

LA CARTA DEMOCRÁTICA

Jacques Maritain

Texto correspondiente al capítulo V del libro 'El Hombre y el Estado', de 1951, originado en seis conferencias que Maritain dictara en 1949 en la ciudad de Chicago, bajo los auspicios de la Charles R. Walgreen Foundation for the Study of American Institutions.

1. La 'fe' secular democrática

(Si empleo aquí la palabra «fe» es, así como usaba Péguy la palabra «mística», en un sentido rebajado, más indeterminado que el habitual, y para designar toda convicción – aquí una convicción puramente humana, sea cual fuere en unos y otros el valor de sus fundamentos racionales – en la que está decisivamente comprometida, no sólo la inteligencia, sino también el corazón.)

En la era «sacral» de la Edad Media se realizó un gran esfuerzo con vistas a construir la vida de la comunidad terrena y de la civilización sobre el fundamento de la unidad de la fe teológica y del credo religioso. Este esfuerzo tuvo éxito durante unos cuantos siglos, mas, a fin de cuentas, fracasó tras la Reforma y el Renacimiento, y un retorno al ideal sacral de la Edad Media es hoy en día inconcebible. En la medida en que la sociedad civil o cuerpo político se ha distinguido más perfectamente del reino espiritual de la Iglesia – proceso que en sí mismo no era más que un desarrollo de la distinción evangélica entre lo que es del César y lo que es de Dios –, aquella se ha fundado en un bien común y una común tarea que son de orden terreno, temporal o secular, en la que los ciudadanos que pertenecen a grupos o ascendencias espirituales diversos participan por igual. La división religiosa entre los hombres es en sí misma una desgracia. Pero es un hecho que hemos de reconocer, querámoslo o no.

En los tiempos modernos se ha realizado otro esfuerzo con vistas a asentar la vida de la civilización y de la comunidad terrena sobre el fundamento de la pura razón, de la razón separada de la religión y del Evangelio. Este esfuerzo ha suscitado inmensas esperanzas durante los dos últimos siglos y se ha venido abajo rápidamente. La pura razón se ha mostrado más impotente que la fe para proporcionar la unidad espiritual de la humanidad, y el sueño de un credo «científico» que uniera a los hombres en la paz y en convicciones comunes sobre los fines y los principios fundamentales de la vida y de la sociedad humanas se ha desvanecido con las catástrofes contemporáneas. A medida que los trágicos acontecimientos de las últimas décadas daban un mentís al racionalismo burgués de los siglos XVIII y XIX, nos hemos visto obligados a reconocer el hecho de que la religión y la Metafísica constituyen una parte esencial de la cultura humana y son estímulos primordiales e indispensables de la vida misma de la sociedad.

En consecuencia, parece probable que, si la democracia ha de entrar en su próximo período histórico con una dosis suficiente de inteligencia y vitalidad, una democracia renovada no ignorará la religión como lo hizo la sociedad burguesa del siglo XIX, al mismo tiempo individualista y «neutra»; y que esta democracia renovada y «personalista» será de tipo *pluralista*.

Así – suponiendo que el pueblo o la mayoría de las personas hayan recobrado su fe cristiana o, al menos, reconocido el valor racional y la legitimidad de la concepción cristiana de la libertad, del progreso social y de la institución política propia vida política- de una parte, un cuerpo político cristianamente inspirado en su propia vida política. Y, por otra parte, ese cuerpo político personalista reconocería que hombres pertenecientes a las creencias y familias religiosas o filosóficas más diversas pueden y deben colaborar en la tarea común y en la común prosperidad, con tal que acepten por igual los principios fundamentales de una sociedad de hombres libres. Estos principios comunes son el tema que exige nuestra atención y que desearía discutir.

Una sociedad de hombres libres, en efecto, supone principios fundamentales que se hallan en el corazón mismo de su existencia. Una democracia auténtica implica un acuerdo profundo de las mentes y de las voluntades sobre las bases de la vida común; es consciente de sí misma y de sus principios y debe ser capaz de defender y promover su propia concepción de la vida social y política; *debe portar en sí misma un común credo humano: el credo de la libertad*. El error del liberalismo burgués fue concebir la sociedad democrática como una especie de campo acotado en el que todas las concepciones sobre las bases de la vida común, incluso las más destructoras de la libertad y la ley, no encuentran sino la pura y simple indiferencia del cuerpo político, en tanto rivalizan ante la opinión pública en una especie de mercado libre de ideas esenciales, sanas o envenenadas, de la vida política.

