

FORMA DE ESTADO Y VISIÓN DEL MUNDO *

Hans KELSEN

I

A partir de la gran Revolución francesa, la democracia se convirtió en el ideal político del siglo diecinueve. Desde luego, no eran desdeñables las fuerzas que en el mundo occidental abogaban por la defensa del principio monárquico; eran, sin embargo, consideradas reaccionarias. El futuro estaba en la idea del Estado popular, idea que conquistó los corazones de todos los que creían en el progreso y deseaban un mayor desarrollo en la vida social. Era sobre todo la joven y pujante burguesía la que luchaba por esta idea.

En el siglo veinte —desde la Gran Guerra— las cosas cambiaron. Ciertamente es que, al principio, la guerra generó un considerable impulso hacia la realización del principio democrático. Los Estados de reciente creación adoptaron constituciones democráticas, y Alemania, uno de los últimos poderosos bastiones de la monarquía, se convirtió en República. Sin embargo, al mismo tiempo, con el establecimiento de la Unión Soviética en Rusia y del Estado fascista en Italia, se declara un nuevo movimiento espiritual y político que está en franca y vehemente oposición a la democracia. Aquel ideal primero se desvanece y en el oscuro horizonte de nuestra era nace un nuevo sol hacia el que convergen todas las esperanzas, no sólo de la burguesía, sino de una parte de las masas proletarias, esperanzas tanto más fervientes cuanto más cegadores son sus rayos: la dictadura.

No siendo este lugar para el apasionado clamor político sino para el mesurado tono de la ciencia, el presente ensayo no puede tener como objeto adoptar una decisión voluntaria entre estos dos ideales opuestos; nuestro propósito estriba en distinguirlos desde un punto de vista epistémico. No se trata de defender o atacar uno u otro tipo de

* *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1933. (Tomado de *Essays in legal and moral philosophy*, Ed. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston, USA). Traducción del inglés de Gertrudis Payás.

estructura política y social como tal, sino de entender ambas, de comprender su naturaleza, lo que equivale, desde luego, a estudiarlas desde sus raíces. Ahora bien, para ello no basta con describir las circunstancias externas en las que se manifiestan característicamente los dos principios opuestos de organización: democracia y autocracia. Bástenos simplemente ver cómo toda la historia de la humanidad, como historia de la organización humana, no es sino una eterna lucha entre la ambición de un hombre por sujetar a los otros, los más, a su voluntad, y la lucha de ellos por liberarse del yugo ajeno y determinar su propio destino. Bástenos ver cómo en la historia del espíritu que acompaña el movimiento real de la historia, y de hecho en la realidad, las ideas e ideologías de los hombres pelean (en el aire, por así decirlo) por encima de los que luchan por el poder en el campo de batalla. Bástenos ver cómo, también en esa historia espiritual, la contienda acerca del valor de la democracia y la autocracia es igualmente indecisa; hay que empezar siempre de nuevo, se gana o se pierde, ora un bando, ora el otro. Una vez reconocido esto, tenderemos a pensar que el asunto de marras —por lo que hace a las partes contendientes, cuando menos— no es un simple problema de técnica social; que hay algo más que dos métodos diferentes de organización. Demasiado evidentes son los paralelismos entre las cuestiones políticas y las filosóficas para no creerlo así.

II

Nada tiene de sorprendente que la teoría política o social y la ética estén íntimamente relacionadas. Inseparables en el fondo, una no es sino parte componente de la otra. Sin embargo, es más importante la amplia analogía que se establece entre los puntos de vista de la teoría social o política y los de la teoría del conocimiento. El meollo de todo razonamiento ético-político es la relación de sujeto dominante y objeto dominado, mientras que la preocupación de toda especulación epistemológica es la relación de sujeto conocedor con objeto conocido; y la tema central de la política. De ahí que, en ambos casos, exista *a priori* posesión del objeto, o el objeto se apodera del sujeto, se asemeja mucho, en un análisis más profundo, a la relación de dominación como tema central de la política. De ahí que, en ambos casos, exista *a priori* un número limitado de formas de presentar y resolver el problema, y de ahí la imposibilidad de reconciliar la oposición presente en ambos. De ahí que, en ambos, se dé una eterna repetición, una poco menos que monótona alternancia de los mismos teoremas, como si en

política y en filosofía —a diferencia de la ciencia y la tecnología— la mente humana estuviera obligada a moverse perpetuamente en círculo.

Entre la política y la filosofía, sin embargo, existe no sólo un paralelismo externo, sino también una conexión interior. Siendo una relación sujeto-objeto la que se encuentra en el centro de ambas, el carácter del sujeto politizante y filosofante, su cualidad original, tendrá una decisiva importancia para la conformación de la intuición que desarrolla este sujeto en cuanto a su relación con el objeto —tanto si lo es de dominio como de conocimiento—. La raíz común de la creencia política, como la de convicción filosófica, es siempre la estructura psíquica, el carácter del político o del filósofo, el tipo de ser que tiene, la forma en que este ser se experimenta en relación con el objeto, el "tú" o el "eso". Sólo si reconocemos aquí, en las particularidades de los hombres las bases que, en última instancia, determinan la conformación de sus sistemas políticos y filosóficos, podremos explicar lo irreconciliable de las oposiciones, la imposibilidad de una comprensión mutua completa, la emponzoñada violencia con la que se enfrentan estas antítesis, también desde el ámbito intelectual, como divergencias de opinión, y no como conflictos de poder en primera instancia. Una tipología de las doctrinas políticas y filosóficas debe culminar en una caracterología o, cuando menos, procurar una combinación con ésta. Tratándose del hombre mismo, que posee ciertas ideas acerca de su relación con su semejante y la forma de manejarla, al igual que con su relación con el mundo en general y la posibilidad de conocerlo, podemos suponer que una visión determinada de la vida y, en especial, una actitud política determinada, están relacionadas con una determinada visión del mundo que les corresponde. Ahora bien, como es el hombre —no un libro bien concebido, sino el hombre con todas sus contradicciones— en quien la voluntad práctica de conformar su vida se combina con una visión del mundo, debemos estar preparados para el hecho de que un ideal político determinado no siempre ni invariablemente tendrá relación con el punto de vista filosófico que le correspondería. Sería erróneo suponer que toda persona que tiene determinadas inclinaciones filosóficas, y especialmente epistemológicas, deba necesariamente poseer las convicciones políticas que se le adecuan. Sin embargo, hablando de la historia intelectual, puede darse una tal conexión, como mostraré para el caso de algunas mentes particularmente representativas. Hay que cuidarse no obstante, de no soslayar las poderosísimas fuerzas que destrozan esta conexión, que impiden que la visión política se encuentre con su homóloga filosófica, o viceversa. Al intentar descubrir las relaciones entre forma de esta-

