselo la razón perdida por la otra. Y para dar la impresión de que se comprenden, y de que se olvidan las animosidades, la parte absolutista actúa como radical (Suárez) y la parte radical como absolutista (Felipe González).

En el siglo XIX, la alianza del absolutismo con el radicalismo produjo oligarquías políticas de carácter liberal en muchos países europeos. Pero como el moderno concierto de los oligarcas no podía ser liberal y no quería ser democrático, la oligarquía resultante del consenso tuvo que ser integradora.

Por ello se reconoció a los partidos la misión constitucional de integración de la voluntad política que ya habían realizado los oligarcas en su pacto de reparto secreto. La función integradora que las Constituciones dieron a los partidos sustituyó a la representación política del viejo liberalismo. Y bajo el nombre de democracia nació un nuevo régimen político de «fisonomía oligárquica», de carácter tolerante y corrompido, que es la esencia misma del Estado de partidos.

No parece fácil de explicar que esta Gran Mentira no haya sido destrozada, intelectual y moralmente, por el pensamiento de la izquierda europea. Sobre todo por la llamada «teoría crítica» de la escuela de Frankfurt, que tanto contribuyó, con sus análisis de la dominación cultural y tecnológica, y de la alienación del hombre unidimensional, a la gran rebelión de los jóvenes del 68. Pero la teoría crítica no lo fue en el terreno político. No es disculpable que habiendo llegado a identificar la razón del capitalismo con la del fascismo, confundiera la democracia con el liberalismo. La teoría crítica aceptó de forma acrítica la mentira de la democracia liberal. Y esto explica la incapacidad del movimiento del 68 y del feminismo para cambiar, en sentido democrático, las instituciones políticas del Estado de partidos.

Jürgen Habermas no pasa hoy de la obviedad. La opinión pública liberal, la existente en sistemas políticos representativos, tenía una

carga crítica sobre la política estatal que ha desaparecido en la opinión pública integradora, correspondiente al Estado de partidos. No se percató de que la causa está en la ausencia de representación de la sociedad civil, que se produce en el sistema electoral proporcional. La teoría crítica no desmontó la falsedad teórica de la «democracia liberal» y fortaleció la Gran Mentira.

Una opinión muy extendida considera que la línea divisoria entre la teoría liberal y la teoría democrática está en la repugnancia doctrinal de la primera a la intervención del Estado en la vida económica o cultural de la sociedad. Pero esta errónea creencia, que puede servir para distinguir a la derecha de la izquierda liberal, ignora tanto el liberalismo social de los Green, Hobhouse, Dewey y Keynes, como la indiferente neutralidad de la democracia institucional respecto a las alternativas concretas de gobierno. La democracia en Estados Unidos es la misma antes y después del Estado interventor de bienestar.

La teoría de la democracia no entra en este debate. Aparte de que el Estado, como nos enseñó Max Weber, no se puede definir por sus funciones, la democracia debe asegurar la libertad política y el control de los gobernantes, sea cual sea la naturaleza íntima del Estado y la extensión de sus funciones empresariales.

Y aunque la praxis política sea categóricamente diferente de la práctica moral no instrumentable, eso no da pie a una filosofía civil, como la de Oakeshott, para negar el carácter facultativo (empresarial) de la acción política. El Estado no es asociación moral, a pesar de la autoridad moral de la «República» y de la libertad de crítica a sus reglas constitutivas, porque no es una asociación voluntaria.

La validez de una teoría sobre la democracia se mide por su utilidad para comprender la naturaleza oligárquica del Estado de partidos, y por su capacidad para impulsar la libertad de acción de los ciudadanos hacia la libertad política. Por ello, no hay que dar demasiada importancia a las cuestiones de método, que obsesionan y paralizan en la esterilidad intelectual a tantos investigadores de la ciencia política.

La reflexión que ahora comienza no es una revisión crítica del pensamiento democrático fuera de su contexto histórico. La historia de las ideas sigue siendo historia. Tampoco será una clarificación del vocabulario político, al modo de la filosofía analítica, porque en el lenguaje vulgar está ya introducida la confusión ideológica sobre la democracia. Ni construirá, en fin, un modelo formal del proceso democrático, al modo de la teoría económica, porque los emotivos agentes políticos no son actores racionales conscientes de su interés.

VII TEORÍA PURA DE LA DEMOCRACIA

Como toda teoría, también ésta pretende tener valor universal. Aunque el sistema de la democracia moderna, por ser de orden representativo, presenta rasgos e instituciones que la separan de la democracia directa de los antiguos, la concepción de la teoría pura es unitaria porque ambos tipos de democracia, siendo distintos en la forma, responden a la misma finalidad política y tienen, en la libertad de acción, la misma causa eficiente.

Y, además, la combinación particular de los principios que dan forma a esta teoría ofrece una síntesis tan universal del poder democrático que tiene validez no sólo para comprender la causa teórica de su ausencia en Europa, sino para explicar incluso las formas democráticas del futuro. Que se diferenciarán sin duda por la cantidad de poderes a controlar en sociedades cada vez más plurales, pero no por el método de control, ni por la clase de libertad política que garanticen, en definitiva.

La democracia es un sistema político que no se implanta en la sociedad partiendo de cero, ni se ensaya en laboratorios sociales antes de ser experimentado como régimen de poder en el Estado. En tanto que producto de la voluntad colectiva, los pueblos sólo lo han generado cuando, libres de temores interiores, perdieron la confianza y se rebelaron contra las formas tradicionales de gobierno y de dominación. Por ello surgió en la historia como novedad política, como una necesaria innovación ante el horror y el fracaso de lo *déjà vu*.

La democracia aparece como último recurso de la necesidad de vivir colectivamente con ingenuidad, tras continuas desilusiones de ingenuidades más peligrosas. Porque ilusionarse con los demás siempre demanda no mirarse a uno mismo con lacerante agudeza. Y poner serena confianza en el porvenir requiere, en los pueblos, haber sufrido repetidas y variadas decepciones de sus experiencias tradicionales.

Es inconcebible vivir la vida social, y no digamos la vida política, sin ingenuidad. Son ingenuas las personas gentiles, las que creen y confían en su gente, en su nación. La ingenuidad política es tan inevitable como la que «prestan los oídos a las voces de la carne» (Shakespeare). Todos los tipos de sociedad política han necesitado contar, y ninguno de ellos ha sido decepcionado, con una fuerte dosis de ingenuidad en los sujetos. Tanto mayor cuanto mayor ha sido la personalización del poder. La democracia es la formación política que requiere, por ello, menos ingenuidad.

Pero por ser voluntario, por ser un acto y no un hecho, ese raro producto del espíritu humano depende por completo de expectativas morales y materiales que hacen nacer en los hombres el querer y el poder gobernarse ellos mismos en una comunidad nacional. Nadie puede querer lo que no se imagina que puede hacer. Querer no es poder. Se quiere la democracia cuando se puede realizar.

La pasión natural que espiritualiza a cualquier relación de poder entre los hombres es la de igualdad. Al máximo poder espiritual que se pueda concebir corresponde la máxima igualdad espiritual en el sometimiento. Todos los hombres son iguales ante el poder de Dios y el poder de la Naturaleza. Y la historia prueba que a mayor igualdad social, mayor necesidad de autoridad. La desigualdad establece cascadas de jerarquías que hacen llegar mansas las corrientes sociales de obediencia a la Autoridad.

Se nos hace creer que un sentimiento instintivo de la igualdad fundó la primitiva idea de justicia. Pero la ideología de la igualdad, la necesidad de sentirse iguales, triunfó precisamente cuando el sentido de la igualdad instintiva acabó, cuando el Estado emergió de los privilegios energéticos de unos hombres sobre otros. Los hombres necesitan ser iguales en sus conciencias personales, cuando no lo son en sus condiciones sociales. La religión y las ideologías de la igualdad tienen asegurado el porvenir.

La pasión igualitaria se apacigua con el poder absoluto de uno y la servidumbre de todos, o con el poder de nadie y la libertad universal. Pero la pasión cultural de la que depende la relación ideal de poder entre los pueblos y entre los hombres es la libertad. Al máximo poder concebible corresponde la máxima libertad. Que socialmente no está, como es fácil de entender, en la posibilidad de someter a otra voluntad, sino en la capacidad de no estar sujeto a la de otro. El hombre más fuerte del mundo, al decir de Ibsen, es el que está más solo. Porque la libertad primaria consiste en el hecho continuado de no estar sometido, en palabras de Locke, «a la voluntad inconstante, incierta, desconocida o arbitraria de otro». Y la forma genuina de esta libertad es la independencia.

Si los individuos pudieran llegar a ser tan autónomos como los pueblos, para alcanzar una vida buena nunca habrían necesitado otro tipo de libertad que el adecuado para obtener su independencia. Por ello, los pueblos y las ciudades fueron libres antes que sus miembros individuales.

El Estado, inventado en todos los tiempos y lugares por los mismos motivos materiales y por las mismas razones espirituales, es el tipo de respuesta organizativa que encontró la comunidad nacional para garantizar su libertad de acción, su independencia. Aquella clase de

virtud homérica contra la que nada podían hacer el valor físico o la energía moral de los héroes era la fortaleza de los dioses. El Estado nació como fortaleza de la comunidad.

Hasta aquí todo parece sencillo. Mientras la comunidad es pobre y no produce excedentes no siente la necesidad de organizar de modo permanente su defensa. Y cuando la invención neolítica de la agricultura de regadío trae la riqueza y la esclavitud, la distribución del agua y del grano necesitó acudir al criterio de la fuerza común del poder político, porque los hombres carecían de una idea innata de justicia para «dar a cada uno lo suyo».

Lo «suyo» presupone un sistema anterior de reparto de papeles sociales que sólo el nacimiento en una «buena casa», la fuerza superior o el engaño ideológico pudieron establecer. El Estado nace así por la doble necesidad de defender y asegurar la riqueza nacional, frente a los descontentos con su distribución interior y a los apetitos de pillaje de comunidades enemigas.

Y todo se complicó desde que la libertad de acción del Estado, para ser efectiva, tuvo que suprimir la libertad de acción de los particulares sometidos a su imperio territorial. La pasión de la dominación, en los hombres del Estado, que es una constante de la naturaleza humana, necesitó vencer o doblegar con la fuerza física o moral a las pasiones rivales. Y para durar en el señorío tuvo que convencer, además, a las pasiones de igualdad y libertad que inquietaban a los dominados.

Las fuerzas sociales que crearon el Estado, se puede imaginar sin dificultad, no fueron las clases indigentes, sino las poseedoras del saber y del poder, aliadas con las productoras de excedentes agrícolas. La clase sacerdotal fundó la obligación universal de obedecer al Estado en nociones de tipo religioso. La voluntad de los dioses y los mitos gentilicios de las familias fundadoras de las ciudades dieron el poder a las dinastías de los imperios fluviales y a las aristocracias de las urbes.

Pero en el siglo V a. C., una civilización mediterránea, agotada de tantas luchas intestinas por detentar el poder tradicional, identificó la independencia y libertad de la ciudad con la de todos los ciudadanos libres. Y éstos retuvieron en sus manos el poder de la ciudad, mediante un imaginativo y nuevo sistema de control popular del poder político al que llamaron democracia.

Los celos y sospechas que nacían de la ingenuidad política tantas veces violada, se acallaron con la presencia del pueblo en la Administración del Estado. Pero la nueva libertad no fundó un nuevo Estado. La Libertad del pueblo no asumió responsabilidad alguna por el tipo de sociedad que existía, ni se propuso cambiarlo. Se limitó a fiscalizar de cerca al gobierno y usar el nuevo poder de suprimir las

normas hirientes para la mayoría, cambiándolas por otras que merecieran la aprobación de su instinto o de su mentalidad.

Una vez descubierta, la solución democrática parece sencilla. Pero si lo pensamos bien caeremos en la cuenta de que no lo es. Para encontrarla era necesaria la previa transformación de la libertad de acción de los individuos en otra clase de libertad moral, diferente y compatible con la libertad de acción del Estado. Las demás formas de gobierno se ven obligadas a suprimir la libertad de los gobernados, en aras de la libertad del Estado. La democracia puede evitar esta necesidad de represión de la libertad civil gracias a su transformación institucional, a su superación en otra especie de libertad: la libertad política.

Si tuviera que sintetizar la teoría pura de la democracia en una sola frase, en un solo pensamiento, me atrevería a decir que es la explicación del método social que, en una situación de falta de autoridad o crisis de la libertad de acción tradicional del Estado, recupera la libertad de acción de la sociedad hacia el Estado para transformarla en libertad política, con el fin de armonizarla con la acción del Estado hacia la sociedad. La teoría de la democracia es la teoría de la libertad política. Donde no hay democracia, aunque existan libertades públicas, no puede haber libertad política. Donde hay libertad política, por interventor que sea el Estado, no deja de haber democracia. La libertad política individual, no la libertad individual, es el átomo social de la democracia. La libertad política colectiva es causa original y fin permanente de la democracia.

La confusión ideológica sobre la libertad es de tal envergadura que casi todo el mundo educado en la tradición liberal, pensará que para ese corto viaje que lleva a identificar la libertad política con la democracia no se necesitaban las alforjas de una nueva teoría. Para sacarlos de ese inmenso error, y fundamentar la teoría democrática en el presupuesto liberal, hay que tratar previamente de las libertades, de las clases de libertad que la civilización ha ido descubriendo, antes de llegar a la libertad política, fundadora y constitutiva de la democracia.

Se comprende que la filosofía moral, enamorada de las libertades civiles en épocas de servidumbre, únicas formas de libertad que podía concebir, no pudiera descubrir el auténtico sentido de la democracia en la transformación perdurable de la libertad de acción en libertad política. Toda clase de libertad frente a un Estado absoluto parece, aunque no lo sea, libertad política.

Basada en la libertad de conciencia, la libertad de acción de los protestantes contra el absolutismo católico fundó el sistema representativo. Pero ni esto era la democracia, ni la libertad religiosa era la libertad política. Y aunque lo pareció durante mucho tiempo,

tampoco era política la libertad de la sociedad para hacerse representar ante el Estado monárquico y estamental por un Parlamento judicial o legislativo.

Los Estados se hacen totalitarios, como en la Unión Soviética, cuando su libertad de acción hacia dentro, el *agere ad intra* de su soberanía, suplanta no sólo a la libertad política de los gobernados, sino incluso a las libertades civiles tradicionales de la población. Donde subsiste un Código Civil no hay ni puede haber Estado totalitario. Napoleón es un ejemplo fulgurante de libertad civil y dictadura política. Esta observación elemental se le escapó al «pensamiento sin barreras» de Hannah Arendt, cuando identificó, dentro del totalitarismo, sistemas iguales en crueldad y autoritarismo, pero tan distintos en alcance de la acción estatal, como los de Hitler y Stalin.

Lo que ha sucedido en los países del Este, al término de la libertad de acción totalitaria del Estado, ha demostrado lo que algunos veníamos afirmando, mucho antes de la caída del muro de Berlín, respecto a la falsedad de las tesis de Tocqueville sobre la democracia. Nunca se había dado una igualdad de condiciones en el Estado social como la existente en esos países. Y, sin embargo, la libertad no ha hecho nacer en ellos a la democracia.

Lo interesante de esta nueva experiencia histórica está en la demostración empírica de que el presupuesto o base social de la teoría pura de la democracia no debe fijarse tanto en la pasión de la igualdad como en la pasión de la libertad de acción, que puede transformarse en libertad política cuando incide en una sociedad estructurada por las libertades civiles del mercado.

Por esto es necesario aclarar las diferentes clases de libertad. Y en especial la libertad de acción del Estado hacia dentro y la libertad política de los ciudadanos hacia el Estado. Así se hará evidente la simplicidad elemental de que la libertad de acción, como hecho, es el presupuesto de la democracia, mientras que la libertad política, como derecho, es su requisito constituyente.

LIBERTAD DE ACCIÓN

Estamos tan acostumbrados a vivir ensimismados en las esferas familiares y profesionales, donde se agotan nuestras inquietudes y sentimientos, que la libertad política, como lo advirtió Marat, incluso en tiempos de revolución parece un asunto extraño a las personas corrientes, y solamente propio de las que se afanan en pos del poder o la gloria para reinar o brillar sobre el común.

La única clase de libertad que de verdad importa a la gente es la que permiten las leyes civiles y no castigan las penales. Como si la vida

personal de todos no estuviera condicionada, y en gran parte determinada, por la vida del Estado; y la política fuera una baja pasión de los pueblos pobres y atrasados a causa de su fanatismo. Esa mayoría social sólo pide (no se sabe a quién) y espera (no se sabe por qué) que la dejen vacar a sus ocupaciones y trabajar en paz. Aunque estos anhelos y esperanzas sean producto gratuito de una vaga ilusión, en justicia no deberíamos reprochárselo. Las malas experiencias políticas y las ideologías liberales les han inculcado a las masas la idea de que los asuntos públicos, salvo el acto de votar, no son sus asuntos. A medida que la sociedad se desarrolla y se hace más compleja y plural en sus relaciones sociales, se va haciendo menos visible y acuciante el lazo comunitario entre sus miembros. Y a no ser que la necesidad de hacer frente a un peligro común e inmediato lo recuerde, a nadie se le ocurre pensar que ese lazo existe y que de vez en cuando requiere ser apretado.

Si el peligro viene de otro Estado, o de la Naturaleza, todos concentran sus miradas en la causa visible del riesgo para poder eliminarla con un movimiento de solidaridad instintiva. A esta acción colectiva la impulsa un tipo de libertad sentimental que es anterior y superior a la capacidad de acción de las demás libertades.

Pero si la amenaza proviene de causas internas a la comunidad nacional, la libertad de acción necesita de la libertad de pensamiento y de la conciencia política para ponerse en marcha. Todos pueden ver los efectos desagradables de la degeneración de la moral colectiva; de los crímenes y robos de los gobernantes; de la falta de seguridad en los ciudadanos; de la carencia de perspectivas profesionales y laborales; del deterioro del medio ambiente natural y cultural; del desprestigio de las autoridades; y, en fin, del claro desgobierno de la nación. Pero la complejidad de la situación y el miedo a los cambios políticos dividen las opiniones sobre la causa de la crisis y el modo de superarla.

Unos, los más ilusos, piensan que la culpa de todo la tiene el gobierno, y proponen como remedio un cambio de personas en el ejecutivo. Otros, los hombres del Estado y en el Estado, como si no tuvieran ambición de permanecer en el poder que los corrompe, echan la culpa a conspiraciones fantásticas de otras ambiciones, y ponen su esperanza en el imperio de la ley que los ha hecho emperadores. Otras mentes con mayor perspicacia consideran que la causa de la crisis está en el abuso permanente del poder en las instituciones de gobierno, pero al no percatarse de que esto requiere el concurso de unas instituciones que se dejen abusar, sólo pueden echar sermones regeneracionistas de color de rosa, como salvavidas espirituales en una marea negra.

La misión de esos discursos es la misma, sea cual sea el régimen a que se refieren: impedir que la libertad de acción pase a manos de los

sujetos y pueda dar la iniciativa a los gobernados. Para desarrollar esos tres discursos hay que hablar sin pensar. El político es un animal locuaz que ha creado ese «arte fluido y untuoso de hablar sin razonar», que Cordelia no tenía. Asociarse para hablar de los mismos prejuicios atrae a todo el mundo; para liberarse de ellos y actuar, a casi nadie.

La libertad de acción, individual o colectiva, está comprimida habitualmente por la relación de poder político con el Estado. Y se desahoga en el activismo cotidiano que fomentan y amparan las otras libertades personales de carácter civil, mercantil o religioso. Pero a la libertad de acción, que permanece latente, le sucede como a la de los niños y animales domésticos: basta que disminuya la tensión en la acción de mandar para que aumente la intensidad del conato o de la acción de rebeldía. La libertad de acción no comienza, como creía Plotino, cuando cesa de actuar la libertad de pensamiento, la contemplación, sino cuando se afloja la acción opuesta del Estado que la comprime.

A diferencia de lo que ocurre en una organización jerárquica de tipo voluntario, en la que para permanecer en ella hace falta renunciar a la libertad de acción individual, en beneficio de la colectiva, la relación política del Estado con sus sujetos es de constitución involuntaria. Los gobiernos no existen porque sean útiles o lógicamente necesarios, sino porque son inevitables.

La naturaleza del Estado no permite la menor rivalidad interior con su libertad de acción. Pero esto no debería causar ningún problema a los particulares. Por el solo hecho de pertenecer a una comunidad estatal, los individuos no tienen interés ni ganas de actualizar su libertad de acción colectiva, o de rivalizar con la voluntad de poder del Estado, a no ser que un claro estado de necesidad o de legítima defensa les exija recurrir a la acción directa. El paso más difícil de dar en la mente humana es el que salva la distancia entre estar convencido de que una cosa social es buena y ponerse a ejecutarla contra la opinión dominante. La verdad y la belleza no pueden madurar sin la acción. Y por eso el poeta hizo de las acciones «perlas y rubíes para el discurso». Todo el mundo puede sentir de modo personal y directo el estado de impotencia y de humillación que produce la privación forzosa de libertad mediante la fuerza física o la amenaza de emplearla. Cada uno es juez de sí mismo para decidir si debe acudir o no a la acción directa para resolver esa conflictiva situación.

Pero no sucede lo mismo cuando se trata de privación de libertad política en todo un pueblo. Una parte se sentirá encantada y protegida. Otra, indiferente y acomodada. Y otra, humillada y ofendida. Y sólo ésta sentirá la necesidad de actuar con libertad de acción. Esta constatación

histórica destroza la ilusa creencia en la soberanía del pueblo como fuente de la libertad política.

La experiencia de la falta de libertades bajo una dictadura hace madurar la idea de que la libertad moral sólo es real cuando se actúa y se obra precisamente allí donde se quiere actuar y obrar. Los poderes tiránicos y las personas que apoyan las dictaduras se sienten más libres que bajo ningún otro régimen político. Y las personas que se oponen a ellas tienden a sentir que el ser de la libertad está en la sustancia del poder. Para ser libres quieren tener el poder político. Y para conquistarlo ven en la libertad de acción de los individuos un «punto de fuerza», como en el sistema de la física de Leibniz, con el que procurárselo.

Algunos escritores critican las ideas especulativas sobre la libertad intelectual y moral elaboradas por la filosofía, en nombre de la libertad real que descubren los que se ven privados de ella bajo las dictaduras. Es cierto que nadie ha luchado mejor por la libertad que sus combatientes clandestinos. Pero no se puede idealizar ese heroico combate hasta el punto de creer que sólo los que en él participaron saben lo que es la libertad política. Hay que haber estado entre ellos, y haber pensado sobre ellos y no como ellos, para no decir semejante disparate.

La vivencia experimental de la oposición clandestina a un régimen dictatorial está basada ciertamente en la libertad de acción, y esto es de por sí extraordinariamente positivo. Pero, al mismo tiempo, esa libertad de acción no está orientada por la libertad de pensamiento, y eso es extraordinariamente negativo. La lucha es instintiva y, aunque esté organizada, sus fines siguen siendo instintivos. Hay un poder que nos quita la libertad. Tomemos el poder y tendremos libertad. Éste fue el ideal «blanquista» de la conquista del poder. Éste ha sido el torpe mecanismo psicológico de los partidos de izquierdas que resistieron bajo el fascismo.

Cárceles y exilios no son buenas escuelas para la libertad de pensamiento. Y no es perdiendo la libertad como se aprende a ganarla. En lugar de pensar en las causas objetivas de tipo institucional que hundieron al sistema parlamentario, para no volver a reproducirlas cuando se conquistasen las libertades, el instinto primario de la acción, y el análisis abstracto de la situación en términos de lucha de clases, llevó a los dirigentes de los partidos clandestinos a identificar la libertad con el poder, y a éste con los aparatos de intimidación del Estado. No hay de qué extrañarse. Otros ilustres pensadores, como Hobbes y Marx, cometieron un error doctrinal muy parecido.

El aparato material del Estado no tiene más poder que el de una pistola. Hace falta que alguna voluntad la posea con ánimo de disparar contra

otra para que nazca el poder de la pistola. El poder político no es nunca sustantivo, sino tan relacional como la libertad de acción. En el poder estatal hay, por definición, una relación de mando y de obediencia. Y la obligación política nunca deja, por ello, de ser relativa.

El poder del Estado, que es una organización involuntaria, está en los grupos y personas que actúan en su nombre desde cargos públicos. Si el Estado fuera impersonal, si la obediencia al Estado no implicara beneficio moral o material para los hombres de gobierno y los grupos sociales en que se apoyan, nunca se habría planteado el problema de la obligación política. Tampoco sería un problema si las dos partes de la relación política de poder, el que manda y el que obedece, ocuparan esas posiciones por azar o por necesidad. Pero la necesidad sólo está de la parte que obedece. Nadie está obligado a mandar o a ocupar una plaza de mando en el Estado.

El apetito de dominación de sus semejantes y la libre voluntad de satisfacerlo desde un cargo público hacen problemático el deber moral de obedecer a los gobernantes.

La filosofía clásica no se ocupó de la libertad de acción porque no concibió un momento constituyente del poder que pudiera estar en manos de la libre determinación del pueblo. Y cuando asomó a las imaginaciones, lo hizo en forma de ficción para fundamentar, en un fantástico contrato social, la obligación de obedecer a la soberanía absoluta de un rey o de una asamblea de legisladores. No es concebible la libertad política sin una previa libertad de acción que la conquiste. Aquí llamo libertad de acción a lo que Hobbes, Locke, Rousseau y Kant llamaron gratuitamente libertad natural. Porque la libertad de acción es real, contradictoria, histórica y permanente, mientras que la supuesta libertad natural es ficticia, armónica, ahistórica y transitoria. El contrato social funda simbólicamente la sociedad política. La libertad de acción opera ya en una sociedad política, autoritaria o liberal.

El contrato social es un pretexto ideológico para legitimar, en un mítico consentimiento de los gobernados, la soberanía del príncipe, del pueblo, de la nación o de sus representantes. La libertad de acción no atribuye la soberanía a nada ni a nadie, ni al pueblo ni a la mayoría de sus representantes. Tiene por finalidad, más allá de la conquista de la libertad política, garantizar su permanencia. Y eso no es posible si existe en el Estado algún poder que sea soberano, aunque sea el del pueblo.

La libertad de acción termina su actuación, y permanece en estado de latencia, cuando comienza la acción de la libertad política. No es un juego de palabras, sino la exacta descripción de la forma de establecerse la democracia, decir que a la libertad de acción sólo la

sofoca o adormece la acción de la libertad. La libertad de acción de la sociedad se retira a sus cuarteles de invierno, sin que nadie se lo pida, tan pronto como deja de ser necesaria su actualización. Es decir, cuando discutida y aprobada en público la constitución del poder político de la sociedad en el Estado, por libre decisión del cuerpo electoral, comienza la vida política de la libertad.

Aun así, la libertad de acción de los individuos hacia el Estado no desaparece. Pero el ámbito de su actuación se reduce, bajo la libertad, a determinados asuntos concretos que sólo la juventud puede percibir en cada generación, por la frescura e insolencia de su sensibilidad moral. Cuando la libertad de acción consigue instalar a la libertad política en las instituciones, la potencia de sus «puntos de fuerza individual» se concentra en particulares objetivos sociales o en medidas concretas de gobierno, activando para ello la desobediencia civil, la insumisión pacífica o formas inéditas de cooperación civilizada a través de organizaciones no gubernamentales ni gubernamentales.

Estas formas espectaculares de llamar la atención sobre asuntos morales o de conciencia ecológica, habitualmente despreciados o ignorados por la clase política, no forman parte de la teoría pura de la democracia porque ésta no se ocupa de las leyes del gobierno, sino del gobierno de las leyes.

Aquí se trata solamente de acción política y de libertad como hecho. Y se cuestiona si es posible transformar una libertad de hecho en un derecho político, la libertad de acción en libertad política, la insurrección civil en verdadero derecho positivo de orden constitucional.

Tanto en la práctica como en la teoría, esa conversión del hecho en derecho ha sido el método usual de la jurisprudencia romana y anglosajona. Y en la tradición de los sistemas legalistas, la libertad de hecho vencedora se ha convertido en libertad de derecho institucionalizada. El problema sólo está, pues, en la evidente dificultad de incluir, entre los derechos democráticos constitucionales, el derecho de insurrección.

Aunque el reconocimiento de la libertad de rebelión figura en ciertas declaraciones de derechos, no pasa de ser una retórica proclamación idealista, sin trascendencia práctica en el campo de la protección jurídica de los derechos positivos. La única vez, a mi conocimiento, que la insurrección se trató como materia constituyente fue durante los debates para la fundación de la I República francesa, en la primavera de 1793.

En aquella memorable discusión, Condorcet, en nombre de los girondinos, presentó un proyecto de Declaración de Derechos en el que (después de reconocer el derecho natural de resistencia a la opresión; la legitimidad de la acción directa ciudadana contra los actos arbitrarios

de la autoridad; y el derecho de revisar, reformar o cambiar toda la Constitución, porque ninguna generación tiene el derecho de sujetar, con sus leyes, a las generaciones futuras) incluyó un precepto articulado (artículo 32) en los siguientes términos: «En todo gobierno libre, el modo de resistencia a estos diferentes actos de opresión debe ser regulado por la Constitución.»

La respuesta de Robespierre, en su proyecto de Declaración de los Derechos del Hombre, fue fulminante. Después de consagrar la libertad de resistencia a la opresión, el deber y el derecho de insurrección contra el gobierno que viola los derechos del pueblo o los de uno solo de sus miembros, y la legitimidad de la acción directa cuando falta la garantía social a un ciudadano, añadió este soberbio artículo 31: «En uno y otro caso, sujetar a formas legales la resistencia a la opresión es el último refinamiento de la tiranía.»

Por esta razón, el Acta constitucional de 24 de junio de 1793 se limitó a recoger la declaración retórica del derecho y del deber de insurrección, contra el gobierno que viola los derechos del pueblo o de uno de sus miembros, como derecho natural y no como derecho positivo.

La libertad de acción se convirtió desde la Revolución francesa en la bestia negra de la clase política. Derechos elementales como el de huelga y de manifestación, que no son expresiones de libertad política sino de la libertad sindical o del derecho de petición, han sido tratados con tal tipo de cortapisas que llegan a definir el «miedo legal a la libertad política del pueblo».

La obsesión contra las manifestaciones públicas llegó a tal extremo a comienzos del siglo XIX que la planificación del urbanismo inventó las anchas avenidas y la ciudad sin esquinas, para poder batir a cañonazos las aglomeraciones congregadas por la libertad de acción de los ciudadanos.

La retórica fascista de la acción directa, que nunca fue libertad de acción política, sino organización planificada de la violencia contra la libertad de opinión y la libertad de asociación, sirvió de pretexto a los partidos europeos, al término de la segunda guerra mundial, para acabar con la menor posibilidad de que la libertad de acción, que es ante todo libertad, pudiera dar cauce a nuevas formas de participación política ciudadana.