La democracia burguesa del siglo XIX era *neutra* incluso en lo que toca a la libertad. Del mismo modo que no tenía un *bien común* real, no tenía tampoco un *pensamiento común* real – no había cerebro en ella, sino un cráneo neutro y vacío, tapizado de espejos –. No es nada sorprendente que antes de la segunda guerra mundial, en los países que la propaganda fascista, racista o comunista trataba de agitar y corromper, la democracia burguesa se haya convertido en una sociedad sin idea ninguna de sí misma y sin fe en sí misma, sin *fe común* alguna que pudiera permitirle resistir a la desintegración.

Pero el punto capital que anotar aquí es que esa fe y esa inspiración y esa noción de sí misma de que tiene necesidad la democracia, todo ello no pertenece al orden de la creencia religiosa y de la vida eterna, sino al orden temporal o secular de la vida terrena, de la cultura o de la civilización. La ‘fe’ en cuestión no es, ni una fe religiosa auténtica, ni una falsificación de la fe religiosa y una caricatura de valores espirituales como la «religión civil» de Rousseau, ni un mínimo de creencias originalmente religiosas laicizadas, vaciadas de su sustancia e impuestas a todos en nombre del pueblo o del Estado. Es un conjunto de convicciones de la mente y del corazón, una «fe» *temporal o secular*, referida a los datos

esenciales del «vivir juntos» en la ciudad terrena – su motivo es humano y humano su objeto –, mas no es en modo alguno una fe religiosa. Y no es tampoco ese sucedáneo filosófico de la fe religiosa, esa adhesión a la que todos se verían llevados por las demostraciones de la razón que los filósofos del siglo XVIII y XIX buscaban en vano. Una democracia auténtica no puede imponer a sus ciudadanos o exigir de ellos como condición de su pertenencia a la ciudad un credo filosófico o religioso.

Semejante concepción de la ciudad fue posible durante el período «sacral» de nuestra civilización, en que la comunión en la fe cristiana era una condición previamente requerida para la constitución del cuerpo político. En nuestros días no ha sido capaz de producir más que la inhumana falsificación, hipócrita o violenta, ofrecida por los Estados totalitarios que reivindicaban para sí mismos la fe, la obediencia y el amor que el hombre religioso da a su Dios; no ha producido más que el esfuerzo por imponer su credo al espíritu de las masas mediante el poder de la propaganda, de la mentira y de la policía.

¿Cuál es, pues, el objeto de la «fe» *temporal o secular* de que hablamos? Ese objeto no es teórico o dogmático; es un objeto puramente práctico. La «fe» secular en cuestión atañe a las convicciones prácticas que la razón puede intentar justificar (con mayor o menor éxito, eso es asunto distinto) desde perspectivas filosóficas completamente diferentes, probablemente porque todas dependen fundamentalmente de percepciones simples y «naturales» de las que el corazón humano llega a ser capaz con el progreso de la conciencia moral y que, de hecho, han sido despertadas por la levadura evangélica que fermenta en las oscuras profundidades de la historia. Ocurre así que hombres situados en perspectivas metafísicas y religiosas completamente diferentes, incluso opuestas, pueden, no en virtud de identidad alguna de doctrina, sino de una analógica semejanza en sus principios prácticos, encontrarse en las mismas conclusiones prácticas y compartir una misma «fe» secular práctica, con tal que reverencien por igual, acaso por razones totalmente distintas, la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraternal y el valor absoluto del bien moral.

Hemos, pues, de mantener una distinción limpia y clara entre, por una parte, el credo humano y temporal que se encuentra en la raíz de la vida común y que no es más que un conjunto de *conclusiones prácticas* o de *puntos de convergencia prácticos*; y, por otra, las justificaciones teóricas, las concepciones del mundo y de la vida, las convicciones filosóficas o religiosas que fundan o pretenden fundar racionalmente esas conclusiones prácticas.