do y visión del mundo, debemos recordar, ante todo, que la naturaleza del hombre es, en el fondo, irracional, luego ilógica, y que la voluntad del hombre tiene el poder de invertir el juicio que es contrario no sólo a las inclinaciones originales sino a los postulados de la coherencia. Debemos tomar en consideración las circunstancias externas que, si bien no han puesto ya límites a la especulación filosófica, pueden abolir o amenazar la libertad de opinión política. No hay que olvidar el hecho de que los juicios valorativos de carácter político, y en especial la decisión entre democracia y autocracia no suelen estar fundamentados en una seria investigación de los hechos ni en un escrupuloso autoexamen, sino que son producto de una situación momentánea o incluso una moda pasajera. Tampoco debemos subestimar una oscilación bastante regular, generada por el hecho de que cada régimen político apela inevitablemente a una oposición. Es de sobra evidente que en una democracia los descontentos estarán a favor de una autocracia, y viceversa. Pero, además, existen los descontentos —cosa justificable, tal vez— que están siempre en contra del ideal político existente y a favor de lo que en este momento no existe, o que dejó de existir. Muchos de los que, con profunda convicción, ven hoy en la democracia la raíz de todos los males, y que reivindican la dictadura, serían probablemente demócratas liberales en un Estado policial, habrían luchado en las barricadas en 1848 por los colores de la república alemana y hubieran estado en el mismo bando en 1948. Ahora bien, estos son los espíritus inferiores, cuya ausencia no haría cambiar mucho el panorama. Sin embargo, entre los superiores, la buscada conexión entre punto de vista político y filosófico a veces no se manifiesta, porque los filósofos no han desarrollado ningún sistema político, mientras que los políticos, pragmáticos o teóricos, no han llegado a un planteamiento conscientemente filosófico del problema.

Con estas salvedades es posible, pues, sostener que existe conexión entre una actitud política y una actitud filosófica.

Para poderla exponer, debemos empezar planteando la naturaleza esencial de las dos formas arquetípicas de estructura social, y ello en forma tal que muestre sus tipos ideales, las ideas de democracia y autocracia, como no se han realizado nunca en ningún lugar ni perfectamente, sino como debemos presuponerlas para poder entender la realidad política, acercándose ora a una idea, ora a la otra. Esta realidad presenta siempre una mescolanza de elementos pertenecientes a ambas; mezcla en la que unas veces sobresalen elementos de un tipo ideal, y otras los del otro.

III

La idea de democracia es la idea de libertad como autodeterminación política. Se encuentra expresada en su forma relativamente más pura allí donde el orden estatal está directamente creado por quienes están a la vez sujetos a él, donde un pueblo, en asamblea de toda la población, acuerda las normas de su conducción. Constituye ya un debilitamiento de su principio de autonomía, precariamente disfrazado tras la ficción de representación, el hecho de que la asamblea popular esté reemplazada por un parlamento elegido por el pueblo —aunque haya sido elegido por el principio del sufragio universal— con lo que la autodeterminación se limita a la creación del órgano que dispone el orden gubernamental. Sin embargo, la naturaleza esencial de la democracia no se puede comprender únicamente a través de la idea de libertad. La idea de libertad, por sí sola, no puede formar la base de ningún orden social, cuya naturaleza esencial es la obligación, si determina el vínculo social, la comunidad, como única obligación normativa. El significado determinante del principio democrático es que el sujeto político quiera la libertad que se pretende, no sólo para él, sino para los demás; que el "yo" quiera libertad también para el "tú", porque percibe que el "tú" posee la misma naturaleza que él. De ahí que, para conformar la noción de una forma democrática de sociedad, la idea de libertad debe complementarse, y restringirse, con la idea de igualdad. Sólo en virtud de esta peculiar combinación de libertad e igualdad puede justificarse al principio de mayoría, tan característico de la democracia. El principio de unanimidad, que es totalmente acorde con la idea de libertad sola, haría imposible la formación de una voluntad común, y por tanto, de una comunidad, aunque, precisamente por la intrínseca igualdad del yo y el tú, la comunidad se siga imponiendo como objetivo. Así, pues, la reivindicación de libertad para todos debe ser reemplazada por el requerimiento de que sólo pueden ser libres tantos como sea posible, es decir, que en relación con la autodeterminación, la voluntad de tantos como sea posible debería estar en armonía con la voluntad común, y la voluntad de los menos posible en oposición. Pero, como todos son iguales y, por lo tanto, no se trata de si uno u otro deben o no ser libres, sino de que lo sean el mayor número, se alcanza el máximo de libertad requerido y el mínimo de sujeción si la voluntad común está determinada por las voluntades de la mayoría de los miembros de la comunidad.