Aparte del egoísmo de partido, y de la calculada ambición de reparto del poder que anima a todas las formas de oligarquía, la razón del monopolio constitucional de la acción política, en beneficio exclusivo de los partidos, encuentra en el temor y desconfianza hacia la libertad de acción ciudadana la verdadera causa de la fundación del Estado de partidos.

Aunque la teoría de la democracia no es una teoría general de la libertad de acción, la importancia que concede a esta concepción de la filosofía política justifica que aborde la cuestión de su naturaleza en términos de poder, para saber si es una forma de poder intencionalmente democrático y si conduce por sí misma a la libertad política. Lo que obliga a establecer su diferencia con la naturaleza de la acción estatal.

La acción del Estado hacia la sociedad constituye un poder de tres dimensiones: la coactiva o legal; la delictiva o secreta, y la engañadora o ideológica. La libertad de acción de la sociedad hacia el Estado es una potencia unidimensional de la parte laocrática del pueblo que tiende a la libertad política.

En cuanto a su naturaleza, la libertad de acción es ante todo Libertad. Y este solo hecho la distingue de la acción directa contra la libertad, que ha caracterizado a todas las acciones políticas en pro del Estado total o totalitario. Para ser una acción libre necesita estar guiada, forzosamente, por la libertad de pensamiento. Y no hay pensamiento libre donde su lugar está ocupado por el consenso, la utopía o la violencia. Sin inteligencia, la acción es vana agitación. Sin acción, la inteligencia es estéril cogitación.

La libertad de acción se distingue por ello de la libertad de la violencia que inspiran el mito soreliano de la huelga general, las utopías anarquistas o comunistas, o la reacción nacionalista. Incluso Sorel, para no caer en la brutalidad de la fuerza proletaria, tiene que acudir al «mito» de la huelga política para que la intuición, como fuente del conocimiento, transforme la acción violenta en libertad, en acción libre.

Ninguna lógica del pensamiento determina el curso de las acciones políticas, de las que hay que esperar, sin embargo, que respondan a la dinámica de las pasiones colectivas. La libertad de acción de los individuos para cambiar la forma de gobierno y establecer la libertad política, más que una posibilidad lógica, es una posibilidad real, una probabilidad objetiva.

Cuando en una sociedad existen libertades públicas sin libertad política, y no hay posibilidad de retorno a la dictadura, cada rechazo de aspectos parciales del régimen político, cada acto de protesta social por causas particulares, cada acto de inmoralidad pública que divulga la prensa diaria, cada reivindicación aislada en la sociedad civil, se convierten en ratificaciones implícitas de la potencia democrática encerrada en la libertad de acción.

Pero si no hay puntos de referencia (autoridad informal) para la dirección laocrática de la libertad de acción hacia la libertad política de todo el pueblo, la potencia activa se desactiva en un recipiente de potencialidad pasiva que, como viejo pellejo de vino, ninguna última

gota de amargura hará rebosar. Los pueblos tienen mayor capacidad pasiva de aguante de los gobiernos que los humillan que potencia activa para su liberación política. Y en el punto de saturación alcanzado por la sociedad, en su capacidad de encaje de la inmoralidad de los gobiernos, no se debe esperar ya que la transformación de su potencia pasiva en potencia activa dependa de nuevos y mayores escándalos políticos.

Lo que convierte la potencia de la libertad de acción en potestad de la libertad política es el conocimiento público de que el Estado de partidos no está basado en la libertad política y de que se puede llegar a ella por medios legales y pacíficos. Pero al tener que partir de la libertad de acción, hay que saber cuál es el papel del conocimiento en la política. Porque una cosa es la libertad de pensamiento que necesita la libertad de acción para no estrellarse contra la dura realidad, y otra muy distinta identificar el poder con el conocimiento y la distribución del poder político con la distribución social del conocimiento. Saber no es poder, como creía Renan.

El conocimiento está peor repartido que la riqueza. Entre el saber y el poder ya no existe la relación que definió a las comunidades preestatales y a los Estados litúrgicos. Cuando se dijo antes que la acción liberadora sólo se activaría con el saber colectivo de que no hay democracia, y de que puede haberla, se estaba pensando en el saber no como poder, sino como preludio del querer, como umbral de la acción inteligente para ganar la libertad política y la democracia.

La teoría general de la acción humana propuesta por Von Mises en 1949 está basada en la hipótesis del *homo oeconomicus*, calculador del coste de sus acciones para conseguir lo que más conviene a su interés. A ese agente económico le propone una ciencia de los medios. Decid los fines que queréis alcanzar y la ciencia económica os dirá cómo lograrlos. Pero, aparte de que el *homo politicus*, como lo vio Schumpeter, no es un calculador racional, sino una especie adulta doliente de infantilismo, no hay elección o preferencia en los fines sin conocimiento previo de la probabilidad encerrada en los medios, y de sus costos.

Ninguna praxeología puede salir de ese círculo vicioso. Y, por ello, la economía de mercado no sirve como modelo teórico para la democracia, cuyo único medio de acción, la libertad política, es al mismo tiempo el único fin de su actuación. La libertad de pensamiento, como guía de la libertad de acción política, tiene una función más práctica y sensata: saber bien lo que hacemos y lo que emprendemos, para poder enfrentar las experiencias sin presupuestos erróneos.

La libertad de acción no es, sin embargo, un poder predemocrático porque además de libertad es acción. Y ésta, la acción en cuanto tal,

permanece inmanente en su ejecución y se separa del proyecto indeciso de la libertad política. Al decir de Gramsci, la acción «se hace por hacer». Es el drama de la acción revolucionaria. «En la tempestad de la acción, ¡subo y bajo, voy y vengo! ¡Cuna y tumba!» (Goethe, *Fausto*). La inteligencia revolucionaria ha sido colada «en el molino de la acción».

Lo misterioso de las revoluciones no está en el pensamiento revolucionario, sino en la acción que las sitúa en su propia dinámica. No puede haber una teoría de la acción revolucionaria. La revolución tiene su propio discurso activo, y la reflexión sobre él, o es filosofía de la historia, como en el marxismo, o metafísica del mundo creado por el Verbo (Blondel), o sea, «una obra de Dios», como en Cromwell o Jomeini. Esto no significa que la acción política haya de ser ciega, sino que el pensamiento o la idea política que desarrolla permanece en el interior del proceso práctico, hasta que su resultado final nos permite ver su dirección y sentido teórico. Ha de triunfar para descubrir el movimiento espiritual de su innovación.

La diferencia entre Marx y Lenin está en que el primero descubrió el sentido de la acción proletaria después de la Comuna de París, y el segundo, después de la Revolución de 1905. Comprender la revolución, quién lo diría, es querer terminarla. Así, Mirabeau comprendió el sentido de la Revolución con los asesinatos del 14 de julio; Barnave, con la huida del rey a Varennes; Danton, con la invasión popular de las Tullerías; Brisot, con la ejecución de Luis XVI; Robespierre, con la liquidación de girondinos, dantonistas y hebertistas; y Sieyès, con la decapitación de Robespierre.

Al contemplar el fin de cada una se entiende por qué son posibles las teorías *a priori* de la rebelión y no las de la revolución. Una y otra obedecen a reglas diferentes. La rebelión trasciende la acción que la realiza. Las teorías revolucionarias son directrices dadas *a posteriori* a «inspiraciones locas de la historia» (Trotsky). Hay una teoría implícita de justicia que no se manifiesta y una teoría explícita que la acción niega. Y los lazos de la acción encadenan la conciencia. La inteligencia de la revolución es como la de los grandes escritores. No precede a la obra. Se crea en ella y de ella se desprende.

La acción por sí sola no se trasciende a sí misma. La libertad de acción sin pensamiento libre ni autoridad de referencia o de dirección tampoco llega a la libertad política. La insurrección no termina donde la revolución empieza, como creía Mazzini. En cambio, la síntesis de ambas naturalezas, la libre y la activa, se realiza con naturalidad en la esfera de los derechos civiles, a causa de su carácter subordinado a una ley positiva que transforma la acción en potestad facultativa, en libertad civil.

LIBERTADES CIVILES Y LIBERTAD POLÍTICA

El comienzo de la libertad de acción no está en el puro verbo, sino en el Verbo de la autoridad. La palabra del *Rey Lear* vale menos que la de «un perro en plaza» de mando. El efecto de las palabras no es, como creía Bertrand de Jouvenal, «la acción política fundamental». El verbo es acción si lo respalda un poder o una autoridad moral. Enrique VIII replica al cardenal Wolsey: «Bien decir es una manera de bien obrar y, sin embargo, las palabras no son acciones.» Y a renglón seguido, requerido por dos lores para que entregue el gran sello, Wolsey responde: «¿Dónde están vuestros poderes? Simples palabras no tienen tan grande autoridad» (Acto III, escena II).

La libertad de acción individual puede dejar su impronta personal sobre la Naturaleza, sobre las cosas o las personas. Cuando este sello tangible de la personalidad fue reconocido como imputable a la libre voluntad creadora del autor (*auctoritas*), y rechazado o respetado por los demás miembros de la comunidad, surgió la noción del delito y del derecho privado, del *status* y del contrato, del Estado y de la libertad civil del mercado.

Nunca he llegado al extremo de pensar que las libertades civiles deban supeditarse a la libertad de emancipación de la Naturaleza, de la pobreza o de la tiranía, entendidas como distintas manifestaciones de una sola y única libertad de acción. Pero tampoco se debe olvidar la advertencia de Whitehead: «Cuando hablamos de libertad tendemos a limitarnos a la libertad de pensamiento, de prensa, de opinión religiosa... La exposición literaria de la libertad se limita a detalles secundarios. En realidad, la libertad de acción es la necesidad humana más primaria.»

Esta advertencia se olvida cuando consideramos a la libertad política como una consecuencia natural de las libertades civiles o derechos individuales de carácter público, identificándola en general con las libertades y, en concreto, con el derecho de sufragio. La libertad política, como libertad colectiva, no tiene nada de natural. Es un producto tardío y artificial de ese proceso permanente para meter y retener lo cívico en la acción del Estado, al que llamamos civilización.

El debate actual sobre la autonomía de los derechos civiles y de los derechos humanos se limita a reproducir en términos modernos la vieja cuestión, tan extraña a la historia y a la antropología, de la existencia de unos derechos naturales anteriores al Estado. Aunque la idea de fundar las libertades civiles en los derechos naturales, y no en convenciones legales del derecho positivo, se fraguó a finales del siglo XIV en la obra

de Gerson, no encontró la oportunidad de desarrollarse hasta que recibió el formidable desafío del escepticismo lanzado por Montaigne.

Las ideas del humanista holandés Grocio alcanzaron amplio eco en Inglaterra gracias a John Selden (1640), célebre parlamentario amigo de Hobbes, quien basó en la libertad moral absoluta del hombre su facultad de contratar la sumisión a un soberano, con renuncia total a su libertad política a cambio de protección de su derecho a vivir y a gozar de los derechos civiles. Aquí nace la extraña idea moderna de la libertad civil como contrapuesta y asesina de la libertad política. La idea liberal del *Leviatán* no conducía al liberalismo político, sino al absolutismo.

Sobre esta base de partida de los derechos naturales, John Locke desarrolló en el *Segundo Tratado* (1689-1690) su idea de libertad civil y de libertad política. La idea religiosa de que todos los hombres son «naturalmente libres, iguales e independientes», que no tiene nada de evidente, la convirtió Locke en el axioma de las libertades civiles. El propio consentimiento (aunque sea tácito) al contrato originario de la sociedad de las leyes y los jueces es el único fundamento de los derechos civiles y de la obligación de someterse al poder político de otro. Como nadie presta su consentimiento a un poder absoluto y arbitrario, los derechos naturales irrenunciables se oponen a la pretensión hobbesiana de absolutismo. La libertad política nace, pues, como las libertades civiles, del mismo seno de los derechos naturales. No a modo de desarrollo lógico de las mismas, sino por caminos distintos y separados, pero igualmente naturales.

El hombre tiene dos clases de poderes o derechos en el estado de naturaleza: el de conservar su vida, su libertad y su propiedad, y el de castigar los delitos contra ellos. Mediante el contrato originario transmite esos dos poderes a la sociedad para que ésta los concentre en un poder de conservación de ella misma o de sus miembros y en un poder de ejecución de la ley positiva, civil o penal.

Esta necesidad natural de separación de esos dos poderes da lugar al poder legislativo y al poder ejecutivo. Los derechos naturales subsisten a partir de la creación del Estado con la nueva función de impedir el abuso de esos dos poderes del Estado. Pero ¿cómo? La teoría empírica del conocimiento, desarrollada por Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, le obligó a buscar un criterio de experiencia para determinar cuándo había abuso del poder político y con qué medios prácticos se podía evitar.

La renuncia del empirismo al conocimiento moral instintivo, y la necesidad de probar objetivamente el hecho de que los derechos naturales han sido violados, llevaron a Locke a la conclusión de que no puede haber ninguna autoridad sobre la Tierra que decida esta

cuestión. Sólo quedaba el arbitraje de Dios, la conciencia religiosa o, en sus propias palabras, «el derecho de examinar si hay justo motivo para apelar al cielo». O sea, el derecho natural de resistencia a la autoridad absoluta, el derecho natural a la insurrección civil, ¡basados no en la razón natural, sino en la razón divina! Para encontrar el fundamento último de la libertad política y de los derechos naturales, Locke no acude a su teoría empírica del conocimiento, sino a la teología protestante.

Este fracaso lógico de la teoría liberal arrastrará hasta Kant la imposibilidad de justificar los derechos naturales en un racionalismo ético. Pero incluso Kant, que ha identificado el republicanismo con la facultad de los pueblos libres «de no obedecer a otras leyes exteriores (jurídicas) que aquellas a las que haya podido dar su asentimiento» (*Proyecto para una paz perpetua*, 1795), tiene que acudir a la capacidad de decisión sobre la guerra y la paz para saber si un pueblo tiene o no libertad política. Este arbitrario criterio le llevó al error de considerar libre al pueblo francés bajo el Directorio, que es el prototipo de régimen liberal de libertades civiles sin libertad política.

El liberalismo no llegó a comprender la naturaleza colectiva de la libertad política. A lo más que alcanzó fue a confundirla con la libertad de acción de los partidos. Por eso Kelsen vio una emancipación de lo democrático respecto a lo liberal en el hecho de que «la libertad básica del individuo retrocede poco a poco para dar paso a la libertad de la colectividad que ocupa el primer puesto en el escenario» (1920).

La filosofía liberal razona con mala fe intelectual cuando traza las diferencias entre liberalismo y democracia. Sirva de botón de muestra el aberrante texto de Ortega y Gasset. «La democracia responde a esta pregunta: ¿quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: la colectividad de los ciudadanos. Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien compete el mando. La democracia propone que mandemos todos, es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales. El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: quienquiera que ejerce el poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado» (*El Espectador*, V, págs. 416-417, t. II, *Obras completas*).

Primer error. El liberalismo y la democracia no se diferencian ante la cuestión del titular último del poder público. Ambas atribuyen la titularidad a la colectividad de los ciudadanos.

Segundo error. La democracia nunca ha propuesto que todos mandemos e intervengamos en «los hechos sociales», sino en los hechos políticos.

Tercer error. La democracia representativa, única que puede ser comparada con el liberalismo, no propone a los ciudadanos que intervengan «soberanamente» en el poder político, sino a través de representantes elegidos, tal como propone también el liberalismo.

Cuarto error. El liberalismo político no es indiferente ante la forma de gobierno. Su fórmula genuina es el parlamentarismo. Y no es tan ingenuo como para esperar que su dogma de los derechos naturales de la persona sea respetado por un autócrata o por el pueblo, en el caso de que éste gobernase como en Atenas.

Quinto error. El parlamentarismo liberal no puso límites constitucionales a la mayoría de la Asamblea. Por eso Hitler lo utilizó como plataforma. La democracia de Estados Unidos y Suiza impone severas limitaciones al ejercicio del poder público y establece, por primera vez, auténticas y reales garantías de libertad política. Siendo «el único método efectivo de educar a la mayoría», como dijo Tocqueville y repite al pie de letra Hayek, el papa actual del liberalismo.

El error congénito de la teoría liberal, en tanto que fundamento imposible de la libertad política, se pone de relieve en su caricatura anarquista del derecho sin Estado o de la ley sin coerción y en la de un Estado mínimo reducido a vigilante de la vida y de la propiedad, derivadas de la doctrina del *laissez faire* de los fisiócratas, que volvió a ser actualizada en 1974 por la ideología conservadora de Robert Nozick, contra el Estado de bienestar.

Tan hermosa obra literaria se limita, sin embargo, a exagerar la teoría de los derechos naturales y especialmente el de propiedad, como base de la libertad civil, en los mismos términos que Locke. Por eso no puede evitar su misma contradicción lógica de tener que justificar el derecho de «pertenencia» (propiedad), al que considera derecho natural primario, en la legitimidad de sus transferencias históricas. ¡La Naturaleza fundada en la historia! Es inútil buscar en la teoría liberal, clásica o moderna, un fundamento racional a la libertad política y a la necesidad de su garantía.

La democracia moderna hubiera sido inconcebible si no pudiera haber sido ideada como una coronación del liberalismo, como su florón político. Por esta razón aquí no tenemos que ocuparnos de describir o justificar el cuerpo liberal que sostiene a la cabeza democrática. Lo damos por supuesto. Ningún demócrata puede ser antiliberal sin amputarse a sí mismo.

Sin embargo, la democracia no se construye como un desarrollo de la libertad civil hasta la libertad política, sin saltos ni rupturas. Entre una y

otra se interpuso, en la historia de los hechos y de las ideas, otra clase impura de libertad que se puede llamar, a causa de su falsedad, libertad ideológica, o seguir llamándola, con sus defensores, libertad de los modernos. Ésa fue la libertad espuria que transformó la Monarquía constitucional en parlamentaria, con la corrupción de la clase gobernante; la que fundó la confusión de poderes en el terror institucional o en el pacto de las ambiciones con las finanzas (Directorio), por miedo a la libertad política. La democracia no advino en América como un desarrollo del liberalismo parlamentario, aunque esto sea lo que se divulgue, sino como una rebelión contra él.

La libertad de los modernos arranca de una falsedad histórica y de un grave error sobre la filosofía política de la libertad. La falsedad de imputar a la libertad política de los antiguos «de» participar en los asuntos de la comunidad, un desconocimiento o menosprecio de la libertad civil «para» disfrutar de los derechos individuales y la vida privada. Y el error de distinguir, como si se tratara de dos clases diferentes de libertad, y no de dos dimensiones de una sola y misma libertad, el concepto de libertad positiva «para» hacer algo y el concepto de libertad negativa «de» liberarse de algo. O sea, la libertad antigua de participar en el poder común (político) y la libertad moderna para gozar de los poderes individuales (civiles).

La falsedad histórica es sencillamente escandalosa. Toda la filosofía griega de la moral postracional, desde Demócrito y Epicuro hasta Plotino, pasando por las escuelas del hedonismo (cirenaicos, estoicos, epicúreos, cínicos, escépticos), está basada en el desprecio de la actividad política y en la búsqueda de la felicidad privada a través de la libertad en las relaciones de amistad personal, en el goce de los placeres de la vida civil o en la contemplación de la vida interior. Y si pasamos a la Roma clásica, no es sólo el *otium cum dignitate*, la filosofía de Lucrecio y del estoicismo, sino nada menos que la creación de su imponente jurisprudencia, lo que desmiente categóricamente la pretendida obsesión de los antiguos por la libertad política. El *Digesto* definió la libertad civil, no la libertad política.

El ocio civil y el negocio jurídico, tal como están concebidos en las costumbres y códigos civiles, y en la práctica mercantil, son construcciones típicamente romanas. El legado de Roma ha sido el Derecho privado y no el Derecho político. Si se objetara que la distinción entre libertad política de los antiguos y libertad civil de los modernos se hizo por referencia a la democracia ateniense, entonces la prueba de su falsedad la proporciona la oración fúnebre que Tucídides puso en boca de Pericles, al final del capítulo I, libro II, de *La guerra del Peloponeso*. En este bello discurso en elogio de las primeras víctimas de la guerra, después de exaltar la gran «libertad de acción» de Atenas

en la guerra y en la paz, se trazan los rasgos sociales de su carácter nacional y los rasgos políticos de la democracia directa:

«Nosotros nos gobernamos en un espíritu de libertad y esta misma libertad se encuentra en nuestras relaciones cotidianas.» Una misma clase de libertad rige, pues, la vida política y civil de la ciudad. «Apreciamos la belleza, sin amar por esto el fasto, y tenemos gusto por las cosas del espíritu, sin caer en la molicie. Hombres de acción, usamos nuestras riquezas como medios y no para presumir. No hay vergüenza de confesar que se es pobre, pero la hay de no hacer nada para salir de tal estado. Los que participan en el gobierno de la ciudad pueden ocuparse también de sus asuntos privados, y aquellos que sus ocupaciones profesionales absorben pueden muy bien estar al corriente de los asuntos públicos... Creo también que, considerando los individuos, un hombre de nuestra ciudad sabe encontrar en él mismo suficientes recursos para adaptarse a las formas de actividad más variada.»

Esta expresiva cita basta para desacreditar la divulgada tesis de que las libertades políticas, obedientes al espíritu de conquista, limitaban la libertad civil del espíritu de comercio. No hay base histórica que legitime la distinción radical entre libertad política de los antiguos y libertad civil de los modernos. Creencia que no arranca de los comentarios críticos de madame de Staël y de la matizada conferencia de Constant (1819) contra la clase de libertad que Rousseau había defendido, sino de otras fuentes más remotas que dieron carta de naturaleza al extraño concepto de libertad negativa. Interesante especulación que hace depender la libertad de la mentalidad solícita del esclavo.

Al menos Hobbes, con su idea de que la libertad de los súbditos está en el silencio de las leyes, tuvo la honradez intelectual de reconocerlo. Mientras que la libertad liberal, suponiendo lo mismo, nos confunde al reducir la libertad política a la libertad «de», como si fuera algo sustantivamente diferente de la libertad «para». Ciertamente, la libertad política supone las libertades civiles. Pero eso no implica, como dice el neoliberalismo, que aquélla se identifique con la libertad de eliminar obstáculos, de crear las condiciones de libertad para que se pueda gozar de los derechos civiles.

La sintonía de la libertad de los antiguos con la idea positiva de autogobierno, y de la libertad de los modernos con la idea negativa de «no interferencia», la distinción entre libertad positiva y libertad negativa, se constituyó en núcleo duro de la filosofía neoliberal desde que en 1957 la sistematizó Isaiah Berlin con sus *Dos conceptos de libertad*.

El triunfo ideológico de esta distinción estaba garantizado en el mundo de la guerra fría. La libertad política quedaba recluida en la esfera

positiva, pero ilusa, del autogobierno personal: soy libre si soy mi propio dueño. La libertad política es tratada así como si fuera una forma más de libertad individual, y no como la única forma de libertad colectiva. Y las dictaduras de Occidente podían ser tranquilamente alineadas entre los pueblos libres, desde el momento en que las libertades civiles fueron concebidas como el conjunto de cosas que se pueden hacer sin ser castigado o impedido por los demás. La ideología del desarrollo mercantil, común a los Estados de partidos y a las dictaduras occidentales de la posguerra, legitimaba así la ausencia de libertad política en los Estados occidentales, de un solo partido o de varios.

El hecho liberal lo compone el haz de libertades civiles que la civilización europea produjo y exportó a otros lugares del mundo. Los colonos de Nueva Inglaterra llevaron consigo las libertades civiles que tan difícilmente podían ejercer en Inglaterra a causa de la intolerancia religiosa del Estado. Allí se puso de relieve que la libertad de conciencia y de asociación, la de expresión de opiniones y creencias, las libertades que Spinoza fundó en la de pensamiento, no eran de naturaleza política. No se referían directamente al poder del Estado. Eran libertades públicas de la sociedad civil. Y todas ellas surgieron como actos de liberación de las trabas autoritarias del Estado colonizador que las prohibía o dificultaba. La libertad política de los ciudadanos de Estados Unidos no nació con la Declaración de Independencia que consagró las libertades civiles, sino con la Constitución federal de 1787, que instituyó el derecho político, el del pueblo al poder.

La liberación de obstáculos que impiden la acción libre, los movimientos de liberación de la mujer frente a la dominación tradicional del hombre, los de los pueblos colonizados o de las minorías étnicas, los de una clase social frente a otra, son momentos positivos de una sola y misma libertad de acción para hacer lo que sin esa liberación no podrían. La libertad «para» es el enfoque personal y egoísta del movimiento emprendido con la altruista libertad común «de».

Esto no quiere decir que las libertades o derechos civiles deban conducir necesariamente a la libertad política. Lo que significa el concepto de libertad que aquí se propugna es que la liberación civil, por su propia naturaleza, engendra el derecho civil de los particulares a su liberación política, el derecho político de los ciudadanos. Y en esta tendencia, lo cívico o ciudadano actúa como principio intermediario entre lo civil y lo político.

Los fundamentos históricos de la libertad política se encuentran de este modo en el seno matriz de las libertades civiles. Pero el nuevo liberalismo, al rebajar el fin de la libertad política a una utilitaria remoción de los obstáculos administrativos que traban las libertades

civiles y los derechos subjetivos, se ha convertido en un producto abortivo de la democracia.

El concepto libertad «de», la liberación emancipadora, es algo tan positivo que, con independencia de la libertad «para» que promete, aumenta la libertad del liberado a la vez que la del liberador. La descolonización ha liberado más al colonizador que al colonizado. La libertad que gana uno no la pierde el otro. La libertad global aumenta. Siglos de esclavitud no dieron a los amos la libertad de acción que les dio el capitalismo en años. La historia supera a Lincoln: dando libertad a los esclavos, no sólo «conservamos» la de los hombres libres, la «aumentamos».

El concepto de libertad política está compuesto de moralidad y de poder. Por ser libertad, depende de las concepciones morales de cada época. Por ser de naturaleza política, depende de la idea que se hacen los hombres de la autoridad y del Estado. Cuando éste se pensaba como una extensión natural de la familia, la libertad política no podía ser otra cosa que la libertad civil de los que no eran esclavos. Cuando el Estado se identificó con la sociedad, como en el discurso de Pericles, libertad política y libertad civil eran la misma cosa.

Y esto no lo vio Constant. Pero desde que la idea del Estado dejó de ser mítica o religiosa, y se asoció con la idea del poder y de la fuerza de unos hombres o grupos de hombres sobre los demás, la libertad política se disoció de las libertades civiles.

En nada cambia la libertad, salvo en su dimensión moral y civil, si se sustituye a Dios por un mítico contrato social en la causa del Estado, que atribuye la soberanía absoluta a un príncipe o a una asamblea de elegidos. Por importante que haya sido la doctrina contractualista como fundamento ideológico de los derechos naturales que dieron paso al liberalismo, el contrato de atribución de la soberanía absoluta, sea por renuncia a la libertad individual o a la voluntad particular, produce una misma amputación de la libertad política de los ciudadanos.

Hobbes y Rousseau plantan, en campos opuestos, la semilla de la soberanía única e indivisible que ha sembrado de cadáveres el mundo moderno. El lema de la libertad suena raramente en ellos con la misma música: «inmunidad al servicio de la República», dice Hobbes; «forzados [por la voluntad general de la ley] a ser libres», dirá Rousseau.

Y cuando la filosofía política abandonó la mítica senda del contrato social, abierta por los «iusnaturalistas», no fue para que la libertad política se hiciera realista y mundanal, sino para que se refugiara en las alturas inaccesibles del Espíritu absoluto, encarnado en un Estado separado de la sociedad civil, o en el romántico dulzor del Espíritu del

pueblo, materializado en la nación. Y la libertad del Espíritu objetivo cedió su dialéctica metafísica a la lucha libre de clases sociales.

Mientras se siga pensando que la libertad política debe estar fundada en otra cosa distinta de ella misma, sea la libertad natural que celebra el contrato social o la libertad civil que otorga el Estado, sea la idea nacional o la idea socialista, no habrá pensamiento libre que comprenda y exprese el simple hecho de la libertad de acción como fundamento de la libertad política.

Dicho con brevedad, la libertad de acción como hecho produce la libertad civil como derecho. Y el sistema de libertades públicas en que se organizan los derechos civiles, espoleado por la misma libertad de acción, tiende por naturaleza a transformar esta acción, discontinua y dispersa, en una acción concertada de modo institucional y permanente para concretar con libertad el derecho político de la sociedad a controlar el poder del Estado.

La libertad política no puede ser agente de lo que presupone, las libertades civiles, como dicen en flagrante contradicción Hayek y los neoliberales. Aunque haya algunas que parecen intermedias.

Entre las libertades civiles de carácter público, la libertad de expresión y la libertad de asociación tienen en sí mismas, por su propia naturaleza, un significado y un destino prepolítico. No en el sentido de que su finalidad sea política o preestatal, sino en el de que, abandonadas al juego de la libertad competitiva, obedecen a las mismas leyes que tienden a eliminar la competencia en el mercado, concentrando la capacidad de expresión o de asociación en monopolios informativos o integradores de la voluntad política. Un oligopolio o monopolio en la sociedad civil es un poder en la sociedad política.

La manipulación de la opinión pública por unos pocos medios de comunicación y el reparto previo de la opinión electoral entre partidos en régimen de oligopolio prefiguran el poder estatal, haciendo ilusoria la libertad política. Tanto por el mal que procura en la opinión civil, como por el bien que evita en la opinión política, la concentración de los medios de formación de la libertad de expresión y de asociación, en virtud de leyes y concesiones estatales, supone una forma indirecta de censura previa y de partido único.

El peligro que representan los oligopolios y concentraciones editoriales para la libertad de expresión y para la autonomía de la opinión pública es tan evidente que la necesidad de su prohibición, en nombre de la libertad política, no tiene que ser especialmente razonada. Basta recordar que en la opinión pública nace la hegemonía que legitima a los gobiernos para saber que la libertad de expresión, siendo de naturaleza civil, necesita ser protegida en garantía del pluralismo de las ideas y las opciones que determinan el ejercicio de la libertad política.

Los partidos políticos siguen siendo asociaciones voluntarias, y sin embargo lo que pasa en su interior, estén en el gobierno o en la oposición, nos obliga a todos. Mientras la ley de hierro de formación necesaria de oligarquías en los partidos de masas era un asunto interno de los militantes que de modo voluntario aceptaban la disciplina jerárquica, y mientras los electores elegían personas y no partidos, la cuestión de la democracia interna en la vida de partido no tenía mayor trascendencia. Pero la horrible combinación de la inevitable oligarquización de los partidos con la obligatoriedad constitucional del sistema proporcional de listas de partido en las elecciones ha impuesto la oligarquía en la forma de gobierno.