El cuerpo político tiene el derecho y el deber de promover en sus ciudadanos, principalmente por la educación, el credo humano y temporal – y esencialmente práctico – de que dependen la comunión nacional y la paz civil. No tiene derecho, en tanto que cuerpo puramente temporal o secular, clausurado en la esfera en que el Estado moderno goza de su autoridad autónoma, a imponer a los ciudadanos o exigir de ellos una regla de fe o un conformismo de la razón, un credo filosófico o religioso que se presentase como la única justificación posible de la carta práctica en la que se expresa la común «fe» temporal

o secular. Lo importante para el cuerpo político es que el sentido democrático se mantenga vivo de hecho, por la adhesión de las mentes, por diversas que sean, a esta carta moral. Las vías y justificaciones merced a las cuales esta adhesión común se realiza suponen la libertad de las mentes y de las conciencias.

Sin duda alguna importa soberanamente al bien común que los enunciados prácticos que componen la carta en cuestión sean verdaderos en sí mismos. Pero el Estado democrático no ha de juzgar acerca de su verdad; ha nacido de ella como reconocida y afirmada por el pueblo, por cada uno de nosotros en la medida de su capacidad.

¿Cuál sería el contenido de la carta moral, del código de moralidad política y social de que hablo y cuya validez está implicada en el pacto fundamental de una sociedad de hombres libres? Una carta semejante se referiría, por ejemplo, a los puntos siguientes: derechos y libertades de la persona humana; derechos y libertades políticos; derechos sociales y libertades sociales, con las correspondientes responsabilidades; derechos y deberes de las personas en la sociedad familiar; libertades y obligaciones de ésta respecto del cuerpo político; derechos y deberes mutuos de los grupos y del Estado; gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo; funciones de la autoridad en una democracia política y social; obligación moral, que vincula en conciencia, respecto de las leyes justas y de la Constitución que garantiza las libertades del pueblo; exclusión del recurso a la violencia o a los golpes de Estado en una sociedad que sea verdaderamente libre y esté regida por leyes cuyo cambio y evolución dependan de la mayoría popular; igualdad humana, justicia entre las personas y el cuerpo político, justicia entre el cuerpo político y las personas, amistad civil e ideal de fraternidad, libertad religiosa, tolerancia mutua y respeto mutuo entre las diversas comunidades espirituales y escuelas de pensamiento, abnegación cívica y amor a la patria, respeto de su historia y de su herencia y comprensión de las variadas tradiciones que han contribuido a crear su unidad; obligaciones de cada persona respecto del bien común del cuerpo político y obligaciones de cada nación respecto del bien común de la sociedad civilizada, y necesidad de tomar conciencia de la unidad del mundo y de la existencia de una comunidad de pueblos.

Es un hecho que, en las naciones democráticas que, como Francia y los Estados Unidos, tienen una dura experiencia histórica de luchas por la libertad, casi todas las personas estarían prestas a dar su adhesión a todos los artículos de una carta semejante. Dada la virtud de universalidad de que se halla provista – como ha recordado Toynbee tras muchos otros – la civilización heredada del cristianismo, y dado su poder natural de irradiación, se tienen buenas razones para esperar que en todas las áreas de civilización los pueblos (me refiero a los pueblos, cualesquiera que puedan ser sus gobernantes) estarían dispuestos a dar una adhesión semejante.

Desearía añadir dos observaciones que no tienen relación directa con la cuestión que acabo de discutir, sino más bien con los problemas de la relación entre la Iglesia y el Estado.

1° De hecho, cuanto más penetrado estuviese el cuerpo político – es decir, el pueblo – de convicciones cristianas y más consciente fuera de la fe religiosa que le inspira, más profunda sería su adhesión a la «fe» secular en la carta democrática; pues ésta, en efecto, ha cobrado forma en la historia humana como un efecto de la inspiración del Evangelio que despierta las potencialidades «naturalmente cristianas» de la conciencia secular común, incluso en el seno de la diversidad de familias espirituales y escuelas de pensamiento opuestas unas a otras, potencialidades a veces malogradas por una ideología viciada.

2° En la medida en que el cuerpo político – es decir, el pueblo – estuviese penetrado de convicciones cristianas, en esa misma medida la justificación de la carta democrática propuesta por la filosofía cristiana sería, de hecho, reconocida como la más verdadera – en modo alguno en razón de una injerencia cualquiera del Estado, sino tan sólo como consecuencia de la adhesión libremente dada por una masa más grande de la población a la fe y a la filosofía cristianas.

Y, naturalmente, ninguna presión religiosa sería ejercida por la mayoría. La libertad de los ciudadanos no cristianos de fundar sus creencias democráticas en otras bases que en las que suponemos generalmente aceptadas, no sería de ninguna manera puesta en peligro. Aquello de que habrían de cuidarse la autoridad civil y el Estado sería tan sólo la «fe» secular común en la carta secular común.