Si nos preguntamos cuál es el tipo de carácter que corresponde a una tal actitud política, en la que el deseo de libertad está modificado

por el sentido de igualdad, la respuesta es, evidentemente, aquella persona en quien la experiencia de sí mismo no es tan fundamental ni tan rotundamente diferente de las demás experiencias, las experiencias de los demás, las experiencias del no-sí mismo, que su sí mismo sea incapaz de aceptar en quienes sienten como él que el tú quiera ser un sí mismo, y reconocido como tal. Es el tipo de personalidad cuya experiencia básica es el *Tat twan asi*, el hombre que, al mirar hacia el otro, oye una voz dentro de sí que le dice: ése eres tú. Este tipo de personalidad se reconoce de nuevo en el otro, experimenta al otro a priori, no como algo esencialmente ajeno, no como enemigo, sino como un igual y un amigo, y no se siente único, sin comparación y sin igual. En él, el sentimiento del yo está relativamente dominado; es el tipo de hombre comprensivo, pacífico, no agresivo, el tipo de hombre cuyos instintos primitivos de agresión están dirigidos no tanto hacia afuera como hacia adentro, y se expresan en una tendencia a la autocrítica y como inclinación a un sentimiento de culpa y de responsabilidad. No es tampoco tan paradójico como podría a primera vista parecer, que sea precisamente ese tipo de conciencia en sí mismo relativamente mitigada el que corresponda a una forma política caracterizada por una aminoración de la dominación. La actitud del sujeto ante el problema de la autoridad, el problema básico de la política, está fundamentalmente determinada por la intensidad con la que la voluntad de dominar opera en el individuo que la posee. Pero el individuo tiende a identificarse con una forma de Estado que lo incita, aun cuando se trate de un sujeto bajo una autoridad, a identificarse con el poder gobernante.

Cuanto más fuerte es esa voluntad de dominar, más pequeño es el valor que se da a la libertad. La negación absoluta de este valor, la superlativización de la dominación, es la idea de autocracia. En ella, la orden gubernamental procede de una sola persona, a la que todas las demás están subordinadas —y no participan bajo ningún concepto en la formación de la voluntad— y que se alza por encima de ellas, y contra ellas, como ente que, por ser único, es completamente distinto, como su señor y dirigente. La radical desigualdad entre quien dirige y los que son dirigidos, es el supuesto apriorístico de esta forma de Estado, que corresponde, en el sentido caracterológico, al tipo de persona que posee una muy acentuada conciencia de sí misma. La incapacidad o el rechazo del reconocimiento del tú, como semejante al yo originalmente experimentado, no permite que la igualdad aparezca como un ideal para este tipo de persona, como

tampoco pueden la libertad y la paz figurar como valores políticos para ella, por su poderosa tendencia a la agresión y su intenso afán de poder. Una de las formas características de potenciar la conciencia de sí mismo es que el sujeto se identifique con su superego o ego ideal, y que el dictador revestido de poder irrestricto presente para él el ego ideal. No se trata en modo alguno de una contradicción y —psicológicamente hablando— no es sino lógico que precisamente este tipo de persona sea la más ávida de una estricta disciplina y una obediencia ciega, y que encuentre su felicidad tanto en obedecer órdenes como en darlas. Identificación con la autoridad: he ahí el secreto de la obediencia.

IV

La democracia, con su limitación de la autoridad, implica también un relajamiento de la disciplina, ya que donde no existe en principio ningún dominio absoluto, tampoco existe el absoluto dominio de la mayoría. El gobierno de la mayoría se distingue de cualquier otro tipo de gobierno en que no sólo presupone conceptualmente una oposición —puesto que debe existir una minoría— sino en que la reconoce políticamente e incluso la protege, en la medida en que la democracia desarrolla instituciones por las que se garantiza un potencial mínimo de existencia y funcionamiento a grupos religiosos, nacionales y económicos, aunque sólo una minoría pertenezca a ellos, y precisamente porque se trata sólo de grupos minoritarios. A partir de la permanente tensión, que es inherente en la democracia, entre mayoría y minoría, surge el procedimiento dialéctico tan característico del proceso decisorio en esta forma de Estado. Democracia —se ha dicho con todo acierto— es discusión. Precisamente por ello, el resultado del proceso por el cual se forma la voluntad del Estado es la solución de compromiso. Al garantizar ésta la paz interna, la persona amante de la paz la prefiere antes que a un —finalmente posible— sometimiento del oponente por la fuerza. El principio vital de toda democracia, por lo tanto, no es, como se ha supuesto a veces, la libertad económica del liberalismo, porque puede darse tanto en una democracia socialista como en una liberal, sino más bien la libertad espiritual, la libertad de expresar opiniones, la libertad religiosa y de conciencia, el principio de tolerancia y, más especialmente, la libertad de la ciencia, conjugada con la creencia en su posible objetividad. Las constituciones de todas las democracias son testimonio de este espíritu. Esta actitud, especialmente respecto a la cien-

cia, corresponde plenamente al tipo de carácter que hemos descrito como el específicamente democrático. En el gran dilema entre el querer y el conocer, entre la ambición de dominio del mundo y el afán por conocerlo, la balanza se inclina más del lado del conocer que del querer, más del lado del comprender que del dominar; precisamente porque ahí el deseo de poder, la intensidad de la experiencia propia que en él se expresa, el valor que se da al sujeto, están relativamente atenuados, mientras que la crítica racional, y por lo tanto también la autocrítica, son relativamente fuertes, de lo que resulta que el valor del objeto está relativamente realzado, de tal modo que la creencia en una ciencia crítica y, por ende, objetiva, lo acompaña.