Desde un punto de vista puramente formal o constitucional, ningún jurista o intelectual podrán negar de buena fe que la forma de gobierno en los actuales Estados europeos es una formal oligarquía de partidos. Y todavía la costumbre liberal continúa diciendo que la vida interna de partido es asunto que sólo interesa a sus militantes, en el que los demás partidos o ciudadanos no deben entrometerse. ¡Qué sarcasmo! Y encima somos todos los contribuyentes los que los financiamos. Es demasiado cinismo. En defensa del sistema, se dice que las Constituciones exigen a los partidos que en la formación de sus estructuras directivas, funcionamiento interno y voluntad política se observen los métodos y las reglas de la democracia. Sabiendo, como sabemos, que eso es sociológicamente imposible, tal declaración normativa, si se toma en serio, sólo conduce a la inconstitucionalidad de todos los partidos. Y si se toma a la ligera, es demasiada hipocresía. A diferencia de la libertad de acción, que es una potencia práctica, la libertad política es una potestad de la misma naturaleza que los derechos subjetivos. O sea, una facultad de todos los ciudadanos adultos para elegir, controlar y deponer a las personas que han de ocupar los cargos políticos en el Estado, sin delegar esa función en ningún principio o factor intermedio.

Ahora podemos constatar la falsedad de los dos supuestos en que se basa el error ontológico de la teoría liberal. Uno, que la sociedad está separada del Estado realmente, lo que implica que el «gran» poder del Estado es independiente del «pequeño» poder de la sociedad. Dos, que la libertad política sólo puede ser un contrapoder defensivo de los individuos y de la sociedad frente al poder del Estado. Así lo expresa Sartori: «Quede, pues, claro: a) que hablar de libertad política es tratar del poder de los poderes subordinados, del poder de los destinatarios del poder, y b) que la forma adecuada de plantear el problema de la libertad política es preguntarse: ¿cómo salvaguardar el poder de estos poderes menores y virtualmente perdedores? La libertad política -esto es, el ciudadano libre- existe en tanto en cuanto se crean las

condiciones que permiten a este poder menor resistir al poder superior que, de otra forma, le aplastaría o, al menos, podría hacerlo. Ésta es la razón de que el concepto de libertad política adquiera principalmente una connotación antagonista. Es una liberación "de" porque consiste en la libertad "para" el más débil» (*Teoría de la democracia*, 2, Madrid, Alianza, 1988, pág. 372).

Estas humanitarias visiones de la libertad política, propias de la teología jurídica del padre Vitoria, estaban justificadas como defensa de los pobres indios ante un Estado absoluto y divino que los trataba como animales. Son absurdas ante un régimen de Estado que dice basar su poder en la libertad política del pueblo. La liberación «de» algo que nos oprime o reprime supone, desde luego, que el sujeto liberado no sólo era ajeno al poder de la opresión o represión que lo sujetaba, sino que continúa siéndolo después de su afortunada liberación. A todo lo que puede aspirar este nuevo «liberto» es a que el poder ajeno siga respetando de modo celestial su nueva libertad civil. Si la libertad política fuera la de los poderes menores y perdedores, como sostiene ese cinismo neoliberal, jamás habría existido no ya la libertad política, sino la posibilidad misma de su existencia.

Cuando se separa la libertad «para» y la libertad «de», cuando se incluye en la primera a la libertad civil y en la segunda a la libertad política, se está afirmando tanto la separación de Estado y sociedad como la imposibilidad de que ésta sea la propietaria del poder político de aquél. La derecha neoliberal y la izquierda socialdemócrata consideran al Estado como algo ajeno, como un poder extraño a la sociedad civil, del que ésta tiene que defenderse, bien sea limitando su campo de acción al de un Estado mínimo, bien sea arrancándole más campos de libertad personal en forma de derechos sociales. No se les ocurre pensar que eso es una antigualla, desde el momento en que el Estado no está separado de la sociedad, y la libertad política es el modo de apropiación por la sociedad de ese poder ajeno del Estado.

Los Estados actuales no solamente contribuyen directamente a la generación de más de la mitad de la renta nacional, sino que además, a través de la política monetaria y fiscal, deciden el nivel general de la producción y el consumo. Es tan avasallador este simple dato estadístico que, para no caer en el ridículo de tener que rebatir la ficción ideológica de la separación entre Estado y sociedad civil, la teoría de la libertad política se limita a constatar la unión real de ambos y la conveniencia de separarlos solamente en tanto que realidades de poder diferentes.

Las evidencias obligan a separar los conceptos de comunidad, sociedad civil, sociedad política y Estado. A los efectos que aquí nos interesan basta con señalar, por ejemplo, que la burocracia es un poder

del Estado y no pertenece, sin embargo, a la sociedad política, aunque sí a la estatal. Mientras que los medios de comunicación y los sindicatos no son (no deben ser) un poder del Estado y pertenecen, sin embargo, a la sociedad civil y a la sociedad política. La aberración de los partidos en el actual Estado consiste en haber salido de la sociedad civil, incluso cuando están en la oposición al gobierno, para entrar en una sociedad política identificada con la estatal, de la que son nada menos que sus elementos constitutivos.

La traición de los partidos modernos a la sociedad que dicen representar está inscrita en la naturaleza estatal de su poder político. Que no procede de la asociación civil de sus miembros, sino del privilegio estatal que le dan las Constituciones. Por ello es inimaginable que puedan o quieran actualizar la libertad política. No están matriculados en la corriente de la libertad de acción de los individuos hacia el Estado, sino en el torrente que se despeña imperiosamente desde la cumbre de los poderes públicos contra la libertad horizontal de la vida civilizada.

A causa de su permanente misión estatal, los partidos se han convertido en una carga que hace sentir en la sociedad civil el peso muerto del Estado más allá de sus fronteras naturales. En el fondo, actúan y funcionan como corrientes organizadas dentro de un partido único: el partido estatal. La opinión vulgar no sabe hasta qué punto está bien fundada su creencia de que todos los partidos son iguales. Lo que no sabe es que esta igualdad no procede de la naturaleza asociativa de los partidos, que les debería llevar a reflejar en su acción la divergencia civil, sino de la idéntica función estatal que han asumido todos ellos por miedo a la libertad política de los gobernados.

Las libertades civiles de expresión y de asociación, y la unión transitoria de ambas en la libertad de manifestación, solamente llegan a ser civilizadoras si en lugar de detenerse y agotarse en la esfera del derecho privado o laboral, como sucedió en el Estado total del fascismo, propician el salto cualitativo a la libertad política, sirviendo de principios y de plataformas intermedias para la conquista de la democracia.

LOS ESCOLLOS DE LA LIBERTAD POLÍTICA

La libertad se define por su habilidad para sortear los escollos que le opone la naturaleza diabólica de las ambiciones de poder. «El diablo no sabía lo que hacía cuando forjó al hombre político; se creó obstáculos a sí mismo» (*Timón*, acto III). La astucia de la libertad debe franquear, además, las mil causas de servilismo. Antes de la seducción de las masas por los enemigos de la verdad y de la libertad, antes de las

técnicas de manipulación mediática que mutan la información en propaganda del poder, el escollo de la libertad era la tradición autoritaria del mando. Hoy está en la tradición servil de la obediencia.

Por diferentes y numerosas que sean las razones de la obediencia no es fácil distinguir, entre personas de parecida arrogancia, una forma digna de mandar. En el modo de obedecer expresamos una disposición natural a colaborar en la realización de algo externo a la personalidad del que ordena la acción, o una sumisión, por interés o por miedo, a su persona. Esto hizo decir a Maquiavelo que «el hombre es una criatura que obedece a otra que manda». Los que mandan ven en los mandados una inclinación a la resistencia. Pero la vida social es una infinita gama de pretextos para la obediencia, hasta por honor servil cuando el mando humilla. El que obedece casi nunca es mejor que el que manda. Y Milton pudo decir que reinar en el infierno vale más que servir en el cielo.

Estas observaciones nos conducen a las distintas maneras en que el poder sabe organizarse para obtener, pese al cambio de las circunstancias, la continuidad de un mismo tipo de obediencia, bien sea con sumisión cortés a un amo o con obediencia servil a varios.

La naturaleza del poder, sea cual sea su origen, lo hace igual de peligroso para el pueblo. La idea de que éste no tiene nada que temer de un gobierno que él elige, es tan insensata para el que la cree como cínica para el que la propaga. Porque todo tipo de poder, en tanto que es libertad de acción, tiende a expandirse sin ningún escrúpulo de orden moral o social hasta que encuentre una resistencia física que lo frene o lo detenga.

En su *Historia de Inglaterra* (1722), Rapin-Thoyras enseña a un Montesquieu decepcionado por no haber encontrado la libertad en la virtud de las Repúblicas de su época la gran innovación: «El fin de la Constitución inglesa es la libertad. El medio, una Monarquía mixta. Las prerrogativas del soberano, de los grandes y del pueblo están de tal manera templadas las unas por las otras que se sostienen mutuamente. Cada uno de estos tres poderes, que participan en el gobierno, puede poner obstáculos invencibles a las empresas que uno de los otros dos, o inclusive los dos, quieran realizar para hacerse independientes.»

La impresión intelectual que recibe Montesquieu con esta lectura es tan grande que modifica el curso dado a su pensamiento en los ocho primeros libros de *El espíritu de las leyes*. Y la teoría de los gobiernos da paso a la teoría de la libertad política. El genio de Montesquieu consiste en haber trasladado la esencia de la libertad política desde el corazón de los sentimientos y de las pasiones morales, donde la tenía primorosamente encerrada la libertad filosófica de la voluntad, hasta la

garantía ofrecida por una distribución de los poderes ajenos que impida anularla.

Concebida en abstracto, la libertad garantizada de Montesquieu supone una restricción y un paso atrás respecto a la libertad de independencia que sostuvo Locke. Y comparada con la grandiosa libertad de autodeterminación de Rousseau, resulta incluso algo ridícula. Leído con lentes actuales, el texto de Montesquieu es decepcionante: «La libertad política consiste en la seguridad, o al menos en la opinión que se tiene de la propia seguridad» (libro XII, cap. II). Sobre todo porque él mismo nos aclara la clase de seguridad a que se refiere: «La libertad política, en un ciudadano, es esta tranquilidad de espíritu que proviene de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y para que se tenga esta libertad es necesario que el gobierno sea tal que un ciudadano no pueda temer a otro ciudadano» (libro XI, cap. VI).

Es la clase de libertad que hoy se reclama de los Ministerios de Interior bajo el concepto de seguridad ciudadana. Es la clase de libertad civil garantizada por el orden público que debe imponer, contra la alteración del orden privado, el poder ejecutivo del Estado. Es la libertad que resta después de reprimir la libertad de acción de los individuos. Es la libertad legal. «La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten» (libro XI, cap. III).

Si Montesquieu se hubiera limitado a dar este pobre concepto de libertad, no hablaríamos de sus ideas doscientos cincuenta años después de que las alumbrara. Lo que le pone por encima de Locke y de Rousseau, como artífice del primer peldaño de la democracia moderna, no es la pequeñez de la libertad que garantiza, sino la grandeza e ingeniosidad, la potencia de la garantía con la que la asegura. Tan grande y elástica que no sólo servía entonces para caucionar la libertad deseada bajo las Monarquías absolutas, único tipo de libertad que podía presentarse a la imaginación de su época, sino la auténtica libertad política de la democracia actual. Montesquieu fue original. Aunque sus ideas las tomó, aquí y allá, de su extensa erudición, tuvo el genio de la composición, la intuición de los grandes inventores.

Cuando Montesquieu habla de libertad lo hace, en contraste con Rousseau, como hombre realista, prudente, circunspecto. Nada de abstracciones o grandilocuencias filosóficas. Pero tan pronto como entra en la garantía de la libertad parece estar invadido por la locura de un genio de la mecánica. Si de lo que se trata es de asegurar la libertad de los ciudadanos no hay otro medio que el de detener al poder que puede violarla. ¿Cómo? Mediante una obra de ingeniería constitucional, mediante una relojería del poder en la que cada una de las ruedas sólo pueda marchar dentro de los límites y en el sentido fijado por el

mecanismo. Ante tal despliegue de ingenio, ante tantos juegos de pesos y contrapesos, ante tantas palancas y frenos, ante tal cúmulo de acciones y de reacciones que provoca la división de la soberanía, pero también ante tanta sencillez del mecanismo, la influencia de Locke y de Rapin-Thoyras, el ejemplo de la Monarquía inglesa, parecen tener la misma importancia que la manzana en la ley de la gravedad de Newton, o el bloque de mármol en la Piedad de Miguel Ángel.

La teoría pura de la democracia, a diferencia de la teoría de la democracia pura de Rousseau, pretende ser un desarrollo deductivo del axioma descubierto por Montesquieu como base de su teoría del poder. Este axioma dice: «Todo hombre que tiene poder se inclina a abusar del mismo; él va hasta que encuentra límites. Para que no se pueda abusar del poder hace falta que, por la disposición de las cosas, el poder detenga al poder.»

Sabiendo que el poder no es algo material, sino una relación de mando y de obediencia, la frase «todo hombre que tiene poder» ha de entenderse como si dijera «todo hombre al que otros dan poder para hacerse obedecer», o simplemente «todo hombre al que otros prestan obediencia». Pero desde el momento en que entra en juego la obediencia, hemos de admitir que la naturaleza abusiva del poder y la necesidad de frenarlo con otro para impedir su abuso no son suficientes para definir el axioma de la libertad, a no ser que se presuponga tanto la inexorabilidad de la servidumbre voluntaria (obediencia pasiva) ante toda clase de autoridad, como la imposibilidad de que los obedientes se adueñen del poder en el Estado. Sólo bajo estos dos presupuestos adquiere validez el axioma que pone la esperanza de la libertad en el equilibrio de voluntades de poder ajenas a la voluntad de los gobernados.

Rousseau, consciente de que Montesquieu trató el poder político desde el exclusivo punto de vista del que manda, quiso resolver esos dos presupuestos de la obediencia, implícitos en el axioma del poder. Sin duda, admiraba el progreso que suponía sustituir la religión por la técnica o la mecánica constitucional para impedir los abusos del poder estatuido. Pero esto era justamente lo que Rousseau no admitía: que el poder estuviera estatuido por voluntades particulares distintas de la voluntad general del pueblo. Y se propuso resolver de una vez el problema crucial de la obligación política desde su raíz, legitimando la relación de poder desde el punto de vista exclusivo del que obedece. Así, su camino, su método y sus conclusiones lo separaron diametralmente de *El espíritu de las leyes*. Obra a la que quiso replicar con un tratado sobre las *Instituciones políticas*, que destruyó, pero del que sacó su *Contrato social o Principios del derecho político* (1762).

Rousseau vuelve a tomar la libertad como independencia en el camino donde la dejó Locke. Pero, con objeto de garantizarla contra los inevitables abusos del poder institucional, separó al gobierno del soberano, y entregó al pueblo, como cuerpo reunido en Asamblea, la soberanía absoluta e indivisible.

Teóricamente, el problema de la obligación política se disuelve desde el momento en que la voluntad que manda, la del pueblo, es la misma voluntad que obedece. Obedecerse a sí mismo. Lo que es tan difícil para los individuos, ¿cómo lograrlo en el pueblo?

La libertad de hecho del estado de naturaleza se «desnaturaliza» en un contrato social mitológico, concertado por todos los miembros individuales de la comunidad, del que sale transformada en libertad de derecho. Una nueva libertad donde desaparece la contradicción entre la voluntad particular del individuo y la voluntad general del pueblo reunido en cuerpo. La dificultad queda reducida a saber cuál es esa voluntad general que todos reconocen como propia tan pronto como la identifican. No hay más forma de averiguarlo que deliberando en una Asamblea Legislativa y conociendo el resultado de la votación.

«Cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había engañado y que lo que yo estimaba ser la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiera prevalecido, habría hecho cosa distinta de la que habría querido, y entonces no habría sido libre.» La consecuencia es obvia: ¡la coacción de la ley nos obliga a ser libres!

Prescindiendo del carácter mitológico del contrato social y de la voluntad general, que ni siquiera es la voluntad de todos o de la mayoría, esta argumentación de Rousseau no es que sea un sofisma desde el punto de vista de la lógica, como dijo de ella Voltaire, sino que supone nada menos que la ausencia de libertad moral en los individuos mientras permanezca muda la voluntad general. Y se le podría haber contestado así: «Si mi opinión particular hubiera prevalecido no habría hecho cosa distinta de la que habría querido, y habría sido libre, porque entonces, al coincidir mi opinión con la prevalecida en la Asamblea por razón de su moralidad, habría sido voluntad general y ley.» Afirmar lo contrario supondría que yo no sé lo que quiero, ni tengo moral, hasta conocer lo que quieren «generalmente» los demás.

El pensamiento de Rousseau conduce a la soberanía absoluta de la Asamblea Legislativa y a la subordinación de todos los poderes del Estado al poder legislativo. El gobierno es un ministerio designado por el soberano para que ejecute las leyes. Es la total confusión de los poderes en un solo soberano popular que legisla, ejecuta y juzga lo legislado. Sin embargo, «así como la voluntad particular obra sin cesar contra la voluntad general, así el gobierno hace un continuo esfuerzo

contra la soberanía». El poder ejecutivo es «el vicio inherente e inevitable que, desde el nacimiento del cuerpo político, tiende sin descanso a destruirlo, lo mismo que la vejez y la muerte destruyen, al fin, el cuerpo del hombre». ¡Qué incompreensión de la naturaleza del gobierno!

Contra esta amenaza permanente sólo hay un remedio permanente: que el pueblo soberano, reunido en frecuentes asambleas, suspenda y someta la acción del gobierno, «por que allí donde se encuentra el representado no hay ya representante». Ésta es la democracia directa y asamblearia. Si el remedio normal no basta para atajar una grave crisis de la situación política, como «es menester no pretender afirmar las instituciones políticas hasta el punto de privarse del poder de suspender su efecto», entonces «se provee a la seguridad pública por medio de un acto particular que entrega el poder al más digno, nombrando un jefe supremo que haga callar todas las leyes y suspenda un momento a la autoridad soberana». Esto es ya la dictadura personal.

El hecho de que Rousseau fracasara rotundamente en su propósito intelectual de resolver el problema político de la obediencia no tendría importancia para nosotros si su obra nunca hubiese salido de la utopía y los revolucionarios franceses no hubieran sido fascinados por ella, sin comprenderla, simplemente porque daba retóricamente la soberanía al pueblo y a su facultad de legislar, y el abate Sieyès les convenció de que eso significaba soberanía de la Asamblea Nacional de representantes, contra lo dicho expresamente por el propio Rousseau.

Pero sí tiene mucha importancia que la izquierda seguidora de Rousseau, y defensora del sistema parlamentario, siga ignorando las páginas que escribió siguiendo las ideas de Montesquieu: no es bueno que el que hace las leyes (la Asamblea) las ejecute a través de «su» ministerio (gobierno).

La teoría pura de la democracia tiene, por ello, que enlazar con Montesquieu, cogiendo de Rousseau su fijación en mirar el poder desde la perspectiva del que obedece, y su intuición de que se deben suspender todos los poderes estatuidos cuando esté presente el representado. Pero tomando la precaución de no caer en el pecado capital de la filosofía clásica de las pasiones, que fió la investigación de la naturaleza humana a la introspección del investigador, en lugar de confiarla a la historia de los pueblos. Porque ahí comprobamos que la actitud de los gobernados no varía de modo significativo en función de la naturaleza del régimen político, sea autoritaria, liberal o democrática. Y este hecho no podía ser conocido ni imaginado cuando se escribieron, bajo el absolutismo, esas obras inmortales de filosofía política.

Las generaciones que han sido traspasadas, en tiempos recientes, por experiencias tan dispares y novedosas como la del Estado liberal parlamentario, la dictadura prolongada y el actual Estado de partidos, han podido constatar que en todas ellas la actitud de los gobernados, con relación a cada una, se ha dividido en tres tercios. Y hay que sacar alguna conclusión de ello.

Un tercio activo apoya al sistema político, cualquiera que sea su naturaleza. Un tercio pasivo lo soporta sin apreciarlo. Y otro tercio reactivo lo desprecia y se rebela, si puede. Las clases sociales y las personas cambian de ubicación en esos tercios nacionales, según sea la naturaleza del régimen político. Pero la división tripartita de la actitud social ante el hecho de la obediencia política permanece inalterable. Constant atribuyó el fracaso de la Restauración a que no supo identificarse con alguno de los tercios en que se dividió la sociedad francesa a la caída de Napoleón: el liberal, el imperialista y el absolutista.

La división tripartita de la sociedad no coincide, y parece más profunda, con la existente por razones ideológicas entre derecha, centro e izquierda. Tampoco guarda relación paralela con la que se deriva, por razones genéticas y de carácter, del temperamento conservador, moderado y radical de las personas, como pensaron Halifax (1688) y Macaulay (1848).

La teoría clásica describió, como se sabe, tres formas puras de gobierno, y sus desviaciones impuras, con tres criterios basados en la propensión a la obediencia según el número de gobernantes. El gobierno de uno (Monarquía y tiranía), el gobierno de unos (aristocracia y oligarquía) y el gobierno de muchos o de todos (*politeía* y democracia). Montesquieu mantuvo la tricotomía de Aristóteles, aunque agrupó la aristocracia y la democracia bajo la forma republicana, para hacer un hueco al despotismo oriental y poder clasificar así las formas de gobierno por razón de su principio o resorte moral de funcionamiento: el honor, la virtud y el miedo. A la clásica tricotomía en la estructura del mando, le aplicó la tricotomía funcional derivada de la pasión dominante en el principio de la obediencia política. Pero su descubrimiento de la superioridad de la Constitución inglesa le hizo buscar la libertad en el equilibrio de poder y no en la virtud republicana. Salvo Benjamin Constant, que añadió la usurpación (Julio César, Napoleón) a las tres formas de Montesquieu, y Benedetto Croce, que las consideró como simples momentos de un mismo y único Estado, el pensamiento parece incapaz de liberarse de la fascinación que le produce la tripartición indoeuropea de las funciones sociales, para entender así las tres formas del mando (físico, espiritual, económico) y

los tres modos de obediencia (carismática, tradicional, racional) que, desde los griegos hasta Max Weber, han determinado la teoría política. El intento formalista de Kelsen para sustituir la tricotomía clásica en las formas de obediencia por una dicotomía, según si las leyes se elaboran desde el alto mando o desde la base que ha de observarlas, incurre en más incoherencias y contradicciones de las que pretendía resolver. La filosofía clásica sabía que la distinción entre las formas de gobierno había que buscarla en la constitución del régimen de poder y no en el modo formal de elaborar las leyes. Kelsen vuelve a los tiempos legendarios de Licurgo para salvar el carácter mitológico de la Constitución, como si ella no fuera ya un producto jurídico impuesto por la fuerza de uno, de algunos o de muchos. El criterio de Kelsen, que sigue dando la preeminencia al poder legislativo, no sirve para distinguir la democracia de una oligarquía de partidos, cuyo procedimiento de producir el derecho es formalmente el mismo.

Tampoco sirve de mucho en el mundo actual, homogeneizado por la cultura de masas consumidoras, sustituir el criterio del número de mandamases por el de la clase de pasión que determina en primera instancia la obediencia, con independencia de la coerción universal que, en último término, ejerce el monopolio legal de la fuerza. La virtud y el honor perdieron hace ya tiempo sus funciones de integración social. Y el miedo, que antes era un privilegio sentimental de los pobres, ha devenido una pasión universal cuando lo fomenta un peligro ficticio, bajo cualquier forma de gobierno. Pero la corrupción en las personas y en las clases irrumpe en la escena como nuevo factor de poder político y de integración social en el Estado de partidos.

El mejor conocimiento de la psicología de las masas y de su comportamiento electoral ante los diferentes partidos permitió una aproximación original al tema de la obediencia política. Y se pensó que la actitud social ante el régimen de poder dependía en última instancia de la combinación de dos factores variables en la condición humana: el grado de satisfacción ante el régimen de poder por parte de los gobernados, y el de su creencia sobre la posibilidad de cambiar el orden establecido. Aunque la idea de la propensión a la obediencia según el estado de ánimo no era nueva, y había servido al hegeliano Röhmer para fundar la teoría liberal de los partidos en la tendencia general a pasar desde la juventud radical hasta la vejez reaccionaria, tomó un gran impulso en 1923 con la conocida teoría de Lowell sobre las inclinaciones políticas.

Dividiendo a los gobernados en satisfechos e insatisfechos, por un lado, y en optimistas y pesimistas respecto a la posibilidad del cambio social, por otro, Lowell encontró en la sociedad cuatro propensiones o actitudes: la radical, descontenta de la situación y optimista en cuanto a

la posibilidad de mejorarla; la liberal, satisfecha y optimista; la conservadora, satisfecha y pesimista; y la reaccionaria, insatisfecha y pesimista. El atractivo de esta teoría de las inclinaciones políticas fue doble. Explicaba de una manera sencilla por qué los jóvenes radicales se hacían después reaccionarios sin salirse del mismo grupo de insatisfechos, y por qué eran inestables las sociedades dominadas y divididas por este grupo antagónico de radicales y reaccionarios. Pero el fenómeno de las masas arrastradas apasionadamente por el fascismo, esa extraña especie de optimismo reaccionario, y la simplista dialéctica de amigo-enemigo y de burgués-obrero, arrumbaron la tesis liberal de la propensión, junto con todo el cuerpo de la doctrina política de la soberanía popular o nacional, de la representación parlamentaria y de la teoría general del Estado, pacientemente levantado por la cátedra europea durante medio siglo de ilusiones, sobre los cimientos metafísicos que Sieyès ideó para legitimar el poder de la representación, apartando al pueblo de los asuntos públicos.

Del mismo modo que la revolución protestante inglesa destrozó el paradigma de la soberanía absoluta e indivisible del Estado católico, elaborado por la filosofía de los siglos XVI y XVII, la irrupción de las masas fascistas, burguesas, pequeño-burguesas y obreras, para dar todo el poder al Estado y todo el Estado a un jefe carismático, acabó para siempre con la ilusión liberal, con el ingenuo error de la teoría del derecho público del siglo XIX y las dos primeras décadas del XX. Y después de la guerra mundial, al ponerse esas doctrinas caducadas al servicio legitimador del nuevo Estado de partidos, aquellos errores ilusos han devenido la Gran Mentira actual. Que nadie se extrañe, pues, del inédito camino que emprende ahora la teoría de la libertad política para ser verídica y realista.

Es principio de la experiencia, cantado ya en *Antígona*, que el poder no se controla a sí mismo, ni se deja controlar por otro una vez establecido. De ahí que la libertad política sólo pueda salvar los arrecifes que le opone el mando cuando las formas de poder tradicional instaladas en el Estado de las libertades burguesas desaparecen o entran en situación de crisis.

Esta observación de la experiencia sitúa el inicio de la libertad política en aquellos momentos de crisis de la libertad de acción del Estado en los que éste subsiste, sin peligro de disolución, pero no funciona. Sus poderes, sin autoridad ni esperanza de tenerla, se hacen puramente nominales. Y más que en una crisis de régimen o de gobierno se entra en una crisis de la situación política.

Se trata de una crisis de Estado y de la autoridad legal, pero no del Estado. El principio de legalidad, abandonado por el de legitimidad, no logra ya mantener las rutinas de obediencia ni la confianza de los

gobernados. La necesidad de nuevas leyes, asistidas de otro tipo de legitimidad más amplio, decide a la parte más audaz y menos ideológica de los poderes colocados en el Estado a realizar una apertura del régimen para ensanchar su base de sustentación social.

La reforma se acomete desde el propio Estado para evitar la ruptura de la continuidad en el poder del núcleo social que hasta entonces lo detentaba. Y aunque los cambios propuestos a la aprobación popular sean de orden liberal y progresista, es casi imposible que lleven a la libertad política en una sociedad corrompida por una larga dictadura.

«Los poderosos proponen leyes menos en favor de la libertad que para acrecentar su poder. El miedo que inspiran cierra la boca de todo el mundo, de tal manera que el pueblo, engañado o forzado, no delibera más que sobre su propia ruina» (Maquiavelo, *Oeuvres Complètes*, La Pléiade, pág. 430).

Pero el proceso de apertura abre nuevos cauces políticos a la libertad de acción. Y el camino se bifurca entonces hacia las libertades públicas otorgadas por la reforma o hacia la libertad política buscada mediante la ruptura. Sólo este último camino, recorrido por la libertad de acción de un nuevo tercio laocrático de la sociedad, puede desembocar en el proceso constituyente de la sociedad política democrática, si logra controlar todo el poder del Estado. Porque un grupo laocrático que quiera servir el interés de todo el pueblo antes que el suyo propio debe hacerse, él solo, con todo el poder constituyente, sin consenso o pacto de reparto con los señores de la dominación oligárquica.

A esta *melior pars* de Marsilio de Padua, a este *laós* homérico del *demos* general, se remitió la esperanza liberal de Locke en la efectividad del derecho a la insurrección popular. El famoso párrafo 149 del *Segundo Tratado* fue vertido a lenguaje actual por Carl Friedrich: «Cómo un número considerable de hombres tienden a mantener su libertad frente a la decisión ilimitada y arbitraria de otros, y cómo esos hombres integran la parte más inteligente e importante de la comunidad general; siempre que alguien trate de llevarles a una situación de dependencia y restricciones, existe la presunción de que intentarán salir de ella, aun a costa de sacrificios considerables; y por intermedio de esta parte más inteligente e importante se manifiesta lo que puede denominarse grupo constituyente, pero no puede considerarse a éste bajo ningún gobierno, ya que su poder no puede entrar en juego sino para disolver el gobierno establecido e implantar una nueva Constitución.»

De aquí extrae Friedrich su idea del grupo constituyente, como «un poder de resistencia, residual y desorganizado que trata de limitar al gobierno y que sólo puede entrar en juego cuando el gobierno funciona mal». Si la acción de este grupo está orientada hacia la libertad política,

no conduce a ningún contrato o pacto social, a ninguna reforma parcial del régimen político, sino a la apertura de un proceso que tiende a constituir, con libertad de acción, el régimen de la sociedad política en el Estado.

En el curso final de este proceso, la libertad de acción del tercio aglutinado por el grupo constituyente se transforma en libertad política provisional. Una forma de libertad ingenua y precaria, aún no constituida, que procura dominar al poder tradicional refugiado en el Estado y a los poderes represivos del Estado, para que todos los sujetos puedan decidir libremente su porvenir político. Si están dirigidos por el grupo constituyente de la libertad, los gobernados elegirán la democracia como única forma de garantizar la permanencia de su libertad política.

El error básico de Carl Schmitt está en su concepción ideológica del pueblo (*demos*) como sujeto del poder constituyente, en lugar de su parte activa (*laós*). Entendido ficticiamente como totalidad soberana, el pueblo asiente a todas las formas de gobierno. «La teocracia, la realeza, la aristocracia, cuando dominan los espíritus, son la voluntad general. Si no los dominan no son otra cosa que la fuerza» (Constant). Esta idea subyace en la doctrina contractualista del Estado y en la teoría de Croce del Estado ético. Pero la atribución del poder constituyente al pueblo, sin concreción, siempre será ideológica. No es lo mismo asentir que constituir. La soberanía del pueblo-*demos* ha legitimado, con aclamaciones y plebiscitos, todas las formas de gobierno, incluso las cesaristas o totalitarias. La aprobación por referéndum de una Constitución no indica, sólo por eso, que sea democrática.