2. Los herejes políticos

Hay que reconocer que el cuerpo político tiene sus herejes como tiene la Iglesia los suyos. Es más: San Pablo nos dice que es preciso que haya herejes, y probablemente son aún más inevitables en el Estado que en la Iglesia. ¿No hemos insistido, acaso, en el hecho de que existe una carta democrática o, más aún, un credo democrático y en que hay una «fe» secular democrática? Ahora bien, ahí donde hay una fe, divina o humana, religiosa o secular, hay también herejes que amenazan la unidad de la comunidad, sea religiosa o civil. En la sociedad sacral de la Edad Media el hereje era el que rompía la unidad religiosa. En una sociedad laica de hombres libres el hereje es el que rompe «las creencias y las prácticas democráticas comunes», el que toma postura contra la libertad, contra la igualdad fundamental de los hombres, contra la dignidad y los derechos de la persona humana o contra el poder moral de la ley.

Los que recuerdan las lecciones de la historia saben que una sociedad democrática no debería ser una sociedad desarmada que los enemigos de la libertad puedan tranquilamente conducir al matadero en nombre de la libertad. Precisamente porque es una república de hombres libres, debe defenderse con particular energía contra aquellos que, por principio, se niegan a aceptar y trabajan incluso en destruir los fundamentos de la vida común de semejante régimen, que son la libertad y la «fe» secular práctica expresada en la carta democrática.

Cuando el hereje político se compromete en la *actividad política*, encontrará frente a él, para hacerle fracasar, la actividad política opuesta, libremente practicada por los ciudadanos, que se desplegará contra él en un cuerpo político suficientemente vivo y avisado. Cuando se compromete en una *actividad ilegal*, intentando usar de la violencia, encontrará frente a él, para hacerle fracasar, la autoridad del Estado, que debe, en una sociedad de hombres libres, emplearse contra él con vigilancia y firmeza, pero sin dejar de concederle nunca – realmente, no de manera trucada – las garantías institucionales de la justicia y de la ley. Aquí no hay problema. La dificultad comienza cuando se viene a la *actividad de palabra y por escrito* del hereje político.

La cuestión de la libertad de expresión no es una cuestión sencilla. Es hoy tan grande la confusión sobre ella, que vemos ciertos principios de sentido común ignorados en el pasado por los adoradores de una libertad falsa y engañosa utilizados hoy de una manera engañosa y falsa para destruir la verdadera libertad. Las máximas que conciernen a nuestras obligaciones respecto de la verdad objetiva y de los derechos del bien común – que se estigmatizaban como un ultraje a la autonomía humana cuando las proponía la Iglesia católica para condenar al liberalismo teológico, y que, oponiéndose a una libertad de expresión desenfundada e ilimitada como si fuera divina, eran capaces de salvar la libertad de expresión – el Estado comunista los proclama hoy al son de trompetas pervirtiéndolas de tal modo que simplemente aniquila la libertad de expresión. ¡Cruel revancha del tiempo! Y ocasión de melancólica reflexión para todo el mundo.

En la discusión de cuanto se refiere a la libertad de expresión hemos de tener en cuenta una diversidad de aspectos. Por una parte, no es verdad que todo pensamiento, por el mero hecho de que haya germinado en un intelecto humano, tenga derecho a difundirse en el cuerpo político. Para resumir las consideraciones presentadas en este párrafo diré:

a) La libertad de expresión es un derecho humano, pero este derecho sólo es un derecho «sustancialmente», no «absolutamente» inalienable. Existen límites a la libertad de expresión, que están inevitablemente exigidos tanto por el bien común cuanto por esa libertad misma, que acabaría por destruirse si se la dejase sin límite. b) El Estado tiene derecho a imponer limitaciones a la libertad de expresión en razón de circunstancias particularmente graves. Pero no puede usarlo de hecho, de modo que aproveche a una sociedad democrática, más que en materias que caigan bajo los sentidos y sean inmediatamente palpables, y en relación con los componentes fundamentales más simples y elementales del bien común. c) Cuando se pasa a un orden más elevado, en el que estén en juego la libertad de investigación y los valores internos de la inteligencia y de la conciencia – dicho de otro modo, respecto a los elementos más espirituales y más vitales (que son en sí mismos los más importantes) del bien común –, las limitaciones de hecho que la libertad de expresión ha de padecer dependen del juego de las instituciones y organismos que ayudan a las iniciativas creadoras a desarrollarse y regularse a sí mismas y de las actividades libres espontáneamente desarrolladas en el cuerpo político.