En la autocracia no hay oposición tolerable; en ella no hay discusión ni solución de compromiso, sino decretos. No puede, pues, ni hablarse de libertad de opinión, de creencia o de conciencia. El primado del querer sobre el conocer tiene como consecuencia que sólo lo que es bueno puede darse por verdadero; pero nadie sino la autoridad del Estado decide lo que es bueno. A ella deben supeditarse no sólo las voluntades sino también las opiniones y creencias de sus sujetos, de manra que todo aquel que oponga resistencia a esta autoridad no sólo se convierte en malhechor sino que además se considera que ha caído en error. De todo ello se deduce, evidentemente, que en este sistema político incluso la libertad de la ciencia debe —directa o indirectamente— ser abolida. En la medida en que la ciencia con sus descubrimientos no afecte en forma alguna los intereses de la clase gobernante, puede tolerarse sólo como herramienta útil para ella. Nada hay más característico de la inclinación hacia una actitud autocrática que el hecho de que la creencia en la posibilidad de una ciencia independiente de intereses políticos y, por lo tanto, merecedora de libertad, empiece a desaparecer —cuando el ideal de la objetividad del conocimiento es abandonado en favor de otros ideales. Tal giro suele ir de la mano con la preferencia por lo irracional sobre lo racional. En el inerradicable conflicto entre ciencia y religión, ésta reclama la primacía sobre aquélla.

V

No obstante, el racionalismo de la democracia se muestra con particular claridad en el empeño por establecer el orden gubernamental como un sistema de normas generales preferentemente escritas y deliberadamente promulgadas, mediante las cuales cada acto jurídico o administrativo está determinado de forma tan extensiva como sea po-

sible, gracias a lo que se hace explicable. La democracia posee una tendencia inherente a trasladar el centro de gravedad de las funciones gubernamentales hacia la legislación —a convertirse en un gobierno de leyes. El ideal de legalidad desempeña un papel importante, así como la idea de que cada acto de Estado pueda justificarse racionalmente a través de su conformidad con la ley. La seguridad legal prima aquí sobre la justicia, que es considerada problemática; existe una mayor inclinación hacia el positivismo jurídico que hacia una teoría del derecho natural. La autocracia desdeña tales racionalizaciones del orden común. Evita siempre que puede el vínculo entre el gobernante y sus asistentes que —nombrados por él— funcionan sólo como segundones y sirvientes personales, no, como en la democracia, como órganos del Estado. El acto concreto del Estado se considera no como la ejecución previamente calculada de una ley que ya lo tenía previsto, sino como la creación libre e intuitiva del gobernante o sus organismos. Una de las máximas fundamentales de la autocracia es garantizar el aparato gubernamental, que se identifica con el gobernante, la más amplia libertad de discreción para su operación. Si llegan a promulgarse leyes, el gobernante posee la prerrogativa ilimitada de hacer todas las excepciones que le parezca para los casos concretos. Y cada manifestación de autoridad lleva consigo la pretensión de ser una realización de justicia; una justicia que no se expresa racionalmente en leyes universalmente válidas, sino que se manifiesta solamente en cada caso, adaptándose perfectamente a sus particularidades. Ser el único poseedor de esta justicia, como virtud, don y gracia divinas, es lo que constituye la cualidad inalienable del gobernante, la fuente legitimadora de su poder dictatorial. De ahí que todo sistema autocrático rechace la propuesta de que debería desarrollar un programa como hacen los sistemas democráticos racionales. Y si, en contra de su naturaleza, se ve obligado a presentar un programa, estará totalmente desprovisto de contenido, o lleno de contradicciones. Sin embargo, en respuesta a esta crítica, se arguye que el programa no contiene ni puede contener lo que realmente importa, porque el pulso de la vida no se puede aprehender ni regular mediante principios generales. Todo descansa en el acto concreto, en el misterio del *kairós* creativo.

Al estar preocupada por la seguridad jurídica y, por lo tanto, de la legitimidad y la responsabilidad en las acciones gubernamentales, existe en la democracia una fuerte inclinación hacia los mecanismos de control como garantía de la legalidad necesaria. Y el principio de

publicidad es por ello crucial como la más eficaz garantía. La tendencia a informar es típicamente democrática, y tienta al juicio superficial o malintencionado a suponer, prematuramente, que algunos delitos políticos, en especial la corrupción, son más usuales que en la autocracia, cuando la realidad es que son visibles porque prevalece el sistema opuesto de gobierno. Una ausencia de medidas de control, que no harían sino obstaculizar la marcha del Estado; en lugar de publicidad, un esfuerzo intensivo, en aras de la autoridad del Estado, por fomentar el temor, reforzar la disciplina oficial y la obediencia del sujeto; en una palabra: encubrimiento. Generalmente, en la democracia, el trasfondo racionalista y crítico está vinculado a una cierta hostilidad, o desagrado, por la ideología, mientras que la autocracia pone el mayor empeño en rodearse de ideologías místico-religiosas particulares, y de hecho actúa con mucha más severidad contra los intentos de intromisión con estas ideas, soportes de poder, que contra los ataques a sus intereses inmediatos de gobierno. La batalla en la que la democracia se impone a la autocracia es, en gran medida, dirigida por el llamamiento a la razón crítica como tribunal supremo contra las ideologías que apelan a las fuerzas irracionales del alma humana. Sin embargo, al no haber régimen que pueda prescindir del todo de las ideologías que lo justifican y glorifican, hasta las democracias o, más precisamente, los que en ellas poseen el poder, hacen uso de tales ideologías. Ahora bien, éstas son más racionales, más próximas a la realidad y, por lo tanto, más débiles que las de la autocracia que, por ser una forma de gobierno más intensiva, precisa un velo más tupido para encubrir su verdadera naturaleza. Desde luego, a veces la democracia recurre a aquellas ideologías a las que la autocracia debe, o cree que debe, el éxito de su régimen; por ejemplo, al afirmar que la voluntad de los gobernantes es una manifestación inmediata de la voluntad de Dios. Pero la presunción de que la voz del pueblo es la voz de Dios nunca ha sido realmente convincente. El carisma de un líder único puede hacerse llegar a las masas, pero no es directamente transferible a todos, a los muchos, a cada uno: es el autócrata el que pone de manifiesto la relación personalísima con lo absoluto, lo divino del que es mensajero, instrumento o sucesor. Si la democracia, con su profundo racionalismo medular, tuviera que intentar legitimarse por este medio, resultaría algo muy semejante a la fábula del asno con piel de león.