Es incomprensible que el creador de la teoría decisionista no se percatara de que lo decisivo y lo decisorio para la constitución de la democracia no está en esa mística *potestas constituta* del *demos*, de la que ya hablaba Althusius, sino en la libertad de acción de su parte más activa e inteligente, que se aglutina en el *laós* de los héroes homéricos y en el grupo constituyente de Locke y Friedrich. En la naturaleza inteligente de este grupo laocrático está la única esperanza de la libertad política.

Schmitt no desconoce que «la organización de una minoría (que no sea de votación) puede ser sujeto del poder constituyente». Pero se equivoca al afirmar que «entonces el Estado tiene la forma de aristocracia u oligarquía».

Si por organización se entiende una coordinación que asegure la unidad de acción de un movimiento popular, entonces la minoría laótica puede conducir tanto a una democracia como a una dictadura. Pero si la organización se refiere a la de un solo partido político como sujeto del

poder constituyente, la forma estatal constituida será inevitablemente totalitaria.

Sólo en el caso de que no haya un sujeto, sino dos o más sujetos del poder constituyente, es decir, cuando la decisión soberana es sustituida por un «pacto constituyente», se genera Monarquía constitucional, República aristocrática o República oligárquica, según sea la naturaleza, social o política, de la representación pactante. Y si los sujetos constituyentes son exclusivamente partidos políticos, como sucedió en la República de Weimar, en todos los países europeos vencidos en la última guerra mundial y en la transición española, el resultado no puede ser otro que esa forma actual de oligarquía partidista llamada Estado de partidos o «partitocracia», bajo forma monárquica o republicana.

El sujeto del poder constituyente nunca ha sido, ni podrá ser, el pueblo-*demos*. En los casos donde han coincidido el momento constituyente del régimen político y el momento fundacional del Estado, como ocurrió en Estados Unidos, también es una minoría laocrática el sujeto del poder constituyente, aunque promueva la libertad política para todo el pueblo y decida someter su decisión constitucional a la posterior ratificación popular. El pueblo en su conjunto no puede ser sujeto activo de la acción política, ni expresar una voluntad concreta respecto al modo y a la forma de su existencia política. Por ello Sieyès le retiró la soberanía constituyente para dársela a la nación, que es una abstracción tan real como la de pueblo, pero que al menos expresa ya una forma concreta de existencia política: la nacional.

Sin embargo, la sustitución del pueblo por la nación como sujeto del poder constituyente tampoco resuelve el problema. Salvo en las guerras de independencia, no se actúa en nombre de la nación sin estar investido y dotado de un poder nacional ya constituido en un Estado, cuya legitimidad es contestada precisamente por el poder constituyente del grupo laocrático.

Cuando un poder ya constituido en el Estado asume de hecho el poder constituyente, como sucedió con los dos Bonaparte, no se entra en un proceso constitucional propiamente dicho, sino en un «golpe de Estado». Que no tiene que ser forzosamente violento. También puede ser formalista o representativo, si una Asamblea puramente Legislativa se autoproclama Asamblea Constituyente, como sucedió en la primera Asamblea francesa y en las primeras Cortes de la transición española.

La Convención de 21-10-1776 en Concord (Massachusetts) declaró que el legislativo no era órgano adecuado para elaborar una Constitución, porque un poder legislativo supremo no da seguridad contra las

injerencias del gobierno en parte, todos o cualquiera de los derechos del ciudadano.

La primera definición del poder constituyente está en la doctrina de los niveladores. Uno de ellos, Lilburne, sostuvo que su objetivo era «colocar los cimientos de un gobierno justo», sin ejercitar «ningún poder legislativo» (1649).

La distinción entre *pouvoir constituant* y *pouvoir constitué*, que en Sieyès se parece a la que Spinoza establece entre *natura naturans* y *natura naturata*, es inevitable en los procesos de cambio político porque un poder constituido no puede engendrar formas constitucionales contrarias a su propia naturaleza. Por ello la Asamblea del Tercer Estado, un poder constituido bajo la Monarquía absoluta, tuvo que romper su propia legitimidad para poder hablar en nombre de la nación, como Asamblea Nacional, y poder pactar con el rey la organización de los poderes estatales, como Asamblea Constituyente. Y la Constitución de 1791 no podía ser democrática porque era producto de este pacto constituyente entre el poder de una representación nacional constituida y el poder de una Monarquía constituida.

El horror que produjo en la clase gobernante el levantamiento del pueblo laocrático contra la Asamblea de diputados durante la fase radical de la Revolución francesa determinó el éxito de la Monarquía constitucional burguesa durante el siglo XIX. Esta fórmula de compromiso permitía a la Asamblea hablar en nombre del pueblo para limitar las prerrogativas del rey, y en nombre de la representación para cercenar la libertad política del pueblo.

Los grupos sociales dominantes y los aparatos dirigentes de los partidos se oponen, por su propio interés, a la libertad política del pueblo. Siempre serán adversarios de la libertad ajena los individuos y sectores que prosperan por razón de su vecindad al Estado. Y como nadie estará más cerca de él que los banqueros, los altos funcionarios, los militares, la Iglesia y los jefes de partidos, lo probable es que esos «caballeros de la dominación» interrumpen la libertad de acción del pueblo laótico con un pacto que impida la apertura del proceso constituyente. Los hombres de partido, como presuntos herederos de la soberanía popular, se la reparten cuando todavía está secuestrada por el enemigo.

Los «caballeros de la dominación» introducen en el corazón del Estado un pacto de reparto del poder, que luego hacen refrendar a un pueblo desorientado y atemorizado por rumores de peligros inexistentes. El modo orleanista de ahogar la libertad política (de los antiguos), anegándola con las libertades civiles (de los modernos), fundó el Estado de partidos, la isonomía oligárquica.

La menor represión física que éste requiere para obtener la debida obediencia queda de sobra compensada con su mayor represión moral de la verdad y su mayor recurso técnico al engaño. La Gran Mentira cumple en el Estado de partidos la misma función que la Gran Amenaza en las dictaduras de partido único.

Cada dos generaciones culturales los pueblos atraviesan momentos de crisis, donde las puertas se abren solas y dejan entrar al porvenir. Si la libertad de acción del grupo laocrático constituyente logra superar el escollo del pacto de «caballeros de la dominación», entra indefectiblemente en un proceso político que se define por la modificación de la relación de fuerzas convergentes hacia la libertad, antes de que ésta se plasme en las leyes orgánicas. El tercio activo de la sociedad, el pueblo laocrático que tiende a la libertad, arrastra consigo al tercio acomodaticio, hasta hace poco indiferente, para que transforme el «entusiasmo dramático», por un nuevo horizonte de libertad, en «entusiasmo festivo».

El sobresalto de la opinión pública da paso a una confianza ciega en el inmediato porvenir. Y el tercio reactivo queda sorprendido y paralizado por la rapidez y facilidad con las que sus más conspicuos representantes se pasan a la nueva situación, con ánimo de estar presentes en la dirección de la libertad política, como hasta entonces lo habían estado en su represión.

Es el penúltimo escollo de la libertad política. Momento delicado donde se tiende a confundir concordia y política. Antes de que se haya establecido en las leyes institucionales, la libertad no puede permitir que personas o símbolos de la represión política desmoralicen y maleduquen al pueblo, colocándose a la cabeza de la manifestación democrática. Si la inteligencia directiva del movimiento de liberación logra superar este segundo escollo, se entra en el proceso constituyente del nuevo régimen de poder en el Estado, con alta probabilidad de que termine aprobando una Constitución y unas instituciones que garanticen la libertad política no con la buena voluntad o la supuesta responsabilidad de los hombres de gobierno, sino con el juego institucional de los distintos y separados poderes estatales.

Sobre estos presupuestos, la primera acción de la libertad política no puede ser otra que la de asegurar su permanencia. Nadie se siente libre sin tener la seguridad de que lo será mañana. Y aquí se levanta el tercer y último escollo de la libertad. En ese momento de la verdad, la gran mayoría de las personas que se encuentran en situación de decidir sobre la organización futura del poder son hombres y grupos con vocación de poder. Es natural que ellos sólo puedan imaginar combinaciones o fórmulas políticas de las que sean protagonistas.

Ahora bien, la plena garantía de libertad política, o sea, la democracia, exige justamente una imaginación opuesta, que conciba una organización tal de los poderes donde la persona o grupo con menos ambición de poder, o con menos posibilidad de alcanzarlo, estén asegurados en su libertad y en sus derechos. Un tipo de imaginación que ningún «velo de ignorancia», al modo del soñado por Rawls para su utópica Asamblea Constituyente, pueda ocultar a los gobernados que en la garantía de la libertad política de las minorías está el secreto de la libertad de todos.

Pero ¿quién puede haber tenido el coraje para estar ahí presente en la situación decisoria, sin ser impulsado por su ambición de poder personal o de grupo?, ¿qué generoso idealista, colocado en esa situación por el azar de las circunstancias, o por razón de sus méritos en la hazaña que ha creado la situación liberadora, tiene el conocimiento político de un Montesquieu o de un Madison?, ¿quién puede estar pensando en las minorías cuando se encuentra en la cresta de la ola levantada por el movimiento social de liberación, impulsado y sostenido ya por la gran mayoría?

El establecimiento de la democracia no puede hacerse depender de la existencia y de la virtud políticas de hombres providenciales. Aunque no es aventurado afirmar que los pueblos que los producen se los merecen. Si el azar de la circunstancia determina que tal clase de hombres pueda encontrarse al frente del acontecimiento de la libertad, la sociedad que lo permite o lo fomenta está ya imbuida del espíritu de la libertad política.

GARANTÍA DE LIBERTAD POLÍTICA

Las libertades y derechos civiles se garantizan con la ley. Las leyes civiles se garantizan con la Constitución. Pero, ¿quién garantiza la Constitución y la libertad política que la ha establecido? Como nada ni nadie puede dar a otro lo que no tiene, es inútil buscar la garantía de la libertad política en el Estado, en la responsabilidad de los hombres de gobierno o en la observancia de las formas regladas de las libertades otorgadas. Tal tipo de libertad es tan débil que se cae si no lo sostiene la autoridad. En cambio, la libertad política es producto de una conquista que se cauciona con la potestad social del orden político legitimador de todas las autoridades, o sea, con la libertad de acción de la sociedad hacia el Estado. La libertad sostiene a la autoridad.

La libertad política nace como acción y derecho político del pueblo contra la arbitrariedad discrecional del Estado y de los hombres de gobierno en el uso de sus poderes sobre la sociedad. El problema de la garantía de la libertad se soslaya cuando se confunde con el de la

responsabilidad. El liberalismo se apoya en el axioma moral de que la garantía de la libertad está en la responsabilidad de los hombres de Estado y de gobierno. Algunos filósofos llegan hasta el extremo de definir la libertad por la responsabilidad. Cuando, en sentido absoluto y verdadero, la libertad matriz de las libertades instituidas habría que definirla, como veremos, por su irresponsabilidad. La libertad y la responsabilidad son separables. Hay libertad sin responsabilidad como en el acto de votar; y responsabilidad sin libertad, como en la dimisión por culpa o error en la elección de un ministro deshonesto. El temor a la libertad política no proviene del temor a la responsabilidad, que no existe, sino de las causas sociales que analicé en el *Discurso de la República*. En la frase de G. B. Shaw («La libertad significa responsabilidad. Por eso, la mayoría de los humanos la temen») no hay la menor traza de las libertades colectivas ni de la libertad política.

Aquí hablamos de la garantía de la libertad política, en tanto que libertad colectiva relativa al poder, no del problema moral o jurídico de la responsabilidad inherente a todas las libertades civiles, públicas o privadas. Y partimos de una constatación que causará sorpresa a quienes confunden las libertades públicas de orden civil con la libertad política: esta última no sólo es ella misma completamente irresponsable, sino que tampoco depende de la responsabilidad derivada de otras libertades específicas.

La idea de responsabilidad exige, por necesidad lógica, que alguien sea responsable de algo ante alguien: sea ante sí mismo (moral), ante Dios (religiosa), o ante la sociedad personalizada en alguna institución particular (judicial, social y política). Sin instancia institucional de exigencia de responsabilidad no hay responsabilidad. No puede haberla en los animales o en las cosas, ni en la libertad política, en tanto que obra colectiva de la sociedad, de la ciudadanía o del electorado.

¿Ante quién responde el sujeto colectivo de la libertad política? Ante nada ni nadie. Sin ser sujeto organizado ni individualizado, el pueblo, como los niños, puede tener derechos, pero no deberes fundamentales. La responsabilidad ante la historia o las futuras generaciones no es exigible. Siendo libertad de acción colectiva, la libertad política de un pueblo de ciudadanos libres es tan irresponsable como la sumisión en un pueblo de esclavos.

La responsabilidad política sólo afecta a las actuaciones de los gobernantes y funcionarios que, por caer fuera de la órbita de la libertad política, pertenecen a la acción del Estado hacia la comunidad nacional o internacional. No hay tribunal de Nuremberg para los pueblos.

Los gobernados han de ser políticamente irresponsables si quieren ser políticamente libres. Aunque se llama obligación política al deber de acatar las leyes y las autoridades del Estado, se trata en realidad de

una obligación jurídica. La responsabilidad, como base de la ciudadanía y de la República, no es de orden político, sino de índole cívica. Por eso Montesquieu abandonó la búsqueda de la garantía de libertad en la virtud o en el sentido de la responsabilidad ciudadana cuando aprendió de Inglaterra que su libertad era fruto de un sistema de control institucional del poder. La garantía de la libertad tenía que estar en un juego de las instituciones de poder deliberadamente concebido para ello.

En cambio, como la acción estatal no es una acción libre, sino reglada, está sujeta a las exigencias de responsabilidad. Donde hay responsabilidad no puede haber libertad suprema. Y donde hay libertades regladas, es decir, subordinadas a otro bien superior, hay responsabilidad. «No quiero ser estratega o cónsul, sino hombre libre» (Epicteto). En consecuencia, si los gobernantes no tienen libertad política no pueden garantizar la del pueblo.

Por eso resultó infantil, además de suicida, la confianza puesta por el liberalismo en la responsabilidad personal como garantía de la libertad política. La vacuidad de esta clase de garantía personal ha sido clamorosa. Tanto cuando se ha concretado en la buena fe de los gobernantes como en la de los gobernados. En el campo de la palabra de honor y del juramento constitucional se han experimentado todas las modalidades, y la experiencia de los fracasos de un pueblo no sirve de lección a otros. La más infantil y primitiva de las ilusiones consiste en creer que la libertad se garantiza con textos escritos. Madison lo advirtió: «La mera inscripción de los límites del poder en pergaminos no garantiza contra las intromisiones que conducen a la concentración tiránica de todos los poderes del gobierno en las mismas manos.» La historia del fracaso comenzó con el problema parlamentario de Cromwell.

Con la primera decapitación del monarca absoluto nació el lema republicano de la forma de gobierno «en una sola persona y un Parlamento», establecida por Cromwell en el *Instrument of Government* de 1653. Para asegurarla, se obligó a los electores a entregar, junto con el voto, una declaración expresa de mandato imperativo para que las personas elegidas no tuvieran el poder de alterar esa forma de gobierno. Apenas reunido el Parlamento comenzó un áspero debate sobre la Constitución, que violaba el mandato de los electores. Cromwell cerró el Parlamento y exigió a cada uno de sus miembros una declaración semejante a la de los electores. La mayoría la firmó. Pero, reanudadas las sesiones, retornaron las controversias constitucionales. Cromwell disolvió el Parlamento y gobernó como dictador militar. Los plebiscitos de las modernas dictaduras y los juramentos de fidelidad a la Constitución son tan vacuos como aquellas garantías cromwellianas.

El segundo tipo de garantía institucional buscó la caución de la libertad política en el arbitraje de un tercer poder que moderara la lucha de ambiciones entre el poder ejecutivo y el legislativo. La idea de dar al poder judicial esa función de imparcialidad arbitral fue propuesta por Hamilton: «El judicial, debido a la naturaleza de sus funciones, será siempre el menos peligroso para los derechos políticos de la Constitución; porque su situación le permitirá estorbarlos o perjudicarlos en menor grado que los otros poderes.» En consecuencia, los tribunales de justicia deberán «declarar nulos todos los actos contrarios al sentido evidente de la Constitución».

Esta idea fue hecha suya por el juez Marshall en el caso «*Marbury versus Madison*». Pero nadie sostiene hoy que la Corte Suprema haya sido un poder imparcial en las disputas entre los otros poderes ni en los conflictos de ella misma con el poder ejecutivo, como en la crisis de 1937. Momento inolvidable para la democracia, porque un verdadero poder judicial se enfrentó con Roosevelt y la gran mayoría de la opinión en defensa del sistema constitucional. Friedrich lo supo expresar de forma insuperable: «Ningún poder es absolutamente neutral, so pena de no ser en absoluto poder.»

La otra intentona de garantizar la libertad con un poder neutral de carácter supremo ya no se basó en la teórica superioridad de alguno de los poderes tradicionales del Estado, sino en la gran novedad de crear un cuarto poder personal colocado en la cúspide del Estado, que no participara en las tareas de los otros tres. Esta idea, propuesta por Benjamin Constant en sus conocidas *Reflexiones sobre las Constituciones y las garantías* de 1814, no podía ser aceptada ni por los monarcas que se reservaban la prerrogativa del poder ejecutivo (Monarquía constitucional), ni por los Parlamentos que se atribuían la soberanía nacional.

Sin embargo, esta idea ilusa llegó a ponerse en práctica en la República de Weimar con la elección popular del presidente de la República y la designación por éste de un canciller que gozara de la confianza del Parlamento. A pesar del trágico fracaso del compromiso de Weimar, la fórmula del cuarto poder neutral fue reinventada por De Gaulle como fundamento de la V República. Su falsa neutralidad quedó puesta en evidencia durante la revuelta juvenil de mayo del 68.

El tercer tipo de garantía personal de la libertad política fue ideado en la Constitución española de 1812 y concretado en la que estableció la II República francesa. Los liberales españoles confiaron la libertad a una declaración constitucional que prescribía ser justos y benéficos. Los primeros socialistas franceses superaron la ingenuidad de los constituyentes españoles al incluir en la Constitución de 1848 esta garantía: «La Asamblea Nacional confía el depósito de la presente

Constitución y los derechos que ella consagra a la guarda y el patriotismo de todos los franceses.» Bernanos lo expresó con laconismo: «Es una locura confiar al Número la guarda de la libertad.»

Estas declaraciones románticas, como casi todas las contenidas en los preámbulos de las Constituciones, nos pueden hacer sonreír al común de los mortales, pero fueron tomadas muy en serio por los ilustres comentaristas de la Constitución de Weimar, sobre todo por Carl Schmitt, que llegó a darles un valor fundador de la unidad política nacional, por encima incluso de los preceptos constitucionales, cuando a lo sumo lo único que expresan es el predominio en la opinión de las creencias, ideales o aspiraciones morales del grupo constituyente en el momento constitucional.

Contra la ingenuidad liberal que puso el porvenir de la libertad en manos de la responsabilidad, la democracia dividió al poder y lo hipotecó en garantía de la libertad política. La división del poder es el único modo de moderarlo. No sólo por introducir rivalidades vigilantes unas de otras, sino sobre todo por impedir la reunión en las mismas manos de medios de coacción insuperable. Donde las libertades no tenían más caución que la ley y la responsabilidad política de los hombres de gobierno, se engendraron las formas dictatoriales del Estado total o totalitario. Donde la libertad estaba garantizada con la democracia, permaneció viva. El caso excepcional del Reino Unido puede ser explicado dentro de la regla, sin necesidad de acudir a la tesis de la insularidad, que absurdamente ha llegado a ser equiparada, en sus efectos, a la constitucionalidad democrática.

Resulta asombroso, por ello, que intelectuales de envergadura continúen repitiendo los ilusos tópicos del imperio de la ley y del Estado de derecho como garantía de la libertad política. Basta leer el capítulo XIV de *Los fundamentos de la libertad* de Hayek, para comprender la tautología liberal y la futilidad de las garantías de la libertad basadas en la naturaleza de la ley. ¿Acaso no eran Estados de derecho, imperios de la ley y regímenes constitucionales los que sucumbieron, sin derramar una gota de sangre, ante el fasci-nacismo? Al menos Popper pone en la facilidad para deponer al mal gobernante y cambiar sin violencia la Constitución las notas definitorias de la libertad política.

La historia no contradice mi tesis de que «hasta tal punto es determinante la garantía de la libertad política para la esencia de la democracia, que si sucumbe una forma de gobierno con libertades públicas se puede asegurar que tal gobierno no era democrático, ni tales libertades eran la libertad política».

A diferencia de otras libertades transitorias que dependen de circunstancias ajenas, la libertad política sólo es tal cuando logra zafarse de dominaciones extrañas a la voluntad genuina y libre del

pueblo, y mira al porvenir con la tranquilidad de que la libertad de hoy será la de mañana. Y dada la naturaleza de las ambiciones y de la lógica del poder político, esa tranquilidad sólo puede darla un método de gobierno que, estando procurado por la libertad política, sea conforme a esas ambiciones y lógicas.

En la naturaleza de la libertad anida la incertidumbre de las cosas libres, mientras que la democracia encierra en sus entrañas la certidumbre de la libertad. Las barreras que las instituciones ponen al poder le sirven al mismo tiempo de apoyo. El equilibrio en el juego del poder garantiza, así, un espacio público libre. Y por eso la democracia no es libertad, sino garantía de libertad.

En busca de esta explicación, la teoría tiene que descomponer y mirar la íntima naturaleza de aquella verdad, enunciada como evidencia, que concibe la libertad política como capacidad de acción para instituir la forma de gobierno más favorable a los gobernados. Porque esa verdad está compuesta de varios elementos sociales de muy diversa condición o naturaleza, y se requiere identificar cuál o cuáles de ellos responden a esa finalidad.

Por ser una capacidad subjetiva, la libertad política incorpora a su naturaleza la facultad de poder actualizarse para hacerse efectiva. Por ser voluntaria esta actualización, la libertad política no puede liberarse de la naturaleza incierta de la libertad. Por ser de naturaleza política, esta libertad participa de la propensión del poder a la certidumbre de su continuación. Y, por ser colectiva, la libertad política tiene la naturaleza de las cosas sociales. Estas cuatro naturalezas hacen de la libertad política una potencia social, más que un poder organizado; una potestad colectiva, más que una facultad personal; un derecho político colectivo, más que un derecho subjetivo.

La naturaleza compuesta de la libertad política hace imposible la simplista idea de la soberanía popular. Como potencia social, el pueblo tiene la potestad colectiva de condicionar el ejercicio y el alcance de la soberanía del Estado, de limitarla y someterla a la función de defensa de la comunidad nacional frente a los peligros exteriores, y a la función de dar coerción a las leyes y sentencias interiores. Pero no tiene potestad para suprimirla, suplantarla o hacerse titular de ella como soberano.

La acción estatal, como lo percibieron Locke y Madison, reduce la esfera de su actuación en los fines, pero aumenta la de los medios. El gobierno, el poder legislativo, la autoridad judicial, el poder administrativo y la autoridad monetaria del Estado no tienen libertad política. Solamente la libertad de acción que le reconocen de modo expreso las leyes. En ese sentido, su libertad de acción se mueve dentro de límites más estrechos que los marcados para la libertad de

acción de los particulares. Éstos pueden hacer todo aquello que las leyes no prohíben; aquéllos, sólo lo que las leyes permiten.

La persona que ocupa un cargo público no tiene, en su ejercicio, libertad política. Como ésta se dirige desde la sociedad hacia el Estado, todo acto desde el Estado hacia la sociedad que no esté autorizado por la ley atenta a la libertad política de los ciudadanos. Las injerencias del poder estatal en la esfera de la sociedad civil, aunque no sean delictivas o inmorales, son bribonerías políticas, intromisiones ilícitas en las relaciones civiles, cuya modificación sólo compete a las personas físicas o morales que no están en el Estado. El Estado sólo puede influir en esas relaciones mediante las transformaciones sociales que causen las leyes y las medidas legales de gobierno. «Para el Estado es una degeneración, una insolencia filosófica y burocrática, intentar cumplir directamente propósitos morales, pues sólo la sociedad puede física y moralmente hacerlo» (Burckhardt). Por ello, la simple idea de partido estatal es un despropósito moral.

La libertad política de los ciudadanos es una potencia hacia el Estado, que se actualiza como poder, mediante la concreción de la hegemonía electoral en los representantes elegidos para la Asamblea Legislativa, y mediante la concreción de la hegemonía política en la persona del presidente nominado por el pueblo para el poder ejecutivo. El poder de representación viene de la potencia de la sociedad civil, de los representados. El poder de la gobernación viene de la potencia de la sociedad política, del Estado y de su Constitución.

Definida como potencia o potestad de la sociedad hacia el Estado, la libertad política recupera el sentido de la *potestas* romana, que se refería a la facultad de las personas para concertarse con fines políticos frente a la *auctoritas*. Cicerón las quiso armonizar ubicándolas en esferas separadas: *potestas in populo*, *auctoritas in senatu*. Era ingenioso, pero tenía que conducir al enfrentamiento entre potestad y autoridad, a la destrucción de la República y a la apertura cesárea de la vía imperial. El drama de Coriolano lo anuncia: «Mi alma sangra al prever con qué rapidez podrá insinuarse la anarquía entre dos autoridades en presencia, de las que ninguna es suprema, desde que existe una división entre las dos y destruye la una a la otra» (Shakespeare).

Montesquieu también contempló la garantía de la libertad política en esa separación entre poder ejecutivo soberano (autoridad) y potencia legislativa del pueblo (potestad), que inventó la Monarquía constitucional. Era igualmente ingenioso, pero condujo en el Reino Unido a la entente corruptora de los dos poderes y, en Francia, al Terror jacobino de un comité del legislativo.

El pensamiento caótico y psicologista de Max Stirner llegó a encontrar la garantía de la libertad política en la mutua destrucción de esos dos poderes separados, «que se desgastan el uno al otro al chocar entre sí», hasta hundirse en la Nada. De donde emergería la libertad ácrata y absolutamente egoísta del yo único de mi propiedad, dueño de «sí mismo» (1844). La historia se encargaría luego de demostrar a qué clase de libertad condujo ese Yo único, emergido de la impotencia y de la destrucción del falso dualismo del sistema parlamentario.

El propio Montesquieu fue consciente de que el equilibrio entre poderes separados tenía el riesgo de garantizar la libertad a costa de la impotencia del gobierno. Esta vez, su respuesta fue decepcionante: «Como por el movimiento necesario de las cosas [los poderes separados], están obligados a marchar, se verán obligados a marchar de concierto.» El problema quedó planteado.

La ambición inmoral de Walpole encontró una solución provisional que se convirtió en definitiva: hacer que el soberano no tuviese más remedio que nombrar primer ministro al jefe de una mayoría parlamentaria fabricada con el poder de seducción del gobierno. La corrupción de las ambiciones unió los poderes que la rebelión liberal había separado, y fundó el parlamentarismo con gobierno de gabinete y justicia independiente, pero sin libertad política.

El problema de Montesquieu cambió de signo. El peligro de la separación de poderes estaba precisamente en su concierto. Quien lo vio primero fue Constant: «Si la suma total del poder es ilimitada, los poderes divididos no tienen más que formar una coalición, y el despotismo será sin remedio» (*Oeuvres*, La Pléiade, pág. 1074). Y puso su fe en la neutralidad del monarca.

Rousseau propuso garantizar la libertad política mediante la concentración de todos los poderes en la sola soberanía absoluta e indivisible del pueblo, y separando de este soberano único a su enemigo natural, el gobierno. Pero el sistema parlamentario, que realizó la concentración de los poderes en el legislativo, ha terminado por dar al ejecutivo la soberanía absoluta sobre los legisladores de lista de partidos, sobre los rectores de la justicia y los medios de comunicación financiados por el Estado.

Para evitar esos dos peligros de la división del poder, el de la impotencia y el de la concertación, la democracia representativa tomó de Montesquieu el método de la separación de poderes, y de Rousseau, el principio de que la fuente de legitimación de todos ellos habría de ser la misma. El problema está en que la potencia colectiva del pueblo no es un poder, salvo cuando se instala en el Estado. Y la democracia ha tenido que inventar cómo salir de este círculo vicioso para poder garantizar la libertad política.

La libertad política del cuerpo electoral es una «voluntad de hacer» lo colectivo, lo que los individuos aislados no pueden lograr. Con la voluntad colectiva de hacer, la libertad de acción se transforma en poder de la libertad política en el Estado. El principio de que «la unión hace la fuerza» otorga la legitimidad de lo colectivo al gobernante. Pero el poder de que es investido en el cargo estatal ya no es la suma de las fuerzas individuales de sus votantes, de su mucha o su poca inteligencia, de su moral de señores o de esclavos, sino el que otorga el monopolio legal de la violencia a los titulares de los cargos estatales elegidos. Esta transformación de la «voluntad de hacer» de los ciudadanos en «voluntad de poder» del gobernante elegido provoca el drama y el misterio de la política moderna. No en el sentido previsto por Nietzsche, de que toda clase de acción humana reproduce las condiciones y presunciones que la hacen posible, sino exactamente en sentido inverso, haciendo imposible el retorno a la voluntad de hacer, originaria y legitimadora de la voluntad de poder.

La «voluntad de poder», enquistada y fosilizada en el sistema parlamentario o de partidos, no permite que se pueda reproducir la situación inicial, con un retorno natural a la potencia de la libertad política constituyente. Y cuando el poder constituido no encuentra resistencias institucionales en otras voluntades de poder, se convierte en voluntad única del dictador o en voluntad del Yo único, patrimonializador de un Estado oligarquizado con los abusos de poder y la corrupción sistemática: en el Estado liberal (Walpole-Barras), en el Estado total (Mussolini-Hitler) y en el Estado de partidos (Andreotti-Craxi-González).

La falta de resistencia de otras voluntades de poder no proviene de una falta o de una escasez de ambiciones. Pero a diferencia de lo que sucedía en el Estado liberal clásico, donde los parlamentarios eran «notables» personalidades que dominaban y contenían la voluntad de poder del gobierno de gabinete elegido por ellos mismos, a costa de su ineficacia, en el actual Estado de partidos la voluntad de poder está espoleada por la propia Constitución de la oligarquía y su cínica ley electoral. Aquí sí se reproduce la voluntad de poder en sentido «nietzscheano».

En la voluntad de poder, alimentada por la propia disposición de las instituciones, está el gran escollo de la libertad política. Esa voluntad de poder, al no estar separada de otras voluntades de poder también institucionalizadas, reproduce los presupuestos y condiciones de la voluntad de dominación, o sea, el retorno de lo mismo a lo mismo. Sin ese retomo se rompería el inestable equilibrio del poder de la oligarquía en el Estado de partidos.

La alternancia de los partidos estatales en el gobierno implica como supuesto la ausencia de alternativa para el poder emergente de los espacios públicos libres; es decir, la falta de libertad política en el sujeto del poder constituyente, la ausencia de libertad ciudadana para la determinación del poder.