VI

Esta diferencia entre democracia y autocracia se pone también de manifiesto en la diferente configuración del problema del liderazgo. En la ideología autocrática, el gobernante representa un valor absoluto. Por ser de origen divino o, cuando menos, estar revestido de poderes mágicos, sobrenaturales o racionalmente inexplicables, no figura como agente creado por la comunidad y, por ende, tampoco como capaz de creación a través de ella. Se le representa más bien como una fuerza situada fuera de la comunidad, y a través de la cual ésta se constituye y se cohesiona. De ahí que el origen, la vocación o la creación del gobernante no constituya en modo alguno una cuestión planteable o soluble por métodos de cognición racional. La realidad, a saber, la usurpación inevitable del puesto del gobernante mediante la fuerza, está deliberadamente envuelta en el mito del liderazgo. En el sistema democrático, no obstante, el problema de la creación de dirigentes se expone a la manifiesta luz de la reflexión racional. En él, el liderazgo representa un valor no absoluto, sino relativo. El gobernante figura como *gobernante* sólo durante determinado periodo y en determinados aspectos; en otros no se distingue de sus congéneres, y es susceptible de crítica. Del hecho de que, en una autocracia, el gobernante trascienda a la comunidad, mientras que en la democracia le es inmanente, se desprende que, en el primer caso, la persona que ejerce la función del liderazgo se considera por encima del orden social, y por lo tanto, no está obligado o bien —en términos ideológicos— sólo es responsable ante sí mismo o ante Dios; mientras que en la democracia, el gobernante está sujeto al orden social y, por lo tanto, está esencialmente obligado, es decir, es directamente responsable ante la comunidad. Al no ser el liderazgo una cualidad sobrenatural, pues en la democracia el gobernante se designa de una forma sumamente racional, por métodos controlables públicamente, es decir, mediante el voto, tampoco es posible que el liderazgo sea el monopolio permante de una sola persona. La publicidad, la crítica y la responsabilidad hacen imposible que un gobernante sea inamovible. La democracia se caracteriza por el hecho de un más o menos rápido relevo del liderazgo. Este decisivo aspecto la hace profundamente dinámica. Una corriente constante asciende de la comunidad de los gobernados hasta la posición del gobernante. La autocracia, por su parte, revela, a este respecto, una notoria característica estática: la tendencia a la rigidez en la relación entre gobernante y comunidad.

La democracia, en general, constituye un terreno desfavorable para el ideal de un gobernante, porque no favorece el principio de autoridad como tal. Y en la medida en que el arquetipo de toda autoridad es el padre, porque es la experiencia original de la autoridad, la democracia —en idea, claro está— es una sociedad huérfana de padre. Busca ser, en la medida de lo posible, una asociación de iguales sin gobernante. Su principio es la coordinación; su forma más primitiva, la relación de fraternidad matriarcal. Así, en el sentido más profundo que haya podido dársele, la democracia reside en la triple estrella de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad. La autocracia, por su parte, es, en su más íntima naturaleza, una comunidad patriarcal. La categoría que mejor le corresponde es la de la relación de padre e hijo. Su estructura no es un orden de iguales, sino un orden superior e inferior, una división jerárquica. Por ello precisamente es fácil acreditarle una mayor vitalidad; y realmente da la impresión, desde el punto de vista histórico, de que las formas autocráticas de poder han ocupado mucho más espacio que las democráticas, que aparecen como interludios, por así decir, en el drama de la historia. Su aversión por la ideología hace que la democracia parezca menos capaz de resistencia que la autocracia, que destruye sin piedad a todo oponente dentro de su seno, mientras que la democracia, con sus principios de legalidad, tolerancia, libertad de opinión y protección de minorías, está virtualmente alimentando a sus propios enemigos. El que una forma de Estado, por sus mismos métodos decisivos —legalmente, pues— pueda abolirse a sí misma, es el paradójico privilegio que posee la democracia sobre la autocracia. El hecho de que la autocracia, al formar la voluntad directriz del Estado, no dé oportunidad alguna de compensación a las tendencias opositoras que aun en ella subsisten de alguna forma, constituye un grave elemento de peligro. En cuanto a técnica psicopolítica, los mecanismos de las instituciones democráticas buscan, en efecto, elevar las preferencias políticas de las masas, y especialmente de los grupos de oposición, por encima del umbral de la conciencia social permitiendo, de esta forma, la realización de un psicodrama. En la autocracia, al contrario, el equilibrio social descansa en la represión de las preferencias políticas dentro de un ámbito que puede compararse al inconsciente de la psicología individual. Podemos dejar sin precisar cuál es la técnica mejor calculada para asegurar a la forma-Estado contra la rebelión revolucionaria.