En el Estado de partidos, los ciudadanos están a merced de los gobiernos por la sencilla razón de que, teniendo las libertades públicas de carácter civil, no tienen, sin embargo, la libertad política para deponer al gobierno que abusa del poder, ni para elegir ellos mismos a los diputados que lo controlen.

El problema está en cómo garantizar que esa libertad constituyente del poder político esté siempre en manos de los ciudadanos, aunque sea de modo latente o potencial, pero protegido por las instituciones.

Los tratadistas de la teoría constitucional vieron la dificultad, pero la confundieron con la implicada en el reconocimiento del derecho positivo a la insurrección civil y en la condición inorganizada e inorganizable del pueblo-*demos* como sujeto del poder constituyente. Sin renunciar a la romántica ficción del pueblo soberano y titular del poder constituyente, la teoría de la democracia está metida en un callejón sin salida.

Para ser científica, la teoría de la democracia tiene que situar la soberanía allí donde siempre se ha encontrado, o sea, en el poder ejecutivo del Estado, en el titular efectivo de la facultad dispositiva del monopolio legal de la fuerza. Mientras que ha de buscar al sujeto del poder constituyente de la democracia formal allí donde lo ha situado la historia: en el grupo constituyente de la libertad política, en el tercio laocrático de la libertad.

De este modo, es posible afrontar con realismo tanto el problema de la impotencia o concertación de los poderes separados, que no supo resolver Montesquieu, como el problema de las situaciones de crisis de la libertad política, que Rousseau entregó a la inspiración de hombres providenciales, divinos o satánicos.

El secreto de la fórmula de la democracia está en hacer posible, de modo institucional, el retorno a la voluntad de hacer del grupo constituyente de la libertad política, en caso de conflicto o de complot entre las voluntades de poder o de una crisis de la situación.

Si se asegura el retorno a la situación original de libertad política, la voluntad colectiva de hacer vencerá siempre a las voluntades personales de poder. Esta es la ley última de la democracia y la única garantía real de la libertad política. Una ley natural del poder que se hace ley positiva de la libertad, si es incorporada a la normativa de la Constitución como expresión de la hegemonía cultural del grupo constituyente de la democracia.

Es cierto que las ambiciones de clase dan origen a voluntades de poder de clase. Y que estas voluntades de poder son más sociales que personales. Pero también es cierto que no hay voluntad social de poder que no esté interpretada, simbolizada y concretada en una voluntad personal de poder. Donde se produce la mixtificación de lo social y lo personal no es en la voluntad de poder, que se encarna siempre en las personas de la clase gobernante, sino en el proceso de formación de la voluntad colectiva de hacer. Es decir, en la opinión pública. Por eso es decisivo, para la efectiva garantía de la libertad, que la hegemonía de la opinión pública no cese de girar en torno a las ideas culturales y aspiraciones materiales del grupo social que fue determinante de la libertad política y de la democracia.

LA LEY DE LA DEMOCRACIA

La ley de la democracia, como las de la ciencia, contiene una prescripción extramoral. No dicta a la voluntad de nada ni de nadie lo que «debe ser» la democracia, a no ser en el sentido metafórico en que la teoría de la gravedad dicta a la voluntad del proyectil la trayectoria de su caída. La democracia es lo que es: única garantía de libertad política. Y su ley debe explicar cómo y por qué «es» garantía de libertad.

La ley de la gravedad no prescribe que todo peso «debe» caer en otro peso mayor. Si fuera así, el Universo no sería más que un solo agujero negro. Se limita a explicar la razón por la que todo peso cae hacia otro mayor que lo atrae, a no ser que otra fuerza de resistencia lo sostenga. Del mismo modo, la libertad política se mantiene con la ley de la democracia: una ley de resistencia a la gravedad del poder político estatal con la potencialidad de la libertad de acción ciudadana.

El uso de analogías con fenómenos explicados por la física corre el riesgo de dar por supuesto que las relaciones sociales están regidas por las acciones y reacciones de la mecánica. Sin que el recurso a ejemplos extraídos de las ciencias biológicas nos libre de la asimilación del Estado a un cuerpo orgánico. Advirtiendo que sólo se trata de una semejanza metafórica, se puede explicar la vida de la libertad política al modo como la genética nos ha dado cuenta, por ejemplo, de que los cuerpos vivos son meros portadores y transmisores de los genes egoístas que componen la cadena del código genético. Según esta hipótesis biológica, la función del organismo portador de esos genes es la de asegurar que se perpetúen de generación en generación.

Aunque la democracia no sea un organismo, puede comprenderse como si fuera un campo de fuerzas sociales (vivas), organizado voluntariamente por la libertad política de los miembros de una

comunidad (viva), con la exclusiva finalidad de que esa misma libertad política se perpetúe en dicha comunidad a través de las sucesivas generaciones de individuos. Así, la democracia sería la portadora de los genes altruistas de la libertad política. Y ésta, el código genético de aquélla, su causa determinante. La causa final de la democracia sería la de reproducir por tiempo indefinido ese código genético de libertad política.

La democracia es una especie de gobierno que la historia ha producido para resolver el conflicto del poder y la libertad. Por eso es una forma política. Donde no hubo tal conflicto, como en aquellas comunidades matrilineales sin Estado, anteriores a la agricultura de regadío y a la economía monetaria, no podía haber democracia ni cualquier otra forma política de gobierno. La política aparece cuando el consenso desaparece. Y entre todas las formas políticas ideadas para apaciguar el conflicto que nace de la existencia del Estado en una comunidad nacional, sólo una, la democracia, lo ha conseguido. Por eso no es sólo una forma política, entre otras, sino «la» fórmula política.

Si recapitulamos sobre lo dicho hasta ahora, recordaremos que el método de la democracia surge como corolario de la libertad política, y que en ese método está la garantía no del acierto en la solución de problemas sociales, cuestión siempre sujeta a opinión, sino de la permanencia de la libertad política en la sociedad gobernada. Por ello, la democracia no puede ser definida por la mayor o menor justicia social de sus decisiones, ni por lo que tiene de común con otras formas de gobierno en la manera de adoptarlas, sino por lo que su método tiene de específico y de añadido como garantía de la libertad política.

El secreto de esta singular forma de gobierno está en la síntesis institucional de una precaución, contra el abuso de poder del Estado, y de una caución, para el uso de la libertad política de la sociedad. La precaución consiste en la separación y equilibrio de los poderes del Estado. La caución, en la conservación de la potencia de la libertad de acción de la sociedad hacia el Estado.

El discurso de esta teoría se inició con la venturosa carrera del «gen» de la libertad de acción hacia las libertades civiles y los derechos humanos. Fecundado el óvulo civil en el seno del Estado liberal, el discurso continuó con la marcha del «gen» de las libertades civiles hacia la libertad política. Este segundo «gen» fecundó el óvulo político de la democracia en América. Y cuando llegó a Europa encontró que un «gen» monstruoso, la soberanía del pueblo, había fecundado un huevo oligocrático en el Parlamento liberal y en el Estado de partidos. Y ahora el «gen» de la libertad de acción, portado por el óvulo civil de las libertades de expresión, manifestación y asociación, impulsa finalmente

al discurso práctico de la libertad política para que rompa el huevo oligocrático y fecunde el óvulo de la democracia en Europa.

En ese momento crítico se encuentra el discurso de la democracia. Para deshacer lo mal hecho, tiene que mostrar la destrucción de la política y de lo político llevada a cabo por la oligarquía de partidos consagrada en las Constituciones. El discurso no tiene que hacer, para ello, grandes esfuerzos intelectuales. Le bastan las evidencias fácticas: patrimonialización partidista del Estado; disolución de la conciencia nacional; crímenes de la razón de Estado; corrupción de la clase dirigente; incultura de la clase gobernante; ausencia de opinión pública autónoma; falta de confianza de la sociedad en su porvenir; y sustitución de la política por lo administrativo, lo social y lo económico.

Contra el peligro que entraña la transformación de la voluntad de hacer, la que mueve a la participación política, en voluntad de poder, la que inclina a los gobernantes hacia la voluntad de patrimonializar al Estado (oligarquía), ya se vio antes que no es posible convertir en derecho positivo la libertad de acción insurreccional de los gobernados.

Pero lo que aún no ha sido tratado es el modo de conservar la libertad de acción de los ciudadanos en estado de latencia, para que en las situaciones de riesgo para la libertad, o para la simple decencia pública, vuelva a estar en sus manos la facultad de dirimir el conflicto político y de impedir la corrupción.

Esta última garantía extraordinaria de la libertad política, no incorporada todavía a las Constituciones democráticas, debe realizarse *in extremis*, cuando las garantías normales fallan, y en sustitución del antidemocrático recurso a la concentración de poderes inherente a la declaración del estado de excepción. La explicación de esta garantía extraordinaria surgirá por sí misma de la lógica del poder democrático, porque la ley de la democracia transforma precisamente la libertad de acción que la instituye en garantía de la libertad política que consagra.

La democracia no es libertad, sino garantía de libertad, porque el riesgo que la amenaza viene del mismísimo poder que instituye. La libertad política despeja del campo de batalla a sus enemigos, y la lógica del poder popular no deja hueco a sus conspiraciones. El peligro está dentro. Revestido de inocencia, el diablo se mete en la casa del santo. El poder amigo que una sociedad instala con alegría en el Estado no es, en cuanto poder, diferente del poder enemigo que ha desahuciado.

El triunfo de la libertad cuesta demasiado caro como para confiar su porvenir al cuidado del poder amigo que ha de guardarla. Al más honrado de los vigilantes, el hábito de ser obedecido y la adulación general le convierten a su pesar en un zorro guardador de gallinas. Y tampoco sería prudente, en el caso de que fuera posible, dejar tan hermoso trofeo bajo la tutela de una multitud que, pasada la euforia de

su primera victoria, se dispersaría como los ejércitos de voluntarios para vacar con despreocupación a sus ocupaciones privadas. El pueblo es capaz de apagar el incendio de un bosque, pero no le pidáis que lo mantenga limpio de matojos para evitar que se incendie.

Hemos presenciado demasiadas y dolorosas renunciadas a la libertad en todos los pueblos, inclinados a la servidumbre voluntaria, como para creer que, por el hecho de verse de repente liberados de sus viejas formas de dominación, no estén predispuestos a someterse a los nuevos señoríos que se establecen en su nombre.

No es fácil garantizar la libertad del pueblo contra el abuso de poder de sus liberadores. A no ser que sean ellos mismos los que, conociendo la propensión de toda forma de poder al abuso y al crimen de la libertad, pidan al pueblo que los aclama que los ate bien corto para evitar sus posibles desmanes. Por increíble que parezca, esto ha sucedido en la historia moderna.

A los fundadores de la República de Estados Unidos les debemos algo más que su ejemplo. Ellos destruyeron, con su pesimismo personal sobre el poder, el pesimismo universal sobre el porvenir de la libertad. Sin ellos, seguiríamos pensando, como Rousseau, que la democracia no es posible en los grandes Estados. De las ataduras del poder que ellos mismos solicitaron, de esa garantía de libertad que los pueblos inconscientes nunca piden, nació y vive la democracia representativa.

En las ataduras y encadenamientos mutuos de los poderes que la sociedad pone en el Estado, en el equilibrio de la disuasión entre poderes rivales, está la garantía de la libertad política de los ciudadanos.

La democracia enreda a los poderes estatales en el juego de sus ambiciones de gobierno y, al vigilarse entre sí las rivalidades, la libertad política de los gobernados queda garantizada. Cuanto mayor pudiera ser el número de poderes separados y enredados en el juego político, menos peligro correría la libertad de todos. Si alguno de ellos quisiera suprimirla o limitarla, no podría hacerlo por la rivalidad celosa que encontraría en los otros.

La conspiración contra la libertad se hace más difícil a medida que aumenta el número de conspiradores rivales. Sin embargo, el número de poderes estatales no depende de la libre voluntad de la sociedad, sino de las funciones separables que desempeña el Estado. La democracia moderna comenzó la andadura de la libertad política, hace más de doscientos años, con el enredo dinámico de los tres poderes que el Estado liberal había hecho separables.

Cuando se habla de poderes separados no se alude a la separación de las funciones que cada uno tiene, ni a la separación de las personas que las desempeñan. Ese tipo de separación se da en todas las formas

de Estado y de gobierno. En la democracia se trata de la separación real que existe entre cosas y personas que no mantienen entre sí relación de dependencia. Tal vez hubiera sido mejor hablar de independencia de los poderes. Así no se podrían considerar separados cuando uno de ellos elige a otro, o tiene preponderancia sobre los demás.

Pero lo que importa aquí no es describir la separación formal de poderes, cuyo conocimiento se da por supuesto, sino salir al paso de la confusión en torno a la diferencia que distingue al sistema parlamentario y a las formas presidencialistas de gobierno. La imitación del sistema presidencial de Estados Unidos ha hecho proliferar la fórmula de elegir por sufragio directo al presidente del gobierno. Pero este simple mecanismo no conduce a la separación de poderes ni a la democracia si este presidente popular o el primer ministro elegido por sufragio directo necesitan obtener la confianza de la Cámara Legislativa, como en Israel, o si el presidente no retiene en sus manos todo el poder ejecutivo, como en Francia.

Lo decisivo para la democracia es que la elección directa por el pueblo del primer responsable del poder ejecutivo le permita gobernar sin necesidad de obtener ni de tener la confianza de la Cámara de representantes, también elegida directamente por los electores para que legisle y controle la actuación de aquél.

La experiencia ha demostrado que, a pesar de la sabia precaución del sistema garantista de la libertad, se pueden producir casos y situaciones donde el crédito de la libertad garantizada resulte incobrable. Esto sucede si el equilibrio de poderes antagonistas (ejecutivo, legislativo, judicial) paraliza la acción de todos o conduce a un armisticio de respeto a sus abusos autonómicos.

Por esta razón, y para impedir que la voluntad de hacer de la sociedad civil pueda transformarse en pura voluntad de poder en la sociedad política, hay necesidad de asegurar la libertad con una segunda garantía añadida, que otorgue al pueblo la facultad de dirimir el conflicto político entre los poderes separadamente instituidos, por medio de un retorno real a su libertad de acción originaria. Es decir, con una nueva actualización de la libertad política por medios institucionales de apelación o llamada al pueblo, tanto en funciones arbitrales del conflicto de poder como para hacer efectivas las responsabilidades que la clase dirigente jamás exigirá a los gobernantes deshonestos.

En la búsqueda de esta segunda garantía añadida, que no puede derivarse ya de la doctrina del equilibrio de poderes, tenemos que abandonar la senda abierta por Montesquieu en el bosque de los poderes, y continuar a campo través hasta topar con la fuente de donde mana la libertad que hace crecer el árbol de la autoridad. No porque el

pueblo sea soberano, como pensó Rousseau, sino porque en él está la única fuente de legitimación de todos los poderes separados.

Si los poderes ejecutivo y legislativo no proceden de la misma fuente, y uno de ellos es la causa genética del otro, como pasa en el Estado parlamentario con el poder legislativo, y como sucede en el Estado de partidos con el poder ejecutivo, no habrá libertad política. Los Parlamentos con «banco azul» no están hechos para controlar a los gobiernos. Si los legisladores o ejecutores de las leyes reclutan y promocionan a los jueces, no habrá ni independencia ni autoridad judicial. Y donde hay Ministerio de justicia sólo puede haber funcionarios judiciales del poder.

Para fundar esta garantía extraordinaria en la libertad política, sin abandonar la lógica del poder, sería necesario contar con un axioma de la libertad que complementase el que halló Montesquieu en la propia naturaleza expansiva del poder y en la necesidad de frenarlo con otro. Porque este principio tenía su lógica en la Monarquía constitucional. Mientras se creía que uno de los dos poderes (ejecutivo) venía de Dios y el otro (legislativo) del pueblo, parecía lógico basar la seguridad de los gobernados en el equilibrio y freno mutuo de dos poderes con distinta fuente de legitimación. Pero si el poder político viene de una sola y misma fuente, que no está ubicada en un centro institucional, sino diseminada en una multitud de individuos aislados (pueblo), el axioma del poder pierde su astucia de la razón para asegurar la libertad, y se convierte en la razón de la política como juego exclusivo entre poderosos.

La investigación de la definitiva garantía de la libertad tenía que proseguir, después de Montesquieu, cuando se universalizó la creencia de que el pueblo es el único titular de la soberanía. Nada tiene de extraño que, identificado este concepto medieval con el de poder soberano o poder del soberano, el pensamiento político se encaminara por la vía utópica de hacer soberano al pueblo. Rousseau no pudo encontrar en esta vía la garantía de la libertad, pero en su inteligente discurso llegó a un punto donde se bifurcaban la realidad y la utopía. A ese punto crítico hay que regresar, deshaciendo el camino de la utopía, para reemprender la búsqueda de tal garantía en la senda de la realidad. El punto crucial se encuentra en ese momento de crisis radical de la situación política donde la libertad de acción de los ciudadanos acomete el proceso constituyente de la libertad política. Momento de miedo y esperanza en que se debilita la libertad de acción del Estado y se presenta la oportunidad histórica de la libertad.

En ese momento determinante de la libertad, Rousseau nos brindó dos salidas igualmente inaceptables. Una, de carácter divino, para el momento fundador de la democracia, en la situación constituyente de la

libertad. Otra, de carácter satánico, para el momento de las situaciones de crisis, una vez establecida. En ambas, el recurso extraordinario a una voluntad particular.

Para encontrar la ley de la democracia, la que establece «las condiciones de la asociación civil», su «sistema de legislación», el naturalista Rousseau apeló a un legislador extraordinario, a «una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no experimentase ninguna». «Serían menester dioses para dar leyes a los hombres.» «Quien ose dar instituciones a un pueblo debe sentirse en situación de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana.» El pueblo no es apto para esta proeza, porque si «la voluntad general es siempre recta, el juicio que la guía no siempre es claro».

Es el mito de Licurgo, que se ausenta para siempre tras arrancar al pueblo la promesa de que la Constitución que les ha dado no será reformada antes de que regrese. El poder constituyente, dios o pueblo, no entra a formar parte de la Constitución. Y con su ausencia, la libertad deja de estar garantizada. Rousseau se ve obligado a deshacer el camino recorrido para buscar esa garantía, ¡qué ironía!, en el espíritu de las leyes, en las costumbres, en la opinión, en la ley no escrita. Es la venganza de Montesquieu.

La democracia de Rousseau tampoco es garantía de la libertad en situaciones extraordinarias. Para combatir la corrupción de la opinión y de las costumbres, Roma tenía los censores. Pero la censura legal carece de vigor si las leyes pierden el suyo. «Nada legítimo tiene ya fuerza cuando las leyes no la tienen.» Se apela a la fuerza ilegítima de «un jefe supremo que haga callar todas las leyes», porque la voluntad general quiere que «el Estado no perezca». ¡Un legislador divino y un dictador satánico!

Pero si Rousseau hubiese admitido como norma el principio de la representación política, el desarrollo de su discurso llevaba al verdadero axioma de la última garantía de la libertad política. Su genio habría superado al de Montesquieu si, para preservar la voluntad general contra los particularismos, hubiese interpretado al pie de la letra, y llevado hasta sus últimas consecuencias, su formidable intuición política de que «allí donde se encuentra el representado no hay ya representante». Exacto. Ése es el único y auténtico principio, la piedra angular de la democracia, el evidente axioma de la libertad que andábamos buscando. Un axioma que reclama ser armonizado con el del poder, para hacer posible la síntesis de la libertad con la autoridad.

La dificultad parece a primera vista insuperable. Se trata de sintetizar el aceite del poder con el agua de la libertad. El camino de Montesquieu entretiene a los poderes con su lucha de ambiciones. Pero cuando pelean los elefantes es la hierba la que sufre. El axioma del poder no

encuentra la libertad que ha de garantizar. La ruta romántica de Rousseau, iluminada por el axioma de la libertad, no conduce al poder que debe instituir.

Y, sin embargo, esos dos caminos no están condenados a correr siempre paralelos. Hay un punto de intersección. Un punto donde la trayectoria sinuosa del axioma del poder y la marcha franca del axioma de la libertad se encuentran. Y en ese encuentro se fragua, en la praxis de la acción y en el discurso de la teoría pura, la ley de la democracia.

Toda la dificultad está en el análisis correcto y dinámico de aquellas situaciones políticas donde se pueda decir con verdad que «se encuentra el representado», para deducir que en ellas «no hay ya representante». No importa la aparente contradicción de Rousseau al hablar de representante y representado, después de haber negado por sistema el principio de la representación. Este pasaje no se refiere a la representación de los electores en los Parlamentos, cuya legitimidad sigue negando por la naturaleza irrepresentable de la soberanía, sino a la delegación de poder que la asamblea popular hace en los gobiernos para ejecutar las leyes. Lo que importa es el análisis de ese pensamiento intuitivo de la representación del pueblo por el gobierno, de la libertad por la autoridad.

Este pensamiento parte del concepto más elemental y directo de la representación: hacer presente lo ausente. Es obvio que si lo ausente se hace él mismo presente, si se presenta ante los demás, no puede haber ya representación de él por medio de otra cosa que no sea él mismo. Ante los demás, que lo perciben directamente, lo presente se representa a sí mismo, sin necesidad de mediación alguna. El problema se reduce, pues, a saber en qué situaciones un pueblo muy numeroso está presente, y su representación por medio de algo o de alguien debe quedar suspendida o anulada.

La fijación en el problema de la representación política ha hecho olvidar el de la «presentación», a la que sustituye. La idea de presencia es básica en el mundo griego (Heidegger). Pero la presencia del «ente» pueblo no sólo comprende su *praesentia corporalis*, sino también la de los fenómenos políticos que produce con su libertad de acción. El estar presente no es así incompatible con el no hallarse a la vista. La representabilidad se funda en la presentabilidad de lo representado. El pueblo es representable porque es presentable. Y su representación cobra autonomía a medida que se va haciendo, por su dimensión o por su apatía, más y más irrepresentable.

Excluida la posibilidad de que un pueblo numeroso esté presente ante su comunidad nacional y su Estado, como cuerpo reunido en Asamblea, hemos de contemplar su presencia en dos situaciones muy

diferenciadas según que el régimen en vigor no sea una democracia o la libertad política se encuentre en peligro.

En la primera, el pueblo laocrático está presente en las guerras o manifestaciones públicas que derrocan a la caduca autoridad y llevan al régimen estatal la necesidad de las libertades públicas y de la libertad política. Bajo las dictaduras y las oligarquías de partido, la consigna más usual en las manifestaciones de protesta y de reivindicación ciudadana pretende hacer oír a la autoridad que, en ellas, «se siente que el pueblo está presente». Grito laocrático de amenaza a la representación infiel.

Si triunfa la libertad, el grupo laocrático que está presente en el espacio público eleva al Estado, impulsado por la libertad de acción, un equipo provisional de hombres de gobierno que dirija el proceso constituyente de la democracia. Durante ese proceso, el pueblo presente en la acción no tiene representación política. La antigua quedó anulada y la nueva aún no se ha instituido.

En los escollos de la libertad vimos los riesgos que acechan al proceso constituyente de la democracia. El análisis se tuvo que detener en el umbral de la garantía última de la libertad, al comprobar que no era suficiente la ofrecida por el axioma del poder, es decir, por la separación de poderes. Ahora debemos continuar el análisis allí suspendido, para ver cómo se actualiza el axioma de la libertad, en la situación constituyente o en la crisis de la democracia, haciendo que la potencia latente de la libertad de acción popular se convierta en un derecho ciudadano para instituir o renovar la representación política.

Nos enfrentamos, así, con el problema inverso del derecho a la insurrección. ¿Cómo hacer en la constitución de la democracia para que la insurrección de la libertad no sea ya necesaria para deponer al mal gobierno? ¿Cómo hacer «presente» al pueblo, por medios institucionales, para que cese su representación infiel? ¿Cómo dar a la libertad política la garantía de su permanencia?

Estamos contemplando una situación de crisis donde ni siquiera hay voluntad o posibilidad de recurrir al juicio de desahucio político (*impeachment*). Para esas situaciones, tan difíciles de definir como los estados de excepción, las Constituciones han de introducir un mecanismo que excite las ambiciones de triunfo de los poderes separados, con la perspectiva de que el «fantasma» del pueblo ausente puede reactualizarse en favor de uno u otro de los poderes enfrentados o corrompidos con el consenso.

Este mecanismo institucional no puede ser otro que el de conceder al poder ejecutivo y al poder legislativo la recíproca facultad de dimitir para hacer dimitir al otro, con suspensión simultánea de ambos, a fin de que el pueblo, convocado automáticamente a las urnas, provea a su

seguridad y a la preservación de la libertad. Esta garantía extraordinaria de la libertad fue propuesta ya en el año 1977 en mi libro *La alternativa democrática*. Y después ha sido considerada y discutida en el Comité de Estudio sobre la Reforma Institucional, Electoral y Constitucional, creado por el gobierno italiano el 14 de julio de 1994.

Si el presidente del gobierno dimite y disuelve el Parlamento, o si éste acuerda la suspensión de la legislatura y la deposición de aquél, es inevitable que la automática convocatoria del pueblo lo haga inmediatamente «presente», y no haya ya representación. La defensa de las minorías, y el hecho de que un tercio de la población sea el más interesado en la defensa de la libertad, aconsejan que el acuerdo para disolver el Parlamento y destituir al gobierno sólo requiera el voto de un tercio de los diputados. Conociendo la resistencia de los poderes a dimitir o disolverse, no hay riesgo serio de que este mecanismo constitucional sea usado abusivamente por la minoría. Más bien hay que prevenir el riesgo contrario de que no sea utilizado.

Para esa hipótesis, se debe dar directamente a la iniciativa popular la misma facultad, a través de un referéndum vinculante. El número de firmas no debe ser tan pequeño que dé paso a la aventura o la insensatez, ni tan grande que lo haga imposible. Si esta última garantía de la libertad no es respetada, nace el derecho a la insurrección civil.

El axioma de Montesquieu, situado en la lógica de los poderes y en la ausencia del pueblo, dio una garantía astuta a la libertad política de los ciudadanos. El axioma de Rousseau, situado en la lógica de la libertad y en la presencia del pueblo, puede dar una garantía autónoma. La síntesis de estas dos garantías es posible porque se trata de traer ante la autoridad dos modos de presencia del pueblo en la política: el modo fantasmal en que está presente lo representado en la lucha de representaciones rivales, y el modo amenazante que adquiere toda previsión institucional de reactualizar la libertad de acción del representado para que se haga presente en caso de necesidad.

La ley de la democracia se funda así en el presupuesto básico de la representación política y en el requisito de la separación de poderes, junto al axioma de que en presencia del representado cesa la representación. Para formar el colegio legislativo, cada distrito electoral elige a un solo diputado que lo represente. La separación de poderes impone la necesidad de representatividad en el presidente del poder ejecutivo, con su elección directa a un solo mandato irrenovable, como pedía ya Demóstenes para todas las magistraturas. «El principio de la libertad se cuenta desde la fundación de la República, porque se convirtió en anual el poder de los cónsules, no porque se rebajara nada de la potestad real» (Tito Livio).

Fundada en ese presupuesto de la representación temporal y en ese requisito de la separación de poderes, la ley de la democracia garantiza la libertad política con dos medios institucionales: con un primer recurso a la facultad recíproca de suspensión y dimisión de los poderes en conflicto; y con un segundo recurso al derecho de la iniciativa popular para llamar al pueblo a fin de que dirima el conflicto instituyendo de nuevo a la autoridad.

En resumen. La democracia es una forma de gobierno que obedece al siguiente imperativo categórico: «la autoridad es legítima si, y sólo si, la libertad del pueblo que la establece tiene la misma naturaleza de la libertad que la controla». Dicho de otro modo: «A la libertad política constituida sólo la puede mantener en vigor la libertad de acción constituyente.» El puente de unión entre una y otra clase de libertad lo construye y mantiene vivo la hegemonía de la idea democrática en la opinión pública. De este modo, el gobierno de la libertad opera como el del riego hidráulico: la fuente debe estar a un nivel más alto que los canales de distribución.

La síntesis de Montesquieu y de Rousseau se realiza con esta ley de garantía de la libertad. En la Ciudad griega, por medio de la reunión eclesiástica del pueblo en una asamblea.

En el Estado moderno, por la convocatoria del pueblo a las urnas, hecha por uno de los poderes enfrentados o, en su defecto, por él mismo. Ambas formas de presentación del pueblo, haciendo presente al representado para que cese la representación, expresan la ley de la democracia como garantía institucional de la libertad política.

LA PASIÓN DE LA DEMOCRACIA

Se dice que la democracia resurgió en el mundo moderno para traducir la idea de igualdad en el estado social y político de las personas individuales. Sin embargo, la experiencia de la vida sigue desdiciendo, desde la cuna hasta la tumba, la igualdad de los seres humanos en todas las dimensiones de su existencia. La ley del Cielo establece por barrios nativos diferentes religiones. La ley de la Tierra reparte riqueza y pobreza por climas y nichos ecológicos. La ley animal modula inconmensurables escalas de sensibilidad, en placer y dolor, frente a la satisfacción o frustración de las apetencias. La ley social discrimina, por clases o categorías de individuos, sin mirar el mérito ni la necesidad.

La constatación de la desigualdad que los hombres llevan impresa hasta en la punta de sus dedos ha hecho reposar al sentimiento de la igualdad sobre esos tipos de creencias ideológicas que el espíritu produce para consuelo de la diferencia personal o para motivo de la nivelación social.

La religión y la política se parecen tanto porque están animadas de una misma pasión de igualdad ante lo que nos sobrepasa por convención, Dios o ley. Tan enlazadas están ambas convenciones que cuando el humanismo separó al Estado de la Iglesia tuvo que fundar la ley civil en los derechos naturales e iguales de la ley divina. Y ahí comenzó la historia protestante de la democracia.

Al sentimiento de la igualdad le sucede como al de la libertad. Que sólo se siente allí donde necesitamos o queremos ser iguales. La igualdad caballeresca era perentoria en aquellas épocas donde la fuerza para portar la armadura creaba el estado de persona. La igualdad liberal de derechos devino una necesidad burguesa tan pronto como el mercado se independizó del Estado. La negación de la desigualdad económica, la igualdad socialista, se hizo sentir cuando la revolución industrial colocó a millones de obreros en manos de unos cuantos propietarios. El sentimiento de la igualdad nacionalista brotó de la necesidad de independencia frente al dominio imperial del mundo. La igualdad sexual cobró relevancia cuando la revolución del consumo obligó a la mujer a salir de la familia para entrar en las fábricas y oficinas. La igualdad de oportunidades aparece, en fin, cuando el mérito sustituye al privilegio como fuente de reproducción de la desigualdad social.

Si no existe realmente una igualdad básica, ni un sentimiento permanente y universal de la igualdad humana, ¿de dónde puede venir entonces esa pasión igualitaria que empuja a la conquista y defensa colectiva de la libertad política?, ¿cuál es la pasión igualitaria de la democracia en tanto que forma de gobierno? Eliminada su identificación con la igualdad material, nos queda la igualdad de derechos. Pero esta igualdad formal, sin previa igualdad de condiciones sociales o de estado social, sin igualdad de fortuna, cultura, inteligencia, carácter, belleza, oportunidad y azar, ¿no es acaso un puro bálsamo consolador para las heridas mentales que causa la desigualdad física y social? ¿Dónde está el origen y la fuente permanente de la pasión democrática?

Todas las revoluciones de la igualdad han fracasado. Y, pese a ello, sigue latiendo una pasión instintiva de índole igualitaria que alimenta de sentimientos democráticos a la mayor parte de la Humanidad. Este sentimiento nivelador no puede ser el de igualdad material, que inspiró a las ideologías socialistas y comunistas; ni el de igualdad de derechos individuales, que fundó el Estado liberal; ni tampoco el de igualdad de derechos sociales del Estado asistencial, que sostuvo a las modernas dictaduras y mantiene a las actuales oligarquías de partido. La igualdad de valor del voto en el sufragio universal, que la teoría liberal admitió a regañadientes, no pudo llegar a ser base instintiva de la pasión

democrática porque el pueblo no participa con el voto, aunque las legitime, en las decisiones del poder político.

¿Cuál es, pues, la clase de igualdad que pacifica a la democracia como forma de gobierno? ¿Será tal vez la extensión de la igualdad primordial en el derecho de cada uno a decidir sobre sus propios asuntos, a la igualdad universal en el derecho de todos a decidir sobre los asuntos de todos? ¿Consistirá en la pasión de convertir la igualdad natural ante lo íntimo y privado en igualdad política ante lo público y colectivo? A primera vista, no parece. A poco que se medite se caerá en la cuenta de que son cosas diferentes el derecho a decidir uno mismo sobre algo «propio» y el derecho a participar en decisiones colectivas sobre lo que nos concierne. El hecho de que todas las personas adultas crean tener un derecho igual a decidir sobre sus propios asuntos tardó muchísimo tiempo en servir de precedente a la pretensión de un derecho igual de los ciudadanos a la participación política, como asunto de todos. El sentido común y el discurso de la filosofía clásica se oponían a esa generalización de la capacidad de decisión política, en nombre de la competencia técnica que requiere la especialización en el conocimiento y en el gobierno de los asuntos de Estado.

En una sociedad tan interactivada y tan comunicada como la actual, casi todo lo que pasa en la esfera mundial nos afecta y, de algún modo, también nos concierne. Las decisiones en las empresas que nos emplean nos interesan con más intensidad que las decisiones políticas. Y, sin embargo, no es evidente el derecho a participar en los asuntos mundiales o empresariales. Alguna pasión concreta deberá operar en el reconocimiento del derecho a la participación política, cuando hoy es considerado como si fuera una evidencia moral o un derecho natural.

Parece difícil poder deducir la libertad de acción colectiva, de un derecho subjetivo; y la libertad de participar en política, de una facultad legal. Y, sin embargo, todo el mundo cree que la democracia es la expresión política de un derecho natural a tomar parte, a participar en las decisiones sobre los asuntos que nos atañen y afectan.

Pero el derecho de participación en la política no tiene nada de natural. Entendido en sentido riguroso, en el de ser partícipe o de tomar parte en la adopción de decisiones por los poderes instituidos, la democracia participativa es un engaño ideológico y utópico, salvo en aquellos casos excepcionales de decisión en asuntos simples sometidos a referéndum vinculante.

El referéndum pone de manifiesto la diferencia que existe entre una decisión propia y una decisión participada. Los votantes no participan en la deliberación ni en la decisión de someter un asunto a referéndum. Tampoco participan en la decisión sobre la manera como se formula la pregunta. Sólo pueden responder con un «sí» o un «no» a cuestiones

que otros ya han decidido por ellos. En realidad, no participan en la decisión participada. Y es el gobierno quien lo hace partícipe final de «su» decisión. Más que decididor, el referéndum lo hace cómplice de una decisión ajena. Incluso si vence en las urnas el «no». Que a veces coincide con la intención secreta del gobierno, para justificar, en la negativa popular, el rechazo a cuestiones inoportunas solicitadas por sus partidarios o por acuerdos internacionales.

Incluso en Grecia, la idea de participación de algo en otra cosa distinta tomó, con la filosofía pitagórica y platónica, un sesgo ideológico contrario a la democracia. Y en nuestra cultura no faltan pensadores, como Lévy-Bruhl, por ejemplo, que creen ver en la participación el rasgo definitorio de la mentalidad prelógica de los pueblos primitivos, frente a la mentalidad lógica de las sociedades modernas, que sustituyeron la participación por el principio de no contradicción.

Y este principio se viola, en efecto, cuando tomamos como propia una decisión ajena, por la sola circunstancia de que el poder que la toma también tiene el de hacer partícipes de ella a los que externamente la aprueben. La facilidad para inducir al autoengaño explica que una noción tan oscura como la de la participación haya sido acogida por la izquierda ilusa con el mismo entusiasmo que la, no menos oscura, idea de autogobierno o autodeterminación.

Para saber de lo que hablamos hay que precisar de qué clase de participación se trata en la participación política. Porque la participación puede ser real o ideal. Es real cuando el poder que decide puede ser dividido y repartido, sin perder su unidad, en la multiplicidad de individuos que participan en la aprobación. A esta clase de participación responden los actos de decisión colectiva en la formación de la voluntad civil de comunidades de propietarios o de vecinos municipales. El gobierno no reparte poder, ni podría hacerlo sin disolver su unidad, cuando somete su decisión a una aprobación popular.

La participación es ideal cuando el poder que decide se presenta ante los participantes como modelo perfecto de poder decisorio. Es la función ennoblecedora del poder que cumplen los plebiscitos y los referéndos. Este truco demagógico recuerda la habilidad de los cantantes, que hacen participar al auditorio en sus canciones para garantizarse su aplauso. Nadie pierde ocasión de aplaudirse a sí mismo si se la proporciona el poder o la fama.

Si miramos la naturaleza del acto participado, la participación va perdiendo realidad y ganando idealidad en la misma medida en que la decisión afecta a mayor número de personas. Por ello, la idea de participación sólo puede ser democrática en pequeñas comunidades locales o en asuntos concretos que sólo afecten a un grupo reducido de individuos. Precisamente para esa función real y limitada se inventó

hace muchísimo tiempo el axioma de la participación como derecho positivo, y no como derecho natural.

El axioma *quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur* (lo que a todos afecta igual, sea aprobado por todos) fue creado en el *Codex* de Justiniano para establecer el igual derecho de varios tutores a participar en las decisiones sobre el pupilo. Tan lógico derecho, que se refería al poder de varias personas sobre otra, no se generalizó hasta que fue comentado en la *Glosa* de Acurcio, y los glosadores de Bolonia difundieron la creencia de que se podía encontrar en ella la respuesta a cualquier asunto concreto de derecho o de gobierno. La máxima *quod omnes tangit* se convirtió en el axioma del derecho positivo de participación.

Del mismo modo que Maquiavelo rescató la virtud republicana de los romanos como fundamento del bien público, un pensador inglés del siglo XV, sir John Fortescue, recogiendo de la escolástica la idea aristotélica de la ley natural como base de la sociedad, transformó en derecho natural el derecho positivo, que se traducía en aquella célebre máxima de los glosadores.

Este filósofo absolutista, que anticipó las ideas de Locke sobre la Monarquía constitucional y las de Rousseau sobre la soberanía legislativa del pueblo, tuvo el gran acierto de distinguir entre una decisión propia del pueblo y una decisión participada por el pueblo, según fuera la forma de gobierno. En la forma de «dominio regio», la de su preferido modelo francés, la ley procede de la voluntad del gobernante. En la forma de «dominio político», la ley emana de la voluntad de los gobernados. En la forma mixta de «dominio regio y político», que era la inglesa, los ciudadanos se hacen súbditos del rey para participar en la aprobación de las leyes y de los impuestos, a través de sus representantes en el Parlamento. La participación política del pueblo era la manera subordinada como las cosas inferiores tomaban parte en la vida de las formas superiores. Es la participación platónica.

La idea de la participación brotó de nuevas raíces religiosas con la Reforma. Lutero difundió la creencia de que los «verdaderos cristianos» participan, con «libertad cristiana», en la comunidad formada por el «sacerdocio de todos los creyentes». Incluso la Ley de Dios no es una voluntad externa a esta comunidad, que la vive como propia voluntad. Calvino sustituyó la comunidad en el sacerdocio por la «república cristiana»; y la libertad cristiana, por la «disciplina piadosa» en la obediencia a un ministerio colegiado, con participación de la congregación de fieles en su nombramiento y supervisión.

Durante la guerra civil inglesa de mediados del XVII nació la primera expresión moderna de la participación de los gobernados en su propio gobierno. El partido de los «niveladores», apoyado en los soldados

protestantes, redactó unos «Acuerdos del pueblo» para no dejar a los dirigentes políticos el control del nuevo poder republicano que decidiría sobre el destino de todos. Allí se planteó, como cuestión moral, la limitación del derecho de participación, en el pacto constituyente y en el derecho de voto, a los defensores de la libertad y los derechos naturales contra la arbitrariedad del poder regio. Y se excluyó de la máxima *quod omnes* a los colaboracionistas con el poder arbitrario del rey, por ser «delincuentes morales»; y a los mendigos, aprendices y sirvientes, por carecer de «independencia moral».

La publicación más famosa de los niveladores, *La mortalidad del hombre* (1643), de Overton, dejó su huella radical, y restrictiva de la democracia constitucional a los propietarios, tanto en la obra utópica de Harrington, *La República de Oceana*, como en la idea de Locke sobre el «grupo constituyente» y el derecho moral a la insurrección, que inspiraron la rebelión americana.

El miedo que despertó la intervención de los *sans-culottes* en la Revolución francesa contrajo el concepto de participación política a la intervención del pueblo en el proceso electoral. Pero la participación electoral no es participación personal y directa en las decisiones políticas, ni el lugar adecuado para que se pueda realizar la democracia participativa. Así lo dice hoy todo lo mejor del pensamiento neoliberal.

El ideal participativo renació después de la guerra mundial en Alemania con la idea de la coparticipación sindical, fuera del campo político, para extender horizontalmente la democracia al mundo empresarial. Hasta que en las décadas de los sesenta y setenta volvió a ser otra vez un ideal humanista, como remedio al sacrificio que el Estado asistencial hacía de la política en aras de lo social y lo económico (Hannah Arendt), y contra la alienación política que producía la tecnología, denunciada por la teoría crítica (Habermas).

En este nuevo panorama, C. B. Macpherson llegó a proponer, con cautelas que revelaban su escepticismo, un modelo de democracia participativa. Su modelo está basado en un sistema ascendente de consejos, con democracia directa en la base y democracia delegada en los niveles superiores, que tanto recuerda al proyecto de Condorcet de un sistema piramidal de propietarios, para reformar el poder legislativo de la Monarquía absoluta en Francia. Pero, por muy loable que sea el esfuerzo de sus defensores, en el ideal de la democracia participativa no está el corazón que late en la democracia representativa.

¿Dónde está la pasión que nos hace sentir como evidencia moral irreductible, o como derecho natural instintivo, aquella antigua máxima de justicia, en cuya virtud «lo que atañe igualmente a todos, todos deben aprobar»?

Lo primero que llama la atención en los elementos que componen esa máxima moral, que parece equitativa y derivada del principio de igualdad, es la clase de universal de ese *omnes*. Porque ese «todos» no se refería al conjunto (*toti*) del género humano, ni de la especie ciudadana. Tampoco hacía referencia al conjunto de esclavos o de individuos sin ningún tipo de poder jurídico. El «todos» (*omnes*) incluía solamente a las personas adultas que tuvieran como propiedad común la de ser iguales en poder y en derecho, sobre otra persona desvalida. De modo que la igualdad en la afectación era una igualdad entre poderosos. La igualdad en la decisión, una igualdad entre titulares de un mismo derecho.

La relación igualitaria que existe entre varios tutores de un mismo pupilo, para decidir todos sobre su suerte y aprobar todos lo decidido, simboliza muy bien la que tiene lugar entre varias autoridades de un mismo pueblo. La analogía es asombrosa.

El pensamiento político de la Reforma se centró en el modo de resolver el conflicto de poder que inevitablemente surge de la rivalidad entre dos autoridades igualmente celosas de obtener la obediencia de su desvalido pupilo. La fórmula divisoria del ámbito de acción de cada autoridad, «a Dios lo de Dios y al César lo del César», apaciguó el viejo conflicto entre lo espiritual y lo temporal, auténtica guerra entre dos tutores, trasladando el problema de la participación al ámbito civil y político.

Cuando Sieyés dijo del Tercer Estado que lo era todo en el mundo civil, nada en el mundo político y que quería ser algo en el Estado, estaba expresando la esencia de la participación de algo en el poder del todo. El antiguo conflicto entre rey y pueblo terminó, como el de la Iglesia y el Estado, con otra partición similar: «al rey lo del rey (el gobierno) y lo del pueblo a sus representantes (Parlamento)». Esa bipartición constitucional se basó otra vez en la división de la máxima *quod omnes*. Pero al volver a reunirse todas las autoridades y el pueblo en un solo ámbito de acción, con el parlamentarismo, surgió el conflicto moderno entre participación y representación política.

La máxima *quod omnes*, movilizadora de la pasión de la igualdad, propuso dos maneras radicales y utópicas de solventar el grave conflicto: suprimir la representación (Rousseau), haciendo actuar directamente al *omnes* por medio de su voluntad general; o bien suprimir la política (anarquismo y comunismo final), disolviendo el *omnes* en cada una de sus partes individuales.

Para evitar la única forma de gobierno que afronta el conflicto, o sea, la democracia representativa, se ensayaron, una tras otra, las tres formas de pragmatismo político que eliminan la libertad de acción participativa del pueblo: la liberal, la total y la de partidos. Si no hay libertad de

acción de los afectados, sólo puede haber participación de los que tienen el poder de afectar a los demás. Como sucede entre varios tutores de un mismo pupilo.

En el Estado liberal o parlamentario, la igual participación se recluye en el mundo de la representación, limitándose a un juego entre notables de la sociedad. La representación hace innecesaria la participación. La mujer y el asalariado no tenían derecho de voto porque eran representados por su padre, marido o patrón. El Estado era representativo, sin necesidad de sufragio universal, porque reflejaba la relación de tutoría en el estado social.

El Estado total suprimió la idea misma de participación. La fuerza bruta, y la propaganda ideológica de la identidad entre Estado y sociedad, sustituyeron a la política. La dictadura no representaba a la sociedad civil ni a los electores orgánicos. Se legitimaba por su identificación con la nación. El Estado se hizo árbitro exclusivo de las clases sociales. ¡Para no eliminar del todo al pueblo, se suprimió drásticamente la política!

En el Estado de partidos se produce una inversión en el juego de la representación política liberal. El representante suplanta al representado en el acto mismo de la elección, para poder elegirse a sí mismo. La participación se reduce a un juego de partidos, y entre dirigentes de partido, para repartirse el poder estatal.

La representación política pierde la función representativa y se transforma en pura política de representación, donde los actores participan como profesionales en una ficción teatral. La sociedad política se representa a sí misma. El proceso electoral, con sus electores y elegidos de listas, cumple a la perfección el papel de bufón en la comedia jugada entre los dirigentes de partido.

En cambio, el Estado democrático se basa en la distinción entre el momento representativo y el momento participativo. Como acción representativa, el Estado democrático sólo se diferencia del liberal por la extensión, al poder ejecutivo, del sufragio que otorga las representaciones políticas, y por la representatividad de las opciones electorales coincidentes con la opinión pública, que se procura con el sistema mayoritario en el escrutinio electoral.

Es justamente en el momento participativo donde se fragua la peculiaridad de la democracia como garantía de libertad política. La participación no opera ya en el mundo de la representación, sino en el de la voluntad; no en el de la autoridad, sino en el de la libertad de acción. La participación política del pueblo se hace necesaria cuando la voluntad de hacer ha sido sacrificada a la voluntad de poder; cuando la representación política se agota en sí misma en la impotencia y la corrupción. Es decir: en los momentos de crisis de la libertad política y

en los momentos dirimentes del conflicto entre representaciones. Aquel axioma de Rousseau, por el que la representación se disuelve en presencia del representado, invoca a la máxima *quod omnes* para que la igualdad en el derecho a tutelar la libertad política en peligro actualice la igualdad de participación en la libertad de acción contra el poder de la representación abusiva o amenazante.

El sentimiento de la igualdad democrática se nos revela así como una pasión instrumental de la pasión de libertad. La democracia es la única forma de gobierno que nos hace iguales en tanto que partícipes de la libertad de acción y de la libertad política. Si no hay libertad política colectiva, no hay posibilidad de ser iguales. Si sólo hay representación política no hay más igualdad que en la servidumbre voluntaria a la clase representante.

La naturaleza de la pasión democrática en la forma de gobierno está determinada por la naturaleza del sujeto colectivo que la siente, en tanto que sujeto gobernado. El pueblo, como universal político, no está apasionado por el poder ni por la dominación. Quiere libertad por seguridad, no por mandar. Las pasiones de distinción afectan a individuos y grupos minoritarios que se creen portadores de algo que el resto de la sociedad no tiene.

Aquí nos proponemos definir la clase de pasión de igualdad que el universo de los gobernados puede oponer, para garantizar la libertad política, a la pasión de poder de los gobernantes. Pero en el universo de los gobernados encontramos tanta pasión por la igualdad como por la diferencia. Y tan natural nos parece el sentimiento de identificación de los individuos en las masas indiferenciadas, como el de distinción o afán de diferencia de las personalidades individuales o sociales.

Precisamente, el pesimismo de John Adams respecto a la eficacia del principio representativo para formar un buen gobierno derivaba de su creencia en el carácter fundamental o primario de la «pasión por la distinción», por la fama o la estima. Es más, el principio de identidad individual propende a la afirmación de la desigualdad personal, la discriminación social y la diferencia nacional.

La pasión democrática tiene que ser compatible con ambos tipos de sentimientos contradictorios. Condición que no reúne la pasión por la igualdad material o la igualdad real de derechos, por ser excluyente de las diferencias sociales. Condición que tampoco reúne la pasión liberal por la distinción y diferencia, por ser reacia a la igualdad de participación en la acción política.

Mientras la noción de prestigio esté vinculada a la creencia en la calidad superior de los gobernantes o de las clases sociales dirigentes, la igualdad formal entre individuos no conduce a la democracia política, sino a formas aristocráticas (liberales) o plebeyas (socialdemócratas)

de oligarquía. A estas arraigadas creencias responden esas afirmaciones tan desprovistas de pasión democrática, y de conocimiento de lo que es libertad política, como la de Dickens: «Mi confianza en el pueblo gobernante es infinitesimal; mi confianza en el pueblo gobernado es infinita.»

La pasión democrática está hecha con materiales más cercanos a la sensación de fuerza que de poder, de cantidad que de calidad. El sentimiento de que se alimenta es aritmético, el de igualdad numérica en una serie de puntos iguales en valor. Pero la pasión democrática, al ser padecida por sujetos igualmente afectados con las acciones de la autoridad, transforma la potencia pasiva del pueblo en capacidad de actuar sobre el poder de la autoridad para modificarlo. En esta inclinación de las sociedades modernas a cambiar de autoridad, o el sentido de la autoridad, está la fuente popular de la potestad democrática. Facultad intermedia entre la fuerza bruta de las masas y el poder institucional.

La universalidad de la afectación en los gobernados hace nacer el sentimiento de igualdad entre ellos, y la tendencia a una misma clase de reacción potestativa ante el acto autoritario que les atañe. Esta potestad, almacenada en una igual capacidad de respuesta, no será activada sin que la remueva dramáticamente el desenlace de alguna de las pasiones colectivas involucradas. A la pasión discriminatoria que se afana en pos de la *auctoritas*, residente en el Senado, Cicerón opuso la pasión igualitaria de la *potestas* del pueblo.

Consciente de la incapacidad de la razón para doblegar a las pasiones, Hegel creyó resolver el problema acudiendo a «la astucia de la razón» para engañarlas. La razón universal hace creer a las pasiones particulares que están persiguiendo sus apetitos, cuando en realidad se están subordinando, sin saberlo, a la realización de los fines más elevados del espíritu humano. La astucia de la razón hegeliana era una versión metafísica de la fábula de la colmena rezongona de Mandeville y de la mano invisible y egoísta de Adam Smith. Los vicios privados promueven, sin quererlo ni saberlo, beneficios públicos.

Del mismo modo, la astucia de la razón de la libertad utiliza las pasiones egoístas y envidiosas como instrumentos ciegos de la igualdad, para unir y dar a los individuos una potestad capaz de resolver el conflicto político que surge de la necesidad social de autoridad y de representación. Esa potestad de participar en la formación y concreción del poder político reside en la libertad política del pueblo. Si la potestad de la igualdad se actualiza con la libertad de acción, entonces se produce el hecho extraordinario de que la libertad se garantiza a sí misma.

Para comprender cuál es la clase de pasión igualitaria sobre la que se levanta la potestad del pueblo, podemos observar lo que sucede cuando, en las mismas circunstancias, un individuo no respeta el orden instintivo de prelación que se establece, con espontaneidad, en cualquier tipo de aglomeración que exija pasar en fila de a uno para ser desahogada.

La reacción es indefectiblemente la misma, bien se trate de embotellamientos de vehículos en la carretera o de colas de consumidores en el supermercado. Ningún policía puede emular el celo apasionado de los guardadores voluntarios del orden. Cuanto menor sea la importancia del asunto, o el número de «colistas», mayor será la pasión igualitaria de que nadie viole la sacrosanta regla de guardar la vez. El orden temporal de la «cola», más que derecho natural, parece ser asunto sagrado.

Esta pasión igualitaria puede parecer mezquina a causa de la poca importancia del objeto en que se fija y del escaso número de afectados. Pero si la analizamos caeremos en la cuenta de que es la violación de la regla de igualdad, en presencia de todos los afectados, y no el despreciable perjuicio que les causa, lo que produce la indignación contra la injuria que les infiere el hecho de que alguien se crea diferente.

A medida que el abuso se va haciendo a mayor distancia y en ausencia de los afectados, la reacción igualitaria del derecho a evitarlo pierde en virulencia lo que gana en nobleza. Hasta que, por fin, el derecho de participación de todos los afectados en la reacción contra el abuso del poder político fundamenta en la pasión de la igualdad la potestad democrática del pueblo.

La democracia cierra de este modo el círculo de la libertad de acción, por medio de la igualdad en el poder constituyente del pueblo. Un tipo de poder que no se agota al establecer las instituciones políticas y designar las autoridades personales que han de asegurar su funcionamiento.

El poder constituyente continúa existiendo como potestad, que se activa por los mecanismos institucionales de llamada o apelación a la función arbitral del pueblo, en los casos de conflicto de impotencia o de concierto abusivo entre los poderes constituidos. De este modo inteligente, la ambición de la voluntad de poder se torna instrumento inconsciente de la libertad política, para que se retorne a la voluntad de hacer del pueblo.

La pasión de libertad y la pasión de igualdad se funden, con la participación en la libertad de acción, en una voluntad de hacer que revoca la voluntad de poder de las autoridades desleales, sin sujetarse a plazos o términos de legislatura, cuando la situación lo pida. La

pasión democrática se expresa así en una igualitaria voluntad general de hacer frente a una discriminatoria voluntad particular de poder. El pueblo padece la primera pasión; la clase gobernante, la segunda.

Gracias a la igualdad en el derecho a la participación real en la libertad de acción, el conflicto de las pasiones involucradas, la de hacer y la de poder, se somete al dictamen de la libertad política. Única dimensión de la libertad donde el sentimiento de la igualdad de poder en cada individuo no sólo es compatible con ella, sino que se pone a su servicio. Aquí está la formidable astucia de la razón democrática. Poner la pasión de igualdad en el derecho político a la orden de la libertad política colectiva. Esto es posible. La síntesis de la libertad y la igualdad es realizable en la democracia porque ambas tienen en ella la misma naturaleza. La libertad es política. La igualdad es política. La libertad realiza la igualdad. La igualdad realiza la libertad. Al ser políticas, al referirse al poder, ambas son la misma cosa. El error de los doctrinarios de la igualdad es del mismo orden que el de los doctrinarios de la libertad. Toman a una y otra pasión fuera de sus dimensiones políticas. A la igualdad, como fundamento de la justicia distributiva; a la libertad, como base de los derechos individuales. Y ahí son incompatibles.

La pasión que anima la propensión de la Humanidad a la democracia no deriva de la igualdad biológica o moral de los seres humanos, ni de su igual capacidad para alegrías o tristezas. La igualdad de oportunidades y de tratamiento al mérito, siendo pautas de justicia individual, tampoco excitan la pasión democrática porque discriminan el talento y ahondan las diferencias. La igualdad democrática no puede ser la igualdad ante la ley positiva, esa clase de igualdad legal «que prohíbe a los ricos igual que a los pobres robar pan y dormir bajo un puente» (Anatole France),

La igualdad de necesidades, fundamento legítimo del Estado de bienestar, no puede ser tampoco fuente ni medida de la pasión por la democracia. El poder igual de cada punto de fuerza individual no es una necesidad, sino una capacidad. El igual derecho natural a sumar esas capacidades, para instituir el poder político, no se relaciona con la justicia social, que siempre es distributiva; ni con los derechos positivos, como el de propiedad, que siempre son discriminatorios.

En esta materia, toda la cuestión está en separar dos clases de igualdad: la igualdad discriminatoria, referente a los derechos constituidos, que choca con las libertades y derechos civiles de los demás; y la igualdad identificadora, relativa al derecho constituyente del poder en el Estado y en el Municipio, que funda el derecho político en una misma libertad de los ciudadanos.

En la igualdad discriminatoria, de carácter particularista, está la base sentimental y la fuerza motriz del asociacionismo civil. La igualdad

identificadora, de tipo general y uniformador, es la pasión política de la democracia. Cuando esta última pasión está desahogada en la libertad política, los individuos se apasionan por la distinción civil, impulsando la vida de los negocios y de las asociaciones voluntarias. Que no son causa, sino un efecto compensatorio de la igualdad política. «Cualquiera que sea el esfuerzo general de una sociedad para hacer iguales y semejantes a los ciudadanos, el orgullo particular de los individuos siempre intentará escapar al rasero común y querrá formar en alguna parte una desigualdad de la que saque provecho» (Tocqueville, *op. cit.*, II, pág. 258). Por eso el comunismo es una utopía. La libertad política nace y se mantiene en el común sentimiento de la igualdad de poder de cada individuo. Las demás libertades, públicas o privadas, al depender en su realización efectiva de las capacidades individuales y de los derechos constituidos, son veneratoros inagotables de la desigualdad social.

El único territorio de la personalidad donde la capacidad individual es la misma para todos, donde todos están dotados de la misma fuerza, se sitúa en la dimensión igualitaria que les brinda la libertad política en el marco institucional de la democracia. Donde no hay libertad política, no puede haber igualdad política. El Estado de partidos no tiene, por eso, ni la una ni la otra.

El sentimiento de la igualdad sólo puede realizarse plenamente con la participación del pueblo en el poder constituyente de la libertad. El *kratós* del *demos* es fuerza común de individuos que, siendo desiguales en poder social, se integran con el mismo derecho y valor en la libertad política colectiva, para someter el Estado a la sociedad y controlar a los gobernantes.

La igualdad de la democracia es una igualdad de poder político, en medio y por encima de desigualdades sociales, económicas y culturales. Así fue en la Atenas de Pericles, que describió el talento de Tucídides, y en los Estados Unidos que visitó Tocqueville.

Pero este observador, de ánimo imparcial y genio penetrante, miró lo que allí veía: una democracia política, con las gafas de la igualdad de condiciones sociales que había recibido en herencia ideológica de la Revolución francesa. Y creyó ver en la realidad americana la concreción de la democracia social que se estaba adueñando, por vías utópicas, del espíritu público europeo.

La igualdad en la constitución y mantenimiento de la libertad política es diferente de la idea de igualdad que acompañó al sentimiento de libertad y de fraternidad durante el primer tiempo de la Revolución francesa.

El nacimiento de la cuestión social en Europa no se debió a un sentimiento de igualdad distinto del natural, que se fijó en la

Declaración de Independencia, ni tampoco a una prioridad de la necesidad primaria que decreta la pobreza sobre la igualdad formal de derechos, como llegó a pensar Hannah Arendt.

La igualdad natural de los seres humanos produjo sentimientos distintos, a uno y otro lado del Atlántico, no tanto por la diferencia en el estado de indigencia de parte de la sociedad como por la unión de la miseria, en las clases inferiores de Europa, a la idea de injusticia social. El acento liberal de la rebelión americana se alejó del tono igualitario de la Revolución francesa porque la pobreza no denunciaba allí una injusticia de clases, sino una falta de oportunidad para salir de ella o un fracaso personal. Mientras que aquí condujo a la idea antiliberal de la injusticia social.

Los miserables se movilizan en el 89, impulsados por la necesidad de pan. En el 93, lo hacen en nombre de los derechos sociales que inspira la igualdad. ¿Qué pasó entre una y otra revolución, la liberal y la igualitaria? Las clases estancadas en la pobreza «fueron advertidas, por la porción parlante de la clase que dominaba la opinión, de que esta miseria era injusta» (Constant, *Mélanges de littérature et de politique*, La Pléiade, pág. 842).

La desventura política europea arranca de un error de percepción en la naturaleza de la igualdad. La desigualdad en la riqueza, que debía ser corregida con medidas igualitarias de gobierno, fue cínicamente elevada a categoría constituyente de la forma de gobierno, con el Estado liberal de voto censitario. El error opuesto, el de la igualdad económica como factor constituyente de la forma de gobierno, cristalizó pronto en una nueva pasión igualitaria, de carácter nivelador, que determinaría el porvenir del mundo actual. La desviación comenzó con una conspiración de iluminados, la del Comité Insurreccional de los Iguales (1796) de Babeuf y Buonarrotti. La pequeña Conjuración de los Iguales fue reprimida por el Directorio ante la absoluta indiferencia popular. Pero en la idea comunista de este breve episodio vio Marx «el principio del mundo moderno».

La pasión de la igualdad liberal, enemiga declarada de los privilegios hereditarios, condujo a la igualdad jurídica y de oportunidades para ser diferentes. Es decir, a la desigualdad social, económica y política. La ideología de que se valió el liberalismo para legitimar la desigualdad fue la de la igualdad de derechos naturales del individuo.

La pasión de la igualdad socialdemócrata ha conducido después al sufragio universal y a una notable disminución de la desigualdad económica y social de la inmensa mayoría de ciudadanos frente a las necesidades de la vejez, la salud, la vivienda, la mujer, la educación y la falta de trabajo. La ideología utilizada para superar la desigualdad

liberal en el terreno socioeconómico, sin tener que acudir a la igualdad política de la democracia, ha sido la de los derechos sociales ante el Estado, junto a los derechos individuales que el liberalismo reconoció frente a la sociedad.