VII

Al estilo de política interna que hemos descrito hasta aquí le corresponde también una actitud determinada en materia política exterior. El estilo democrático muestra una clara inclinación hacia un ideal de pacifismo; el autocrático, hacia el imperialismo. No es que las democracias no se hayan lanzado a guerras de conquista; pero su disposición a hacerlo es mucho menor, y los obstáculos internos que debe salvar son mucho más grandes que en el caso de la autocracia. De ahí que también exista una especial propensión a justificar las medidas de política exterior por una ideología racional y pacifista: no hay que olvidar presentar la guerra en la que se está involucrado como una guerra defensiva —máscara que no es para nada necesaria en el caso heroico de la autocracia. Cuando no, se declara que el objetivo de la guerra es el establecimiento de la paz mediante una organización mundial que posea todos los rasgos de una democracia: una comunidad de Estados con iguales derechos, bajo un tribunal por todos aceptado para la solución de conflictos, de ser posible, un tribunal mundial, como un primer paso en la evolución hacia un Estado mundial. Este concepto no sólo carece de validez política para una óptica autocrítica e imperialista, sino que, por la espantosa reducción y debilitamiento de las diferencias nacionales que lleva consigo, implica, efectivamente, el desmoronamiento de la cultura.

VIII

La idea de las relaciones exteriores del Estado ilustra de forma particularmente clara los diferentes puntos de vista sobre la naturaleza del Estado que se desarrollan en el tipo de carácter demócrata y autócrata. Este último, el del hombre que posee una pronunciada conciencia de sí mismo, que se identifica con el poderoso autócrata, encuentra su contraparte perfecta en la doctrina según la cual el Estado es una realidad supraindividual, en cierta forma, colectiva, fundamentalmente distinta de la masa o la suma de individuos, una entidad mística y, como tal, ser supremo y realización de un valor absoluto. Es el concepto de soberanía el que, en este caso, conlleva la absolutización e incluso la deificación del Estado, que está enteramente representado en el gobernante soberano. Esta teoría del Estado se expresa típicamente en la célebre frase: *l'état c'est moi*. Así como, en este caso, el conocimiento del mundo procede del sí

mismo soberano, su especulación política parte de su Estado soberano. Fundamenta, pues, la existencia de otros estados, y la validez del orden que rige su conducta hacia ellos, en la voluntad de su Estado soberano, por ser, como tal, la voluntad suprema en la esfera social. Se trata de la doctrina según la cual, en primer lugar, el derecho internacional es válido para mi Estado sólo en la medida en que éste lo reconozca para sí y, en segundo lugar, que sólo se toma como sujeto de este derecho a otro Estado en la medida en que mi Estado le reconozca esta capacidad. Así pues, el derecho internacional no figura como un orden jurídico que esté por encima de estados particulares, ya que esto sería incompatible con la noción de soberanía. Más aún, se le reconoce su carácter de ley sólo como componente, voluntariamente aceptado, del propio orden gubernamental, que de esta forma se extiende también sobre las comunidades jurídicas de otros estados —desde luego, no en términos de jurisdicción material y territorial, sino como argumento formal de validez; por decirlo de alguna manera, el universo jurídico como idea y voluntad del Estado-sí mismo absoluto.

Esta óptica es diametralmente opuesta a la que contempla al Estado no como una entidad supraempírica, distinta de la suma de sus miembros y, por ende, más allá de toda aprehensión racional, sino sencillamente como un orden ideal de la conducta reciproca de los individuos. Esta no concibe al Estado como algo que existe por encima de sus súbditos, dominándolos, como una entidad que domina a los hombres y que es, por lo tanto, esencialmente diferente de ellos, sino que una parte de la suposición de que son los hombres quienes componen el Estado; que, como orden particular de la conducta humana, el Estado no existe fuera ni por encima de los hombres, sino dentro y a través de ellos. La teoría política de este tipo de persona puede resumirse en estas palabras: *l'état, c'est nous*. La tendencia de esta óptica va dirigida a relativizar, no a absolutizar, al Estado. Hace a un lado el concepto de soberanía como la ideología de aspiraciones determinadas al poder gubernamental, eliminando así el principal obstáculo que impide ver que, por encima de los estados, existe, o puede existir, un derecho internacional que los delimita jurídicamente en sus jurisdicciones territoriales y personales, estableciendo así, y como primer paso, una coordinación entre estados. Se reconoce al Estado como entidad jurídica, si bien no absolutamente suprema; más bien como escalón intermedio en el orden jurídico. Partiendo de la comunidad universal del derecho internacional, y por

medio del Estado, se desarrolla una secuencia continua de estructuras jurídicas que se desvanecen gradualmente una dentro de otra hasta las comunidades jurídicas incorporadas a éste.

Al tender a alejarse de la ideología y acercarse al conocimiento objetivo, libre de valores, relativizando toda antítesis supuestamente absoluta, las doctrinas jurídicas, políticas y sociales del hombre democrático se presentan simplemente como una teoría científica de la sociedad, mientras que al autocrático le corresponde un tratamiento político-religioso, fundamentalmente teológico, del problema de la sociedad como objeto del conocimiento. Sólo el demócrata tiene la capacidad y, lo que es aún más importante, la inclinación a emitir un juicio objetivo sobre la forma de Estado que le es apropiada. En esta fuerza científica reside su debilidad política.

En la medida en que el contraste entre formas de Estado puede reducirse a un contraste entre actitudes mentales de personas, la antítesis entre una mentalidad puramente científica, orientada únicamente hacia el conocimiento como valor, y una óptica política que coloca otros valores, como los sociales, por encima del conocimiento, deberá también vincularse al antagonismo entre democracia y autocracia. Entonces, no es tan paradójico que sobre el terreno de la democracia puede florecer una verdadera ciencia del Estado, y no en la autocracia, donde puede tan sólo desarrollarse una ideología del Estado; y que una persona íntimamente más inclinada hacia la democracia que hacia la autocracia tendrá una más firme disposición hacia una óptica puramente científica del derecho, el Estado y la sociedad, que aquella cuyo carácter la inclina hacia la autocracia y, por lo tanto, hacia lo que, desde un principio, es un punto de vista ideológico.

IX

En estas dos teorías antagónicas del Estado va apareciendo con indiscutible claridad la disparidad de visiones del mundo en la que tiene finalmente sus raíces el conflicto de convicciones políticas. Y esta disparidad proviene de su actitud frente a lo absoluto, pues de lo que se trata es de creer en un valor absoluto, y por lo tanto, en una verdad y realidad absolutas, o de aceptar que sólo valores relativos y, por lo tanto, verdad y realidad relativas, son accesibles para el conocimiento humano. La creencia en lo absoluto, profundamente arraigada en el sentir, genera como presupuesto una visión metafísica del mundo. El rechazo de este presupuesto por parte del entendi-

miento, el criterio de que sólo hay valores relativos y, por lo tanto, sólo verdades relativas, de modo que todo valor y toda verdad, al igual que el hombre que las descubre, deben estar siempre dispuestas a retirarse y dejar el lugar a otras, desemboca en una óptica del mundo crítica, positivista y empirista, entendiéndose por estos términos aquella escuela de la filosofía y la ciencia que parte de lo positivo, es decir, de lo dado, de lo que los sentidos y el entendimiento pueden aprehender, que parte de la cambiante y siempre variable experiencia y que, por consiguiente, rechaza la suposición de un absoluto que trascienda a esta experiencia. Esta disparidad en formas de ver el mundo corresponde a una oposición en actitudes políticas fundamentales. La óptica metafísica y absolutista está afiliada a la posición autocrática, la óptica crítica y relativista o científica, a la democrática.

Lo cierto es que todos los grandes metafísicos se han declarado en contra de la democracia y en favor de la autocracia, y los filósofos que se han manifestado a favor de la democracia se han inclinado casi siempre hacia una visión empirista y relativista. Así, en la antigüedad encontramos a los sofistas que, fortalecidos por los avances en las ciencias empíricas, combinan una visión profundamente relativista en el ámbito de la teoría social con unas inclinaciones democráticas. Protágoras, el fundador de esta escuela, enseña que el hombre es la medida de todas las cosas, y Eurípides, su poeta, exalta la democracia y la paz. Pero Platón, en quien la metafísica religiosa se alza contra el racionalismo de la Ilustración, que responde a Protágoras declarando que Dios es la medida de todas las cosas, habla con absoluto desprecio de la democracia y se erige no sólo como admirador, sino como militante de la dictadura.

En la Edad Media, la metafísica de la cristiandad está de por sí vinculada a la convicción de que la monarquía, como imagen del gobierno divino del mundo, es la mejor forma de Estado. Puede citarse a Tomás de Aquino como uno de los principales testimonios de ello. Es evidente su influencia sobre la célebre obra de Dante: *De Monarchia*. Marsilio de Padua, quien, junto con Juan de Jandun, escribió el *Defensor Pacis*, obra que desarrolla, si no por vez primera en la Edad Media, cuando menos con claridad nunca antes lograda, la idea democrática de la soberanía del pueblo, era médico de profesión, y un gran investigador de la naturaleza, y su colaborador fue uno de los seguidores de Averroes quien, con su doctrina de la eternidad del mundo y del movimiento y su óptica profundamente científica, se sitúa en franca oposición a la metafísica cristiana. Ahora

bien, por encima de todos ellos, debemos citar a Nicolás de Cusa ya que, como escéptico metafísico —orientado fundamentalmente también hacia las ciencias naturales— enseña que lo absoluto no es susceptible de ser conocido; para él, el conocimiento de lo infinito se convierte en el conocimiento infinito de lo finito. Se entrega —*concordantia oppositorum*— a resolver y diluir todas las oposiciones que hay en el mundo; busca la solución de compromiso. Ante todo, hubiera querido ver a judíos y mahometanos unidos en una religión tolerante de la razón, por encima de las diferencias entre cultos religiosos. De ahí que se acerque a las fronteras de un panteísmo antimetafísico. ¿Podemos, pues, extrañarnos de que esté políticamente a favor de la democracia y abogue por la libertad e igualdad humanas? En Spinoza, su panteísmo profundamente antimetafísico, de orientación científica está también vinculado a una declarada preferencia por el principio democrático. Por otra parte, Leibniz, el metafísico por excelencia, es un defensor de la monarquía. La actitud dubitativa de Kant ante la cuestión fundamental, impide un diagnóstico no ambiguo, sea en lo filosófico, sea en lo político. Cabe sólo decir que, en la misma medida en que lucha contra la metafísica, manifiesta su simpatía por el ideal democrático de la Revolución francesa. La postura de Hegel, el más grande de todos los metafísicos alemanes, es igualmente inequívoca. No es sólo el filósofo del espíritu absoluto, sino que lo es también de la monarquía absoluta.