Y cuando los dos factores de la posguerra terminan, cuando el miedo al comunismo desaparece al mismo tiempo que el crecimiento económico acelerado, aparece el escenario de la desigualdad tal como lo ha establecido el Estado de partidos en medio siglo de ausencia de libertad política y de democracia: paro endémico; discriminación racial; endeudamiento de la riqueza en grupos multinacionales; reparto del poder económico en oligopolios industriales y financieros; agriculturas y pescas enfrentadas; división parcelaria de la cultura en oligarquías mediáticas sin preocupación por el saber ni la verdad; desigualdad de la moral dirigente y dirigida; arbitrariedad en las Administraciones; sindicatos y partidos subvencionados; desigualdad regional; desigualdad en la contaminación ambiental. «El amor se enfría, la amistad se disuelve, los hermanos se dividen. En las ciudades, rebeliones; en los campos, discordias; en los palacios, traición; y los lazos entre los hijos y los padres, rotos» (*El rey Lear*).

El Estado de partidos ha utilizado irresponsablemente el miedo al comunismo y el endeudamiento del Estado para corromper las frágiles conciencias de las clases dominadas, apartándolas de la libertad y de la igualdad políticas a cambio de seguridad social en sus mínimos vitales y subvenciones discriminadoras.

Los privilegios hereditarios que destruyó la igualdad liberal han sido pacientemente reconstruidos con una nueva discriminación entre dos categorías de ciudadanos, que tanto recuerda la que separó a los activos de los pasivos en la Revolución francesa. El acceso a los cargos públicos, a las empresas estatales, a los medios de comunicación, a la educación, a la sanidad, a la justicia, al deporte, al arte, al ocio y a la misma investigación científica no está reglado por la igualdad de oportunidades, ni por el mérito personal, sino por el carné de afiliación a alguno de los partidos estatales de la coalición oligárquica.

Y el sentimiento nacionalista, basado en la afirmación del hecho diferencial contra la igualdad nacional, ha sido tratado con la misma insensatez que la cuestión social. Injusticias del centralismo discriminador, que debieron ser atajadas con medidas de administración y de gobierno para garantizar el desarrollo de los sentimientos locales y de las expresiones de la personalidad comunitaria, han sido elevadas categóricamente a cuestiones de principio dependientes de la forma independiente del Estado. Pero del mismo modo que el Estado totalitario no resolvió el conflicto social, la

federalización o secesión de regiones dotadas ya de una gran autonomía no resolverán el conflicto político de las llamadas nacionalidades, si están inmersas en unidades nacionales más amplias, como sucede en Lombardía, País Vasco o Cataluña.

En estas condiciones, el rescoldo de resistencia al poder de las oligarquías y de las minorías nacionalistas alimenta de nuevo la pasión de la democracia. La igualdad del *quod omnes* extiende la conciencia de que el escollo de la libertad política está en la mentira ideológica del Estado de partidos, y de que a ese escollo sólo lo puede vencer la rebelión de la política contra la dominación de lo económico, lo social, lo administrativo, lo cultural, lo autonómico y lo nacional. La rebelión de la igualdad en la libertad. La innovación política de la democracia.

VIII DEFINICIÓN DE LA DEMOCRACIA

La democracia es una forma concreta de gobierno y una idea vaga de moralidad civil y de justicia social. Como forma de gobierno, garantiza de modo institucional la permanencia de la libertad y la igualdad políticas de los ciudadanos de un Estado. Como idea de moralidad o de justicia, expresa la aspiración a la igualdad civil y social de los individuos de una comunidad nacional.

Como forma política que emana de las cosas sociales, y no como fórmula política (ideología) que procede de la composición de las ideas, la democracia formal presupone dos realidades sustanciales que la anteceden: una formación social que distinga lo público de lo privado, o sea, al Estado de la sociedad; y una estructura social que permita formas de representación de la sociedad en el Estado y costumbres de responsabilidad en la representación.

La teoría pura de la democracia presupone, por ello, una teoría política y jurídica del Estado, que comparte con las demás formas de gobierno; una teoría de la representación política, que pueda ser aplicada a todas las formas, antiguas o modernas, de gobierno representativo; y una teoría de la responsabilidad política, que aunque se derive de la voluntariedad de la representación, sólo es practicable en la democracia. Haremos una breve referencia a estos tres presupuestos para hacer posible la comprensión de sentido de los preconceptos «gobierno constitucional», «gobierno representativo» y «gobierno responsable», que están explícita o implícitamente presentes en toda definición de la democracia.

PRESUPUESTOS

A. Gobierno constitucional de las leyes

La teoría jurídica del Estado es un desarrollo histórico de la antigua máxima «gobierno de las leyes y no de los hombres», tomada de Harrington, que figura en la Declaración de Derechos que precedió a la Constitución de Massachusetts de 1780. Fue ya recogida por Eurípides: «El poder que mantiene unidos a las ciudades y a los hombres es la noble preservación de las leyes.» Y Tito Livio la situó en la fundación de la República romana: «Las leyes son un poder sordo e inaccesible a los ruegos, más favorable y propicio para el indigente que para el poderoso; no tiene margen de laxitud ni de indulgencia si uno se pasa de la medida.» Esta máxima se mantuvo en las Monarquías posteriores

a Alejandro Magno y en el Imperio romano que suplantó la vida de la República.

Cuando se desmoronó el Imperio romano y se fraguó la ideología de la cristiandad, se borró de la memoria histórica el hecho de que las leyes las hacían los hombres. Se llegó a pensar que eran eternas y provenían de Dios, o de antiquísimas costumbres que ni el mismísimo soberano podía cambiar. Los Parlamentos medievales eran judiciales y no legislativos.

Henry de Bracton concretó la voluntad regia en la aplicación judicial de las leyes, no en su creación. El rey está «sujeto a Dios y a las leyes, pero no a los hombres» (1239). La idea del gobierno de las leyes sobre el de los hombres, que fue fundamento de Cartas Magnas, Fueros y Leyes fundamentales del Reino durante la Edad Media, resurgió en las épocas críticas de transición de las Monarquías absolutas a las formas modernas del Estado, dando lugar a las dos concepciones del derecho judicial que separaron al sistema anglosajón del sistema continental. En el origen de ambas hay una disputa entre el soberano y los jueces, que terminó con el triunfo de éstos en Inglaterra y el fracaso de la justicia independiente en Prusia. Ambas disputas merecen ser recordadas porque el sistema prusiano, que se generalizó en Europa, explica las raíces profundas del actual conflicto de la judicatura con el poder político en países (Italia, España) donde ha quebrado el Estado de partidos por corrupción, o donde ésta no ha podido ser controlada por los jueces, como en Francia.

El motivo de las dos disputas, la inglesa y la prusiana, fue el mismo. ¿Qué razón debía prevalecer en la aplicación de las leyes, la recta razón natural al alcance del soberano o la propia razón del derecho común, al solo alcance de los concededores gremiales de la técnica jurídica?

Si vencía la primera, el soberano podía no sólo legislar para cambiar el derecho común con una codificación racional de las leyes, sino limitar la función judicial a mera especialización administrativa para aplicarlas literalmente, sin la facultad de interpretarlas (ley francesa de Organización judicial de 1790), ni la de controlar los actos de gobierno o la legalidad de las nuevas leyes. Pero si vencía la segunda, la independencia judicial garantizaría los derechos adquiridos por individuos y estamentos contra la pretensión absolutista de los monarcas, al precio de estancar el progreso de la sociedad. Donde los jueces habían organizado una práctica uniforme del derecho nacional, como sucedió en la periferia nórdica del Sacro Imperio Romano, el precedente judicial prevaleció sobre el imperio de la ley.

Francis Bacon propuso a Jacobo I hacer un *Digesto* del derecho inglés, resucitando la doctrina romana de un derecho natural dictado por la

recta razón, al que colocaba encima del *common law* y del derecho legislado. Contra esta idea, el justicia mayor del Tribunal de Peticiones, sir Edward Coke, elaboró la teoría de la razón jurídica de la ley, concebida como «una perfección artificial de la razón, a la que la razón natural del individuo no puede aspirar», para imponer la primacía del derecho común sobre el eclesiástico. La disputa decisiva con el clero tuvo lugar el día 13 de noviembre de 1608 en presencia del rey, que se opuso a la idea judicial del derecho defendida por los jueces, declarando que él era el juez supremo y que todos los tribunales estaban bajo su autoridad. A lo que Coke replicó: «El *common law* protege al rey.» Jacobo I le increpó: «Esa afirmación constituye traición: el rey protege al derecho, no el derecho al rey. El rey hace a los jueces y a los obispos.»

A pesar de que volvió a repetirse el enfrentamiento, con ocasión de otra disputa sobre la prerrogativa del monarca para suspender un procedimiento judicial pendiente ante un tribunal, los jueces ingleses lograron imponer, al fin, el imperio del precedente judicial sobre el de la ley. Y salvo Hobbes, que rechazó esta doctrina por ser limitativa de las prerrogativas del soberano, hasta Bentham, que volvió a intentar la codificación racional de las leyes como quiso Bacon, nadie discutió ya en el Reino Unido ni la tradición ni el derecho a la independencia de los jueces frente al poder político. El problema del conservadurismo del derecho y del estamento judicial se palió con la hábil práctica jurisprudencial del precedente estricto, que liberaba al abogado y al juez del precedente desagradable, y además con la elección de jueces locales y jurados por el pueblo.

La idea romana del imperio de la ley renace, bajo el despotismo ilustrado de Federico de Prusia, con ocasión del caso del molinero Arnold. Una sentencia correcta desde el punto de vista de la técnica jurídica, dictada con la razón artificial del derecho, pero contraria en el fondo a la justicia material que demandaba la recta razón en favor de un pobre campesino agobiado por ricos terratenientes, llevó al déspota ilustrado a remover de sus cargos y a encarcelar a seis jueces, con el aplauso de toda la inteligencia progresista europea. El ejemplo de Prusia, seguido por Austria, se generalizó en el continente cuando los juristas de Napoleón uniformaron el derecho nacional bajo el imperio de un Código Civil, y los jueces se convirtieron en funcionarios a las órdenes de un Ministerio de justicia.

La experiencia histórica de los dos sistemas ha demostrado la falta de penetración en los análisis de la izquierda respecto a cuál de las dos formas de organización judicial, la gremial o la funcionaria), favorece más la libertad política y el progreso social de las clases dominadas. Las novelas de Dickens propagaron la imagen despiadada de los

jueces ingleses ante los conflictos provocados por la pobreza urbana que llevó consigo la explotación industrial. La izquierda vio la solución en la reforma de la legislación y no en la democratización del reclutamiento de los jueces como se hizo en Estados Unidos. Pero en lo tocante a la defensa de las libertades y a la restricción de los poderes del gobierno no hay parangón posible del sistema anglosajón con la sumisa justicia continental. Sobre todo desde que el constitucionalismo dio a los jueces de Estados Unidos el control de la constitucionalidad de las leyes.

Contra el falso tópico que considera a una judicatura sin tasas judiciales como gremio, y a la idea gremial de la justicia como un designio fascista, hay que proclamar muy alto que lo absoluto y lo totalitario es hacer de los jueces funcionarios del Estado, y que el poder ejecutivo o el legislativo tengan la prerrogativa de nombrar a sus jefes. Lo que se espera de los jueces no es que sean de derechas o de izquierdas, progresistas o reaccionarios, sino expertos en derecho e independientes en su función ante toda clase de poder. El orgullo de poseer ese conocimiento técnico de la razón jurídica, la creación de jurisprudencia innovadora que actualice la realización de la justicia material, la buena estima de sus compañeros y la admiración de los demás profesionales del derecho son suficientes para asegurar la independencia de los jueces, si otros poderes ajenos a su corporación no intervienen en el sistema de su reclutamiento y promoción profesional.

De este modo, la autoridad judicial se convertiría en un verdadero poder judicial de la sociedad «en» el Estado, dejando de ser lo que hoy es, un poder «del» Estado en la sociedad, subordinado a la razón de Estado, el enemigo expreso y declarado del imperio de la ley, que el gobierno interpreta a través del Ministerio de Justicia.

La idea de gobierno constitucional no coincide con la de «imperio de la ley». Esta antigua expresión tenía sentido para defender las libertades personales frente a un monarca que quería legislar, sin limitarse a aplicar las viejas leyes del Reino. Pero hoy el imperio de la ley sólo conduciría al imperio de los legisladores, es decir, al gobierno de los hombres por medio de leyes particulares, pero redactadas sin poner el nombre y apellido del privilegiado como admitía el propio Rousseau.

La expresión Estado de Derecho sólo tiene valor ideológico. Fue acuñada en 1813 (*Rechtsstaat*) por Welcker, para separarlo del despotismo y de la teocracia, y difundida por Von Bar desde 1864, para prestigiar el derecho público de la Monarquía alemana. Su falta de consistencia científica se puso de relieve cuando Carl Smichth lo hizo equivalente al Estado burgués de Derecho, en el que incluyó dos elementos: el jurídico y el político.

El primero, integrado por los derechos individuales y por un sistema de competencias estatales circunscritas, «tipifica» el contenido de la libertad burguesa y «culmina en una conformación judicial general de toda la vida del Estado». El segundo, la decisión política del titular del poder constituyente, pertenece a la esencia del Estado. «De un lado, los principios del Estado de Derecho para la protección de la libertad burguesa frente al Estado; de otro, el elemento político del que ha de deducirse la forma de gobierno (Monarquía, aristocracia, democracia o *status mixtus*) propiamente dicha.»

La incoherencia de esta falsa construcción conceptual, que no da lugar a la síntesis estatal de lo jurídico y lo político, y que confunde las formas de Estado con las formas de gobierno, hace decir a Schmitt que «en realidad, el Estado de Derecho, pese a toda su juridicidad y normatividad, sigue siendo un Estado, y contiene siempre otro elemento específicamente político, a más del elemento específico del Estado de Derecho». ¿En qué quedamos? ¿Cuál de esos dos elementos es el específico? Y si son los dos, ¿por qué se privilegia a uno solo de ellos en la expresión Estado de Derecho? Es como si definiéramos el agua diciendo que es «agua de hidrógeno». Aunque aclaremos que a pesar de la hidrogenoidad el agua sigue siendo agua, y contiene siempre otro elemento de oxigenoidad, la defición «agua de hidrógeno» no expresa la síntesis H₂O. Del mismo modo, la expresión Estado de Derecho sustituye la síntesis político-jurídica, que realizan todas las formas de Estado, por la «mixtura» de Schmitt.

La función jurídica del Estado, la producción y la aplicación del derecho positivo, y la sujeción de la Administración pública a ciertas reglas contra la discrecionalidad, no es característica exclusiva y definitoria del Estado liberal o burgués, ni de la democracia, sino nota común de todas las formas políticas del Estado. Incluso de las estamentales, absolutas o totales.

Otra cosa muy diferente es el contenido o la naturaleza de los derechos o libertades personales que el Estado respete o proteja. Lo propio del Estado liberal o burgués fue el reconocimiento por el derecho positivo de los llamados derechos naturales. Y este respeto por los derechos humanos es el primer presupuesto de toda clase de gobierno constitucional y, por tanto, de la democracia. La única garantía de este respeto es un gobierno controlado por jueces independientes.

B. Gobierno representativo

El segundo presupuesto de la democracia es una estructura social de la sociedad civil que haga concebible y realizable la representación política en el Estado de toda ella por sólo una parte de ella.

La necesidad de representar a la sociedad en la acción del Estado sólo se pudo sentir cuando el desarrollo de la tripartición de las funciones sociales, propia de los pueblos indoeuropeos, se hizo incompatible y entró en contradicción con el monopolio del Estado por parte de las aristocracias guerreras y sacerdotales, que realizaban y mantenían la unidad nacional a través de un tipo de poder monárquico. La idea de la representación política nace en la sociedad gobernada como principio opuesto y en conflicto con el de identidad nacional, que realiza la sociedad gobernante.

Como no es posible que la sociedad en pleno ocupe el espacio público de la política del Estado, estando siempre presente en él, la cultura social y jurídica de cada civilización inventó formas peculiares de hacerla presentable, según fuera el tamaño de la población y el grado de homogeneidad o de importancia de los grupos o sectores que expresaban el pluralismo social.

Una de ellas, la forma antigua, realizó la presentación de la sociedad en el Estado de modo directo, sin intermediarios. En comunidades inferiores a cien mil habitantes, una parte activa de la sociedad, no superior a un tercio de la población viril adulta, tomó sobre sí la tarea de legislar y de designar por elección o sorteo el gobierno de la ciudad. Había una Asamblea abierta (*Ecclésia*), representativa de la sociedad, y un Consejo cerrado (*Boulé*), representativo de la Asamblea. El mecanismo de la representación sólo operaba en la magistratura ejecutiva (arcontes y estrategas). La representación gubernamental cesaba tan pronto como se reunía en cuerpo presente la Asamblea popular representada. Como lo percibieron Rousseau y Kant, el pueblo no representaba al soberano; lo era él mismo. Si el indispensable principio de identidad, en la unidad política de la comunidad, puede ser afirmado directamente por la sociedad, no hay necesidad de representación política.

Fue la división estamental de la sociedad la que exigió hacer representables a las corporaciones profesionales en el Estado monárquico, mediante el mecanismo de la representación jurídica. De esta necesidad política surgieron los Parlamentos judiciales y fiscales, que se transformaron en políticos y legislativos con las crisis de existencia del Estado monárquico estamental.

La oposición entre el principio de identidad política en el gobierno y el de representación social en el Parlamento causó los grandes episodios nacionales que forjaron el Estado moderno: República dictatorial de Cromwell, Monarquía constitucional de Orange y Monarquía parlamentaria de Jorge I; República constitucional de Estados Unidos; Monarquía constitucional de Luis XVI, República convencional, Dictadura de comité, Directorio, Imperio, Restauración, Monarquía

constitucional de Luis Felipe, II República socialista, II Imperio, III República parlamentaria y V República; Monarquía constitucional alemana y República de Weimar; Estado actual de partidos.

La ausencia repentina de poder ejecutivo monárquico en el Estado produjo efectos políticos diferentes en América y en Europa. Y la razón de esta diferencia no está, como se dice tópicamente, en que los países europeos que se desembarazaron de sus monarcas no pudieron hacerlo de sus tradiciones, ni de sus aristocracias. No es momento de explicar las causas de la diferencia de régimen político que llevó consigo la forma republicana del Estado en América y Europa. Lo que ahora nos importa destacar es que, allí, la República constitucional separó el principio de la identidad nacional, haciéndolo residir en el gobierno, del principio de la representación nacional, residenciado en el Congreso y el Senado. Mientras que aquí, en Europa, la República parlamentaria fusionó en el Parlamento los dos principios opuestos que fundamentaron al Estado nacional: el de identidad gubernamental de la unidad política y el de representación legislativa de la sociedad civil.

De los tres procesos republicanos europeos, el de Cromwell fue el único que tomó conciencia del peligro que suponía para la libertad y la dirección política del Estado esa fusión del poder ejecutivo y del poder legislativo en el Parlamento. Intentó evitarlo dando independencia efectiva al gobierno frente a la representación, con su *Instrument of Government* de 1653. Su idea fracasó para la República, pero supo inspirar la utopía republicana de Harrington y el principio de separación de poderes que realizaría después la Monarquía constitucional de Orange.

En las tres formas de Monarquía constitucional, la inglesa, la francesa y la alemana, el problema pareció resolverse con un equilibrio dual entre el principio de identidad en el gobierno monárquico del Estado y el principio de la representación de la sociedad en el Parlamento. Pero se trataba en realidad de una fórmula de compromiso que aplazaba, sin resolver, el problema del pueblo como único titular del poder constituyente. Si la Monarquía constitucional alemana pudo durar más, hasta que fue militarmente derrotada, se debió al gran talento de hombre de Estado del canciller Bismarck, y no al equilibrio inestable de su comprometido dualismo institucional.

Entre la República constitucional, que instaló la democracia en Estados Unidos, y la República parlamentaria, que consagró el dominio de la aristocracia liberal de notables, y, últimamente, la oligarquía de partidos en Europa, la diferencia formal está en la separación de poderes, que la primera tomó como herencia de la originaria Monarquía constitucional inglesa. Pero la razón profunda de que allí se separara el poder

ejecutivo del legislativo, mientras que aquí se hiciera depender a uno de otro, no estuvo en la oposición de la representación a la identidad, sino en su fusión nacional.

El principio de identidad, esencial para conservar una unidad política establecida, expresa la idea estática de permanencia del ser de una misma comunidad. Mientras se pensaba que la sociedad no cambiaba, ni podía cambiar porque reflejaba el orden eterno de la creación divina, era lógico que un monarca absoluto hiciera descansar la unidad política sobre su identificación personal con el Estado y la nación. Identidad y representación sólo eran dos funciones inseparables de un mismo principio absoluto del poder.

Pero el principio de identidad se convirtió en una insoportable rémora tan pronto como los diversos grupos sociales adquirieron conciencia de la posibilidad de cambiar y mejorar las condiciones de su existencia política. Contra la permanencia de la identidad expresada por el gobierno monárquico del Estado, las revoluciones políticas procuraron la preponderancia del principio opuesto de la representación de la sociedad; mientras que las revoluciones sociales se basaron en el mismo principio de identidad, pero de una sola clase social identificada con el Estado totalitario.

El conflicto entre identidad y representación, entre gobierno y Parlamento, encontró distintas soluciones históricas según existiera o no peligro exterior para la conservación o formación de la unidad nacional, y según el carácter de clase del grupo social constituyente. La combinación de estos dos factores generó cuatro modelos constitucionales de la representación política.

Sin peligro exterior contra la unidad nacional, la aristocracia parlamentaria inglesa, que destronó a la dinastía católica de los Estuardo, dio preponderancia política a la representación sobre el gobierno. En un primer momento de Monarquía constitucional, dando el poder ejecutivo a un príncipe extranjero sujeto a la protección del Parlamento. Y enseguida, con la formación de mayorías parlamentarias por corrupción, mediante la Monarquía parlamentaria y gobierno de gabinete, elegido y controlado por el Parlamento. Confusión de poderes, con dominio del legislativo.

Con peligro exterior, y sobre todo con un sentimiento incipiente de la unidad nacional, la burguesía terrateniente y profesional que ganó la guerra de Independencia de Estados Unidos, sin un principio de identidad nacional al que aferrarse, y consciente del fracaso a que habían conducido las facciones partidistas de su primera República parlamentaria, inventó la República constitucional para equilibrar la representación con un nuevo poder gubernamental, también emanado del pueblo, que sustituyera al del monarca. Y para fundar este nuevo

poder en un principio dinámico y unitario, frente al pluralismo estatal disolvente de la Unión federal, no sólo idearon elegir al presidente del poder ejecutivo por todos los ciudadanos de la Unión, sino que lo hicieron independiente del Parlamento. Separación y equilibrio de poderes. Democracia.

Con peligro exterior, y sobre todo con un sentimiento de unidad nacional muy fuerte, la aristocracia y la burguesía liberales que iniciaron la Revolución francesa arrancaron la representación del tronco de la identidad monárquica, separando el poder legislativo del ejecutivo en el momento de la Monarquía constitucional. Pero el procesamiento del rey hizo recaer sobre la Convención de los representantes la misión de asegurar la identidad nacional por medio de un Comité de gobierno. Confusión de poderes con dominio absoluto del Comité parlamentario de gobierno. Tras la original experiencia del Directorio burgués y la derrota de Napoleón, la Restauración recurrió al principio de legitimidad dinástica para devolver al gobierno aristocrático su viejo predominio sobre la representación. Hasta que la derrota militar de Napoleón III y de su legitimidad plebiscitaria dio paso a la III República, de carácter parlamentario. Confusión de poderes, con dominio de la representación sobre el gobierno.

Sin peligro exterior, y con un sentimiento emergente de unidad nacional, la burguesía liberal alemana posterior a 1848 sólo logró equilibrar el principio de identidad estatal y el principio de representación nacional mediante la Monarquía constitucional cuando Bismarck pudo reunir en su Cancillería la confianza del emperador y la del Parlamento. La revolución social de 1918 y la derrota militar del Imperio dieron paso a la República de Weimar, donde el principio de identidad se dividió entre un presidente del Estado sin poder de gobierno, elegido directamente por los ciudadanos, y un canciller del gobierno, necesitado de la confianza de los partidos políticos que se habían constituido, como titulares reales del compromiso constituyente y con ayuda del sistema electoral proporcional, en un oligopolio fáctico de la representación parlamentaria.

En realidad, el principio liberal y burgués de la representación fue sustituido por el principio de integración de las masas en los partidos, únicos sujetos de la acción parlamentaria. La identidad de la unidad política y la integración de la sociedad en el régimen político se unieron en la fórmula del Estado de partidos, que desplazó a la del Estado liberal. Este nuevo modelo de oligarquía de partidos en la forma de gobierno, sin principio de representación de la sociedad civil en el Estado, prevaleció después de la última guerra mundial a causa de la conveniencia del vencedor americano de hacer frente a la reconstrucción de Europa occidental con interlocutores ya conocidos, y

de contener el avance electoral de los partidos comunistas. Pero la eficacia buscada con el Estado de partidos, que no es forma de gobierno representativo, hizo crisis en Francia durante la guerra fría y ha quebrado en Italia y España después de ella.

Las formas constitucionales de gobierno representativo procuraron la representación política de la sociedad en el Estado de modo diferente. El modo liberal o parlamentario lo hizo a través de representantes elegidos por la parte activa de la sociedad (dos tercios de la población), que se reunían en Asamblea cerrada para legislar y elegir al gobierno; siendo la Asamblea representativa de la sociedad, y el gobierno representativo de la Asamblea. El modo democrático, en cambio, logró una equilibrada combinación: gobierno representativo e integrador de la identidad política nacional, elegido directamente por los gobernados, y Asamblea representativa de la sociedad, elegida para legislar y controlar de verdad al gobierno (presidencialismo democrático).

Tanto la democracia de los atenienses como la democracia de Estados Unidos, a pesar de sus diferencias de estructura social, son formas de gobierno representativo. En el primer caso, representativo de la Asamblea popular que lo elige y de la sociedad presentable en la Asamblea abierta. En la democracia directa de los atenienses, el gobierno ostentaba, él solo, la representación de la sociedad. Mientras que en la moderna democracia representativa, como en la de Estados Unidos, la representación de la sociedad está compartida por igual entre el gobierno y la Asamblea de legisladores. El error del Estado de partidos consiste en haber llevado el principio de integración nacional al Parlamento, a costa de la representación, en lugar de haberlo asegurado con un poder ejecutivo elegido por el pueblo de forma separada y directa.

Las consecuencias de este error, que es consecuencia natural del poder constituyente que asumieron los partidos emergentes de la clandestinidad al fenecer las dictaduras, junto con los que se improvisaron y levantaron de las cenizas dictatoriales, están a la vista de todos los gobernados europeos.

El Parlamento, que debe ser el lugar de expresión del pluralismo social y de la oposición de intereses sociales, sólo es un puro reflejo de la unidad política procurada con el consenso y con el predominio absoluto del ejecutivo sobre la mayoría parlamentaria. Y el gobierno, que debería ser el lugar apropiado donde se lleve a cabo la integración de los gobernados en la unidad política nacional, no emana directamente del pueblo o los electores, ni de la libre voluntad de los diputados parlamentarios, sino de la combinación dictada por los aparatos de partido en función de sus intereses y ambiciones personales. Donde tenía que haber división y representación parlamentaria de la sociedad

civil, sólo hay integración y consenso de la sociedad política, es decir, una autorrepresentación parlamentaria de los partidos políticos.

Si se abandona esta visión histórica de la lucha entre gobierno y representación, para realizar la identidad nacional, se cae en el peligro de Carré de Malberg (1920). Este jurista, en nombre de lo representado, hizo de la representación política no una cualidad común a todos los Estados con Asambleas legislativas electivas, sino una forma específica de gobierno, representativo de la soberanía nacional, frente a la monarquía, representativa del soberano, y frente a la democracia, representativa de la soberanía popular, a las que negó la categoría de gobiernos representativos.

Pero el principio representativo, siendo presupuesto y condición necesaria del gobierno democrático, no es suficiente por sí solo para definir la democracia. También está presente en formas de gobierno liberales que no son democráticas, como la Monarquía constitucional y la República o la Monarquía parlamentarias. Y, como ha sido demostrado en el capítulo I, el elemento de la representación política está completamente ausente en las formas oligárquicas de gobiernos de integración de masas, propias del Estado de partidos, que no son gobiernos representativos.

Se ha insistido tanto, especialmente desde Rousseau, en la intervención directa del pueblo en la democracia ateniense, que se olvida el hecho determinante de que la mayoría del censo no tomaba parte en las decisiones de la Asamblea, ni en la elección de los cargos públicos, y sin embargo se consideraba representada políticamente por los participantes.

La democracia participativa también era una forma de gobierno representativo. Aunque sea en el sentido que damos hoy a los sindicatos representativos de la clase obrera, donde sólo una pequeña minoría participa en ellos, pero con capacidad de tomar decisiones salariales y laborales que afectan del mismo modo a los no sindicados. Lo específico de la democracia, como ha sido expuesto al tratar de la ley de la democracia, no es el principio representativo, que lo da por supuesto, sino el axioma de Rousseau de que cuando se hace presente el representado cesa la representación.

Las formas liberales de gobierno representativo, a diferencia de las formas democráticas, no toleran instituciones que hagan cesar la representación para que los representados provean lo necesario a su interés en los momentos de crisis. Y las formas integradoras de masas de la mal llamada «democracia de partidos» no toleran simplemente la representación. Por eso se aferran al sistema de elección proporcional de candidaturas colectivas en listas de partido, que no produce relación representativa con el elector.

La ventaja teórica de incluir en los presupuestos básicos de la democracia política la capacidad de la estructura social para representar en el Estado a toda la sociedad por sólo una parte de ella, al ser un indicador precioso y cualitativo del estado de desarrollo en que se encuentra el sistema de comunicación de las relaciones interindividuales, nos evita tener que entrar en la discusión de las precondiciones económicas, tecnológicas o culturales que hacen viable la introducción y la permanencia de la democracia en la moderna sociedad de masas.

C. Gobierno responsable

Cuando el principio de identidad de la unidad política nacional está encarnado y expresado por una sola persona, llámese soberano, autócrata o dictador, no puede existir responsabilidad política de los gobernantes. La responsabilidad presupone que lo arbitrario está excluido del gobierno y que éste debe someterse, en el cumplimiento legal de su magistratura, a una instancia diferente ante la que responder. Estas condiciones faltan, por definición, cuando gobierna el titular mismo de la soberanía. Sea la de uno o la de varios. El pueblo soberano tampoco es responsable de nada ante nadie. La responsabilidad política nace a la vez que el principio de representación. Y las distintas modalidades de responsabilidad política obedecen a las distintas clases de representación.

El principio de la responsabilidad política está vinculado desde sus orígenes a la democracia. En el diálogo de los tres príncipes persas de Heródoto, el defensor de la democracia, Otanes, rechaza la Monarquía porque el rey «puede hacer lo que quiere sin rendir cuentas a nadie», mientras que el pueblo, en el Estado democrático, además de tomar las decisiones en común, «pide después a los magistrados cuenta y razón de su gobierno».

La democracia ateniense instituyó un procedimiento (*dokimasía*) para impedir que hombres irresponsables, elegidos por la Asamblea del pueblo, por sorteo o por el Consejo de diputados, tomasen posesión de su cargo electo en este Consejo (*Boulé*) o en el gobierno (arcontado). Lo significativo de este examen político, tan parecido al que realiza el Senado de Estados Unidos de las personas designadas por el presidente para un alto cargo, está en que el pueblo no depura ni lava, en las urnas, las responsabilidades políticas, penales, religiosas, familiares o cívicas contraídas por los elegidos antes de su elección. Sabemos por Lisias que un tal Mantiteo fue elegido miembro de la *Boulé* y acusado, en la *dokimasía*, de haber permanecido en Atenas durante el gobierno de los Treinta Tiranos, de haber servido en su

caballería y de haberse dejado el pelo largo (signo de la juventud oligárquica).

La exigencia de responsabilidad a los héroes del mundo antiguo fue para Maquiavelo el signo que distinguió a los pueblos libres. Lo que le llamó la atención en la odisea de Horacio, vencedor de los tres Curiáceos y asesino de su propia hermana, fue la noble y libre ingratitud del pueblo romano que le condenó a muerte por el crimen, sin compensar su culpa penal con los grandes servicios prestados a Roma. Si los hechos acusan, no hay méritos patrióticos que excusen. «¡Cuando el pie se gangrena una vez, sus antiguos servicios no le valen ya ningún respeto!» (Shakespeare, *Coriolano*).

En tiempos de Maquiavelo lo que justificaba a los medios no era el fin perseguido, sino el resultado feliz del método criminal empleado. Hoy se vuelve a esta atrocidad cuando la opinión pública condena a los responsables políticos y a los altos mandos de la represión interior no por asesinos, sino por incompetentes en la ocultación de los medios y por fracasados en los fines antiterroristas. Perdonar un crimen porque está bien hecho es añadir inhumanidad general a la brutalidad particular.

Desaparecida la democracia popular de la ciudad antigua, la responsabilidad de los gobernantes aparece cuando se inventa la forma representativa de gobierno. La Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 la estableció de modo general: «La sociedad tiene derecho de pedir cuenta a todo agente público de su administración.» Pero el concepto de gobierno responsable está ya en el *Bill of Rights* de Maryland de 1776: los mandatarios del público son responsables de su conducta.

La voz «responsabilidad», que hoy tiene una connotación moral y jurídica como elemento constrictivo del cumplimiento de los deberes y las obligaciones, se incorporó a los idiomas modernos a mediados del siglo XVIII con el significado que hoy damos a la noción de responsabilidad penal y política de los agentes del Estado. Utilizada en 1787 por Hamilton, era de uso corriente en el idioma español una década antes (*Diccionario*, Terreros), y fue admitida por la Academia francesa en 1798.

La mera responsabilidad política, como asunto distinto de la responsabilidad penal de los gobernantes, mereció la atención de Benjamin Constant, en un ensayo sobre *La responsabilidad de los ministros* y en dos capítulos de sus *Principios de política*, escritos en 1815. Se basó en la necesaria indeterminación de las causas de responsabilidad política, para justificar que sólo podían ser juzgadas por la discreción y conservadurismo de una Cámara de los Pares, y no por la de Representantes.

La obsesión de evitar el castigo de los ministros responsables de prevaricación, o de cualquier atentado al interés general que no perjudique directamente al de los particulares, convierte a Constant en el mejor intérprete de la moral contradictoria de las épocas de transición: admisión teórica de la responsabilidad política de los gobernantes e imposibilidad práctica de exigirla. La doctrina liberal conservó del antiguo régimen la creencia de que el castigo de un hombre de gobierno causaba daño al rey, que era inviolable. Pero adoptó de los nuevos tiempos el principio de publicidad del proceso de responsabilidad. Constant creyó resolver la contradicción, limitando el castigo del ministro a su salida del gobierno, por pérdida de confianza de la mayoría que lo acusaba.

Y no temió que volviera a gobernar, con una nueva mayoría electoral, porque la opinión popular reelegiría a la mayoría acusadora. «La confianza o desconfianza que inspire un ministro se prueba por la mayoría que lo sostiene o que lo abandona. Es el medio legal. Es la expresión constitucional. Es superfluo buscar otra.» Por lo que la Asamblea representativa «no tiene derecho a declarar que los ministros son indignos de la confianza pública». Ésta es la opinión de la actual clase dirigente.

En las Monarquías constitucionales, donde prevalece el principio de identidad sobre el de representación, no puede haber gobiernos responsables. Cuando la situación se invirtió en las Monarquías y Repúblicas parlamentarias, con la preponderancia del legislativo sobre el ejecutivo, tampoco pudo haber gobiernos responsables porque el gabinete estaba designado por los jefes del partido mayoritario. Y sólo este partido podía destituir y tachar de indignidad al ministro prevaricador. Pero no lo hizo para no dañar la imagen del partido, que se antepuso siempre a toda idea de bien público o de justicia política. A no ser que el escándalo en la opinión pública, que la libertad de prensa provoca, obligue a exigir la dimisión por el bien electoral del partido. En lugar de ser una forma voluntaria y ejemplar de anteponer la dignidad a la conveniencia, la dimisión se ha convertido en el modo usual de evitar la destitución y de eludir la responsabilidad política.

En el actual Estado de partidos, y con el sistema electoral de representación proporcional, la responsabilidad política se ha hecho tautológica. Basta que sea asumida oralmente por el presidente del gobierno para que se agoten en ese verbalismo todos sus efectos. Los responsables políticos son como Falstaff ante el juez que lo acusa de haber golpeado a su gente, matado su ciervo y allanado su domicilio, y advertido de que lo hará responder de todo, contesta: «responderé, inmediatamente. He hecho lo que decís. Ya está respondido». Reconoce pero no repara.

La moral protestante suple con la práctica de la dimisión la ausencia de instituciones (*impeachment*) para destituir y declarar la indignidad pública de los gobernantes deshonestos. En los países católicos se demuestra cada día que, sin responsabilidad penal ventilada ante los tribunales, que no son independientes del poder político, es imposible que los escándalos de corrupción conduzcan a procesos políticos en los Parlamentos, que declaren indignos de la confianza pública, con pérdida de los derechos políticos, a los gobernantes corruptos.

De este modo, la indignidad recae sobre el cuerpo electoral que los reelige en listas de partido, aunque no logren mayoría de gobierno. Pero la indignidad popular no conlleva responsabilidad alguna. Los electores, por ser partes individuales del cuerpo político, son irresponsables. A nadie tienen que dar cuentas de su elección. El pueblo no puede contraer obligaciones consigo mismo, aunque quisiera, porque jamás se impone una ley que no pueda transgredir con impunidad. Y precisamente por ello no puede conocer ni depurar asuntos de responsabilidad ajena. Un sujeto que sea natural o legalmente irresponsable, como el pueblo o el jefe de Estado parlamentario, no está legitimado para dar cartas de crédito público o de responsabilidad política a favor de los candidatos elegidos.

El caso de Felipe González, responsable directo de crímenes de Estado y de abusos de poder sin cuento, y, no obstante, líder de la oposición por decisión de los electores, es paradigmático de la irresponsabilidad que impera en el reino de la Gran Mentira y de la impostura, donde ni el conocimiento de la terrible verdad lo conmueve. «¡Qué importa que llegue a saberse si nadie puede pedir cuenta de nuestro poder!» (*Macbeth*). Es signo de servidumbre la gratitud hacia los que en nombre de la patria torturan y asesinan como villanos enemigos de la humanidad. Los ministros del terror blanco de González han liquidado hasta las últimas apariencias de moralidad. ¡Y a esto se le llama democracia!

La tesis de que las urnas lavan la responsabilidad política de los candidatos elegidos es inmoral, incoherente y profundamente antidemocrática. En primer lugar, porque el sistema de listas de partido no permite elegir personas individuales. Después, porque los electores eligen sin declarar los motivos de su decisión. Y, finalmente, porque las cuestiones de moralidad o de veracidad no pertenecen, en la democracia, a la jurisdicción electoral.

Y, sin embargo, la institución representativa es de importancia capital para despertar el sentido de la responsabilidad política en los representantes. Que se vería aumentado si, junto al cambio de ley electoral en favor del sistema mayoritario, se recobrarla la institución de los comités de electores de distrito, para vigilar la conducta

parlamentaria del representante y convocar nueva elección en caso de crisis grave de la representación.

Las experiencias realizadas para hacer realmente responsables a los representantes políticos ante instancias exteriores a su conciencia, sea en los Parlamentos o en los propios partidos, han fracasado en todas partes. Y sin una jurisdicción externa de exigencia y examen de la responsabilidad personal, no puede haber responsabilidad política.

Lo decisivo en la representación política no es el acto de la procuración inicial, sino la responsabilidad final del procurador elegido. Donde esta responsabilidad personal no es exigible, como sucede por definición en el sistema de listas de partido, la procuración no representa a la sociedad civil, sino a la propia sociedad política. Por ello, los gobiernos nacidos al amparo de esta autorrepresentación proporcional de los partidos no son alcanzados por los efectos de la responsabilidad política.

Como todo acto de confianza, y aun sin mandato imperativo, la elección de representantes personales de distrito está sujeta al deber de fidelidad a la promesa dada. Su incumplimiento no puede ser amparado por cosas tan indefinibles como interés general o interés público, voluntad general, interés nacional, bien común o bien público, que son mitos inconsistentes en las sociedades complejas y pluralistas, como ha denunciado David Truman.

Pero la irresponsabilidad política no es un fallo del sistema parlamentario o del Estado de partidos, sino la consecuencia obligada del mito de la representación, por cada diputado, del interés nacional. Esta extraña idea, contraria al sentido común y a la teoría del mandato representativo, encontró su primera formulación en Blackstone: «Todo miembro del Parlamento, aunque sea escogido por un distrito particular, es elegido y responde por toda la nación.» Pero fue Burke quien la convirtió en dogma liberal en su discurso de Bristol, eliminando ya toda diferencia entre «escoger» localmente para «elegir» nacionalmente, y entre «responder» por la nación o «representarla». El diputado no habla por sus electores ni defiende los intereses locales del distrito que lo elige. Habla en nombre de todo el pueblo, a cuya nación representa. La más sublime y tranquila forma de no responder de nada sólo se alcanza haciéndose responsable de todo y del todo. Como lo expresó el rey Enrique V: «¡Que eso recaiga sobre el rey! Nuestras existencias, nuestras almas, nuestras desconsoladas viudas, nuestros hijos, nuestros pecados, ¡que el rey sea responsable de todo eso! Es preciso que Nos respondamos de todo» (acto IV, escena I).

Esta irresponsable ficción ilógica respondía, sin embargo, a la necesidad ideológica de que la representación asumiera, a falta de un gobierno separado de ella, el principio de la identidad nacional. Justo la

teoría que permitía asegurar en la práctica el triunfo de las dos aberraciones del parlamentarismo: falta de responsabilidad del representante del bien común o de la voluntad general, y tendencia irremediable a la representación totalitaria en el partido mayoritario. En este mito está la base ideológica de la irresponsabilidad política, y la herramienta práctica que forja el interés común de los representantes, en tanto que clase política.

Sólo la separación entre principio de identidad, interpretado por la voluntad de expresión nacional del gobierno, y principio de representación, concretado en la elección de diputados personales de distrito, evita la necesidad de acudir a la irrealizable, y por tanto irresponsable, teoría de la representación nacional. Irresponsabilidad que llega a ser incluso imperativa cuando se sacrifica la representación del pluralismo social en aras de la integración política de todos los electores en un solo colegio nacional o regional que distribuya los votos entre listas de partido. Donde hay elecciones por escrutinio proporcional no puede haber gobierno representativo de la sociedad civil, ni representante parlamentario de los electores locales, ni diputado responsable. El gobierno irresponsable que emerge de la sociedad política interpartidista sólo es representativo de la hegemonía electoral en ese club político, cerrado y oligárquico.

DEFINICIÓN

Sobre estos presupuestos de gobierno constitucional, gobierno representativo y gobierno responsable, y sobre el presupuesto básico de la libertad de acción política, la democracia se puede definir descriptivamente como «forma de gobierno constitucional, representativo y responsable, que una sociedad estatuye libremente como régimen del Estado, separando al poder ejecutivo del legislativo, asegurando la independencia de la autoridad judicial y estableciendo el derecho de apelación al pueblo en garantía institucional de su libertad política».

Aunque los conceptos de régimen y de gobierno no son sinónimos, en esta definición se asimilan por razones de simplificación teórica. Y porque corresponde a la teoría del Estado establecer las diferencias reales y formales entre Estado, régimen, gobierno y situación política. Diferencias que se manifiestan en los casos de crisis del poder. Y que dan lugar a las crisis de Estado, de régimen, de gobierno y de la situación.

La expresión «gobierno constitucional» nos remite a la distinción entre constitución material o histórica del Estado y constitución formal o jurídica de su régimen político. Al ser la democracia un sistema de

separación de poderes constituidos no se puede llegar a ella a través de las tradiciones históricas que han dado lugar a la constitución material del Estado. Sin un acto libre del poder constituyente, concentrado en ese tercio del pueblo al que Locke y Friedrich llamaron «grupo constituyente», y que es único e indivisible como determinante de la decisión política, no puede engendrarse la separación en los poderes constituidos.

La causa formal de la democracia está en la Constitución que la instituye. Y por la misma razón que Carl Schmitt sólo considera pacto constituyente, en sentido estricto, a la unión federal de unidades políticas, previamente separadas en unidades estatales independientes, la democracia presupone la decisión de un solo poder constituyente, no pactada, que separe los poderes estatales previamente unidos en un Estado unitario. A esa necesidad de monopolio del poder constituyente se refería Maquiavelo cuando exigía al fundador de una República constitucional que «emplease toda su industria para atraer sobre sí todo el poder».

Sólo es verdadera Constitución aquella que separa los poderes previamente constituidos y unidos en el Estado tradicional. Y aunque todos los poderes públicos son poderes del Estado, en la definición de la democracia se introduce la esencial diferencia entre los de carácter político (ejecutivo y legislativo), que la sociedad instala transitivamente «en» el Estado, y aquellos otros de carácter administrativo e intransitivo (autoridad judicial, monetaria y burocrática), que se incorporaron a la estructura y función del Estado en el proceso histórico de su constitución material.

A diferencia de lo que sucede con la autoridad judicial, la monetaria no está supeditada en su función a la aplicación de leyes de economía financiera promulgadas por una autoridad ajena a la que las aplica. De ahí que su gobernador, si el banco emisor tiene autonomía, ha de estar legitimado por algún procedimiento de libre elección.

La definición de la democracia tampoco incluye las formas de control político del poder burocrático de la Administración del Estado. La libre designación por el gobierno de altos cargos ministeriales, entre una cerrada casta de profesionales de la Administración pública, ha desplazado el riesgo tradicional de la burocracia hacia la moderna tecnocracia, el peor enemigo de la libertad de gobierno. Aunque este problema es de importancia trascendental para todas las formas de gobierno, su análisis no es aquí pertinente porque la teoría de la democracia no se ocupa de la libertad de gobierno, sino del gobierno de la libertad. «Si la libertad pudiese conducir ella misma sus asuntos, eso sería la democracia» (John dos Passos).

La definición que aquí se propone no es puramente jurídica porque no se limita a indicar una nueva ordenación separada de lo que ya estaba dado de manera unida antes de la democracia, que es el defecto común de las definiciones convencionales basadas en la separación formal de poderes, sino que introduce ese elemento original de la apelación política al pueblo, para que la voluntad colectiva de hacer actúe como factor dirimente de los conflictos de la voluntad personal de poder, y que hace ser a la democracia lo que realmente es: una garantía real de libertad política. Esta creación, indicada normativamente en la última proposición de la definición, justifica por sí sola la elaboración de esta teoría pura.

No me parece superfluo subrayar, una vez más, que el derecho de apelación política al pueblo en garantía de la libertad es cosa bien distinta del clásico derecho de apelación del pueblo a los tribunales de justicia contra el abuso de alguna autoridad, y del derecho de insurrección civil. Este último es un recurso natural que legitima la libertad de acción, como hecho, para adquirir y estatuir la libertad política, como derecho. Mientras que el derecho positivo y constitucional de apelación política al pueblo sólo pretende conservarla una vez estatuida.

El derecho de apelación presupone que el pueblo no esté presente en el sistema de gobierno, y que los gobernantes se legitimen por actuar en nombre y representación del pueblo ausente. Por eso, este derecho no pudo ser reconocido en la democracia directa de los atenienses y apareció, por primera vez, con la fundación de la República romana.

Al decir de Tito Livio -en la elegante traducción de Antonio Fontán-, el cónsul Publio Valerio, infundadamente sospechoso de monarquismo, hizo aprobar unas leyes beneficiosas para el pueblo que le hicieron acreedor al sobrenombre de *Publicola*. «Las que más complacieron a la gente fueron las leyes acerca de la apelación al pueblo contra los magistrados» (*Historia de Roma*, libro II, 8.2, CSIC, 1987).

A pesar de la evidente diferencia entre un derecho de apelación política que asigna al pueblo el papel de árbitro de la situación de poder, y un derecho de apelación judicial al pueblo contra la decisión particular de una autoridad, Maquiavelo los confundió en un solo derecho de acusación pública o de apelación al pueblo. Prendado del caso Coriolano y del caso Horacio, donde el pueblo apelado condenó al primero y absolvió al segundo, no se percató de que ahí no estaba la singularidad de la apelación política al pueblo, odiada por los que veían en ella el origen de la potestad popular contra la autoridad de los cónsules y del Senado.

El propio Tito Livio la había concretado, entre otros casos, en el conflicto político creado por los dos cónsules Apio y Servilio con motivo

de la consagración del templo a Mercurio. El Senado, incapaz de resolver esta lucha personal por el poder entre los dos supremos magistrados, apeló al pueblo. Y éste eligió a un centurión, Letorio, para demostrar que «no se hacía tanto para honrar a un hombre al que se encargaba una misión superior a su categoría, como para ignominia de los cónsules» (Tito Livio, *op. cit.*, libro II, 27.6). El pueblo resuelve aquí un conflicto político entre poderes instituidos. Y no una causa de justicia particular contra la arbitraria o inequitativa decisión de un magistrado.

Este error inicial de Maquiavelo tal vez haya sido causante del desconocimiento en la filosofía política posterior de aquella maravillosa institución creada por Publícola para la conservación de la libertad política y de la República, y que Montesquieu y Constant sólo consideraron como potencia judicial del pueblo.

Este elemento institucional, que hemos concretado en la teoría pura como «ley de la democracia», permite reducir la definición descriptiva de la democracia a la siguiente fórmula sintética: «democracia = garantía actual y potencial en las instituciones de la libertad política». O bien, expresado con mayor sencillez: «La democracia es la garantía institucional de la libertad política.»

Desde luego, esta definición excluye de la democracia a los gobiernos del Estado de partidos, y señala el punto débil de la existente en Estados Unidos. La novedad de aplicar el concepto de «garantía institucional» a la libertad política aleja a esta definición de las teorías liberales y socialdemócratas que, con la ingenuidad de las teorías jurídicas, pretenden garantizar la libertad con las leyes o con la responsabilidad personal de los hombres de gobierno. Pero las leyes y los gobiernos sólo pueden garantizar el funcionamiento normal de las instituciones mientras el poder constituyente original siga teniendo el control de la hegemonía cultural en la opinión pública. Condición que quiebra y se disuelve en las situaciones de crisis.

Por esta razón, la «garantía institucional» de la libertad política, que no es ni puede ser ella misma una institución, no se refiere a la protección que dan las leyes constitucionales y orgánicas a cada institución particular, en el sentido como lo entendió, por ejemplo, Carl Schmitt cuando creó el concepto de garantía institucional. La ley constitucional no puede garantizar la libertad política convirtiéndola en una institución particular como la propiedad, el contrato o la libertad de expresión.

Cuando hablamos aquí de garantía institucional nos referimos a la caución efectiva que el funcionamiento constitucional de todas las instituciones políticas puede prestar al mantenimiento del poder constituyente de la libertad política y la democracia, haciendo que la llamada o apelación al pueblo no sea una declaración retórica, sino el

medio institucional que pueda asegurar, en cualquier circunstancia, la victoria de la voluntad de hacer sobre la voluntad de poder.

Las instituciones políticas, al perseguir sus propios objetivos y dar cauce legal a las ambiciones de poder bajo la perspectiva de que el representado puede hacerse presente, obedecen sin saberlo a la «astucia de la razón de la libertad política». Una astucia de la misma índole que la de aquella penetrante visión del rey Enrique, que le permitía ver «en las cosas malas un alma buena»; que podía «sacar miel de las malas hierbas»; y, sobre todo, por lo que aquí nos concierne, que le podía «arrancar una moral al diablo mismo» (*Enrique V*, acto IV, escena I).

Ése es el secreto resorte de la ley funcional de la democracia. Un resorte superior en eficacia al del honor monárquico, al de la virtud republicana, al del miedo en el despotismo y al de la corrupción oligárquica en el Estado de partidos. Un resorte que, al estar basado en la naturaleza de las pasiones humanas de poder y de gloria, independiza la libertad política y la democracia de la moralidad individual o del civismo personal de los ciudadanos. Otra vez aquí nos sorprende la inteligente y sutil moralidad que se esconde en la aparente neutralidad de la regla democrática.

Si la democracia política dependiese de la ética ciudadana o del interés popular por participar en los asuntos públicos, se habría convertido en un sueño tan imposible de realizar como el de la democracia social. Lo que hace de esta última una utopía, y no un ideal alcanzable, es la imposibilidad de garantizarla con medios institucionales. El comunismo lo intentó con dramatismo. Por fortuna para la Humanidad, la libertad política puede ser institucionalmente garantizada mediante la democracia formal. Y las libertades y derechos civiles, mediante la libertad política.

EPÍLOGO

*«En cuanto a mí, saldré satisfecho de un mundo
donde la acción no es hermana del sueño.»*

BAUDELAIRE.

La batalla que se libra en esta obra por devolver a la palabra democracia su sentido propio, contra el fraude de que está siendo objeto, no está motivada por un interés nominalista. Las cosas son lo que son y no lo que su nombre indica. Pero se abusa de las palabras políticas, como lo vio Robespierre cuando combatió el uso de la ideológica expresión ciudadanos pasivos, «para apoderarse del poder social». Quien gana la batalla de las palabras gana la hegemonía en la opinión pública y la posición política dominante. Demostrar que «esto no es democracia», sino oligarquía de partidos, y que la democracia es otra cosa que se puede definir con precisión, es el comienzo de la acción para la conquista de la libertad política. El comienzo de la esperanza en la República.

La libertad de acción, como libertad colectiva, es la libertad fundamental. No la tiene el Estado hacia la sociedad.

Tampoco la tienen los individuos hacia el Estado y los demás individuos. Pues la libertad que las leyes limitan no es libre. La libertad legal está subordinada a otros valores más primarios, como el respeto a la vida, la conservación de la existencia comunitaria, el ejercicio de la actividad social y el disfrute de las esferas de autonomía personal.

Por razón de estas salvaguardas, la libertad del Estado y de los particulares se define por la responsabilidad. Por el contrario, la libertad de acción, que sólo es atribuible al pueblo o a la sociedad, se define por la irresponsabilidad. Y esa libertad de acción, si está impulsada por la conciencia política y guiada por el pensamiento libre, puede fundar la clase de libertad política que la democracia garantiza.

Entre el pensamiento y la acción, entre la teoría y la práctica, no hay necesidad de puentes de enlace ni de fases intermedias, si aquella está deducida de ésta. El dicho popular de que la verdad en teoría no es aplicable en la práctica, que llevó a Kant a postular un término medio entre ambas, carece de validez cuando se trata de una teoría de la acción, como es la teoría de la libertad política, que se desprende de la misma naturaleza y de la real existencia de las acciones prácticas realizadas por las libertades civiles.

La Revolución francesa no fue un término medio entre la teoría regeneracionista del Antiguo Régimen y la teoría de la revolución «acabada». Las creencias de la Ilustración eran erróneas. Y la

Revolución fracasó porque no se propuso como objetivo conseguir la libertad política, ni garantizarla con la democracia.

En las circunstancias del Estado de partidos, con existencia de libertades civiles y ausencia de libertad política, no hay razón para pensar que una teoría de la democracia debe ir acompañada de aquellos «principios intermediarios» de que hablaba Constant, para que la aproximen y adecúen a la situación política. Porque esos principios están ya encarnados en las libertades públicas existentes en la oligarquía isonómica del Estado de partidos, y de manera concreta en las libertades de expresión, de asociación, de manifestación y de sufragio. Aunque sin libertad política esas libertades públicas no producen hechos verídicos y siempre estarán en precario.

La ventaja de tomar como punto de partida la libertad de acción, en lugar de la libertad natural o del contrato social, se hace patente en este terreno de los principios intermediarios. Para fundar las libertades y los derechos civiles en los derechos naturales, hay que acudir a conceptos misteriosos de teología puritana, como el de apelar al cielo de Locke; de metafísica política, como el de la voluntad general de Rousseau; o de idealismo moral, como el del imperativo categórico de Kant. Mientras que en la simple libertad de acción encuentran toda su justificación, histórica y teórica, las libertades civiles y la libertad política, los llamados derechos naturales y los derechos positivos, los poderes constituidos y el poder constituyente de la libertad política.

Por ello, la libertad de pensamiento de la que surge la expresión de esta nueva teoría de la democracia no es un simple desahogo interior de la libertad moral, sin trascendencia para la acción exterior, al modo como la concibió Spinoza; ni una reproducción especular del mundo político tal como es, sin ninguna acción constitutiva de la mente, al modo de Locke.

En la teoría pura de la democracia está ya el comienzo de la acción constructiva de la democracia. Y en dicha construcción ha de cobrar todo su relieve ese elemento de creación original, la apelación al pueblo como institución política, que no procede de la experiencia realizada en nuestros días, sino de la experiencia pensada de otros tiempos. De este modo, la síntesis de la teoría se expresa mediante una abstracción de la historia real de la democracia o, como diría Maquiavelo, de «la experiencia de las cosas modernas y la lección de las antiguas».

Alcanzar la democracia puede parecer hoy una empresa quijotesca ante la voracidad de la corrupción en la clase gobernante y el imperio de la Gran Mentira en la opinión gobernada. Shakespeare responde: «Las empresas extraordinarias parecen imposibles a los que, midiendo la dificultad material de las cosas, imaginan que lo que no ha sucedido no puede suceder» («Bien está todo lo que bien acaba»).

Bastaría, sin embargo, una gran abstención en las elecciones, una actuación independiente de la justicia, un manifiesto de los directores de los medios de información o una manifestación general de los estudiantes, para que se derrumbara la oligarquía de partidos y se conquistara la libertad política de la democracia. A los que consideran esto imposible, Stendhal responde: «¿Qué gran acción no es extrema en el momento de emprenderse? Es cuando se cumple que parece posible a los seres del común» (*Le rouge et le noir*, 2ª parte, cap. XI).

No creo aventurado suponer que la semilla de la sinceridad y de la fidelidad históricas, en el tratamiento de los hechos y de las ideas forjadoras de esta teoría, arraigue en el jardín interior, siempre abonado con esperanzas vitales de porvenir, de esas mentalidades desencantadas y de esos corazones abundantes de la juventud, de quienes se puede esperar que, atraídos por la gran oportunidad de una nueva posibilidad de libertad política, harán germinar algún día por toda Europa la esperada y rara flor de la hegemonía de la verdad en la vida pública.

Pero no es fácil dar a los pueblos las pasiones y la información que los gobiernos adormecen y secuestran. Porque la tranquilidad política y el orden público, tal como son procurados, son medios disuasorios de la voluntad de hacer de los administrados que la voluntad de poder de los administradores emplea para mantener la situación que los privilegia. Cuando quieren contar con el pueblo le dirigen el mensaje que captó Tocqueville: «Actuaréis como yo quiera, en tanto que yo quiera y en el sentido que yo quiera. Os encargaréis de estos detalles sin aspirar a dirigir el conjunto, trabajaréis en las tinieblas y más tarde juzgaréis mi obra por sus resultados.» Y esto, según el juicio que yo os sugiera. Porque no hay tranquilidad pública, sosiego espiritual y serenidad del alma que sean comparables al estado de placidez que procura la falta en absoluto de opinión.

¿Quién marchará sin libertad a un objetivo cuyo valor desconoce? Las grandes emociones públicas, levantadas por la sinceridad de la acción política perturban sin duda la tranquilidad superficial de los pueblos. Pero no se ha conocido todavía uno solo que haya salido de su postergación sin ser agitado por una gran pasión colectiva. En la actual época de mansedumbre, propicia a la agitación de tan pequeñas ambiciones, la sociedad no quiere moverse por miedo a verse arrastrada en una ola apasionada de verdad que sepulte a los hombres y a las instituciones de la corrupción y la mentira. Y ese temor alimenta su peligro. Pues no hay enfermedad más grave para la degeneración de un pueblo que la de su apatía política. Y mucho más peligroso que las grandes emociones públicas es vivir simulándolas o temiéndolas.

En fin, la democracia aparece en el horizonte de la verdad porque es la única forma de gobierno que no necesita estar sentada en la mentira. Y su teoría no tiene, por eso, que ser ideológica. Donde hay necesidad o conveniencia de mentir, sea por la razón social o histórica que sea, no puede prosperar la libertad política, ni esa elocuencia de la verdad que se llama democracia.

En el Estado de partidos no hay una sola persona informada, sea en la sociedad gobernante o en la gobernada, que no esté del todo convencida de la necesidad de mantener la mentira para sostener al sistema. La necesidad o la conveniencia de mentir es el único fundamento de la «democracia de partidos». Y la mentira política, la falsedad institucional del Estado de partidos, es la madre y el motor originario de todas las corrupciones. Si queréis acabar con el crimen de Estado, con la prevaricación de las autoridades y con la corrupción general de la clase gobernante, no esperéis nada de sus beneficiarios, los partidos estatales, y para empezar, acabad con la mentira en los medios de comunicación.

Decir la verdad frente a la Gran Mentira es comenzar la libertad de acción que une la conciencia moral a la conciencia política. Es prender la mecha de la pasión por la Libertad en el tercio laocrático de la sociedad, de cuya dignidad depende la vida de la libertad política y la salud moral de un pueblo entero.

Esta teoría de la democracia pretende ser por ello, y sólo por ello, tan verídica como practicable. Aunque en estos tiempos de deshonestidad mental y de confusión moral parezca algo imposible de pedir a una idea política, la teoría pura se reclama de la ecuanimidad y la tranquilidad de conciencia que hizo decir a Montaigne al comenzar sus *Essays*: «*C'est ici un livre de bonne foi, lecteur*» (Éste es un libro de buena fe, lector), porque «no he tenido ninguna consideración de tu servicio ni de mi gloria».