Fue precisamente el espíritu de esta filosofía el que dio el famoso lema: "Autoridad, no mayoría." Ciertamente, si se cree en la existencia de lo absoluto, lo cual significa, sin embargo y por encima de todo, en la existencia del bien absoluto, ¿qué cosa hay más carente de sentido que emitir un voto acerca de ello y dejar que la mayoría decida? Frente a esta autoridad suprema, a este bien absoluto, ¿qué más puede haber sino obediencia de aquellos a quienes lleva la salvación, una obediencia incondicional y llena de gratitud hacia quien, por poseer el bien absoluto, lo sabe y lo quiere? Sin embargo, esta obediencia puede depender de la convicción de que quien posee la autoridad de gobernante posee también el bien absoluto, sólo en la medida en que niegue el conocimiento de éste a la mayoría de los gobernados. Pero si sostenemos que la verdad y el valor absoluto son incomprensibles para el ser humano, deberíamos por lo menos considerar posible no sólo nuestra propia opinión, sino también la del otro, la opuesta. Por ello el relativismo es la visión del mundo presupuesta en la idea democrática. La democracia asigna igual valor a la voluntad

política de cada uno, y muestra igual respeto para cada convicción y opinión políticas. Por lo tanto, da a cada convicción política la oportunidad de expresarse y de atraer adeptos en una libre competencia por las mentes de los hombres. Por esta razón el procedimiento dialéctico que se despliega en el toma y daca de la discusión en una asamblea popular o parlamentaria, es tan específicamente democrático. Por esta razón el gobierno de la mayoría, tan característico de la democracia, no es posible sin una minoría opositora, y de ahí que la democracia, por su misma naturaleza, deba proteger a esta minoría. Por ello, la política de la democracia es necesariamente una política de soluciones intermedias, tanto así que nada hay más característico de una visión del mundo relativista que la tendencia a buscar un término medio entre dos posturas opuestas, ninguna de las cuales puede ser objeto de única y exclusiva posesión por parte de alguien, en absoluta negación de la contraria. La relatividad de los valores postulados por una determinada profesión de fe política, la imposibilidad de arrogarse la validez de un programa o ideal político —sea cual fuere el grado de entrega subjetiva o convicción personal— obliga forzosamente a rechazar el absolutismo político, sea el absolutismo de un monarca, de un dictador, de una casta sacerdotal o guerrera, una clase o un partido. Pero el que puede apelar, en su voluntad y actuación política, a una inspiración divina o una iluminación del cielo, puede sentirse con el derecho de cerrar sus oídos a la voz del hombre e imponer su voluntad, como voluntad del bien absoluto, aun contra la mayoría, aun contra un mundo de personas que son infieles o víctimas de engaño, porque su voluntad es diferente. Esta es la postura de Derecho Divino que sostiene una autocracia y que en el último siglo se ha convertido en el blanco de ataque de todo aquel que aboga por la libertad intelectual, por una ciencia libre de dogmas, basada en la comprensión humana y la duda crítica, todo aquel que políticamente está en favor de la democracia. Quien confía solamente en la sabiduría terrena y permite que sólo el conocimiento humano disponga cuáles son las metas sociales, difícilmente tendrá la forma de justificar la ineludible coerción necesaria para alcanzarlas, si no cuenta con el consentimiento de, cuando menos, la mayoría de aquellos a quien se quiere beneficiar con tal acción coercitiva. Y, además, ésta debe plantearse de tal forma que incluso la minoría, porque no está totalmente en el error y no está totalmente fuera de la ley, pueda convertirse en mayoría en cualquier momento.

Este es el auténtico significado del sistema político que denominamos democracia, y que oponemos a la autocracia, o absolutismo político, únicamente porque es la expresión de un relativismo político.

X

En el capítulo decimoctavo del evangelio de San Juan, se narra un episodio de la vida de Jesús. Esta narración familiar, con su lapidaria simplicidad, es una de las maravillas de la literatura y, sin haber sido escrita con tal intención, se ha convertido en un símbolo trágico de la antítesis entre una visión del mundo autocrática y una que es relativísticamente democrática. Es en el episodio de la pasión, cuando Jesús es llevado frente a Pilatos, el gobernador romano, acusado de haberse proclamado hijo de Dios y rey de los judíos. Pilatos, para quien, como romano, aquel hombre no podía ser sino un pobre infeliz, le pregunta irónicamente: "¿Eres tú el rey de los judíos?" Y Jesús, con absoluta seriedad, transportado por el ardor de su divina misión, responde: "Tú lo dices: Yo soy rey. Yo para eso nací y para eso vine al mundo, para testificar la verdad; todo el que es de la verdad escucha mi voz". Y Pilatos, escéptico como es, pregunta: "¿Qué es la verdad?" Y porque no sabe lo que es la verdad, y porque en su provincia debe preservar las formas democráticas, se dirige al pueblo y lo somete a voto. "Y dicho esto salió fuera", dice el evangelio, "y dijo a los judíos: yo no hallo en él culpa alguna. Vosotros acostumbráis a que os suelte un preso por la Pascua; ¿quereis que os suelte al rey de los judíos?" —la votación popular es contra Jesús. "Entonces gritaron nuevamente: ¡A ése no!, ¡A Barrabás!". Pero el evangelista añade: "¡Y Barrabás era ladrón!".

Para los creyentes, para los creyentes políticos, esta votación popular es, sin duda, un poderoso argumento en contra de la democracia. Y hay que admitir que el argumento es válido. Pero solamente, en realidad con una condición: que frente a una verdad política, que al final debe imponerse con sangrienta violencia, los creyentes políticos estuvieran tan seguros de su propia verdad como lo estaba el hijo de Dios.