Por otra parte, no sólo la censura y los métodos policiales, sino toda restricción directa de la libertad de expresión, aunque inevitable en ciertos casos de necesidad, son el peor medio de garantizar que los derechos del cuerpo político defiendan la libertad, la carta y la moralidad comunes. Porque toda restricción de esta índole viene a oponerse al espíritu mismo de una sociedad democrática: una sociedad democrática sabe que las energías internas de la subjetividad humana, la razón y la conciencia son los más preciosos resortes de la vida política. Sabe que de nada sirve el combatir a las ideas con cordones de policía y medidas represivas (incluso lo saben los Estados totalitarios; por eso matan simplemente a sus herejes, si bien empleando poderosos medios psicotécnicos para domesticar o corromper a las mismas ideas).

Por lo demás, hemos visto que el consentimiento común que se expresa en la «fe» democrática es de naturaleza no doctrinal, sino puramente práctica. Por consiguiente, el criterio de toda intervención del Estado en el campo de la expresión del pensamiento debe ser, él también, práctico, no ideológico: cuanto más exterior sea este criterio al contenido mismo del pensamiento, mejor será. Es demasiado para el Estado juzgar, por ejemplo, si una obra de arte presenta una cualidad intrínseca de inmoralidad (entonces condenaría a Baudelaire o a Joyce); es suficiente para él juzgar si un autor o un editor se dedica a ganar dinero vendiendo obscenidades. Es demasiado para el Estado juzgar si una teoría política es herética en relación con los principios democráticos; es suficiente para él juzgar – siempre con las garantías institucionales de la justicia y de la ley – si un hereje político amenaza a la carta democrática con actos tangibles o recibiendo dinero de un Estado extranjero para alimentar una propaganda antidemocrática.

Se replicará muy justamente: la corrupción intelectual de las mentes humanas y la destrucción de las verdades primeras ¿no son incomparablemente más perjudiciales para el cuerpo político que cualquier otro trabajo de corrupción? Sí, pero es un hecho que el Estado no está preparado para ocuparse de las cosas de la inteligencia.

Cada vez que el Estado descuida esta verdad fundamental, que depende de su propia naturaleza, la inteligencia es la víctima. Y, como la inteligencia se toma siempre su revancha, es el cuerpo político el que, de una manera o de otra, es finalmente la víctima.

No hay más que una sociedad que pueda ocuparse de las cosas de la inteligencia y es la Iglesia, porque es una sociedad espiritual. Y ella, sin embargo, que sabe de lo que está de vuelta, se arriesgó en otro tiempo a algunas enfadosas experiencias por haberse tomado demasiado interés en ideas como la del movimiento de la tierra; y no emplea sus armas espirituales contra sus propios herejes sin mucha inquietud y gran circunspección.

¿Quiero decir con esto que, en lo que respecta a las cuestiones superiores, el cuerpo político democrático está desarmado? Pienso justamente lo contrario. Pienso que los medios positivos y constructivos son incomparablemente más eficaces que las simples restricciones de la libertad de expresión. Y en una democracia viva hay innumerables medios de esta naturaleza. Consideremos en particular el caso de los herejes políticos:

ciertos grupos y asociaciones de ciudadanos podrían entregarse a la tarea de hacer progresar la filosofía democrática, ilustrar a las mentes sobre la carta común y hacer la guerra intelectual a las opiniones y tendencias políticas erróneas. El Estado mismo podría tener al pueblo informado de los juicios emitidos sobre las ideologías antidemocráticas, por algún especial organismo compuesto de hombres cuya sabiduría e integridad moral fueran universalmente reconocidas.

O, aún mejor, las diversas organizaciones, formadas libremente desde abajo y que, en una sociedad pluralista, agruparían por una parte a lectores y oyentes y, por otra, a escritores, periodistas y comentaristas de radio, podrían hacer que prevaleciera en el uso de las técnicas de comunicación de ideas a escala de masa un incesante proceso de autorregulación y un creciente sentido de responsabilidad moral. Y, aún mejor, el cuerpo político se ve asistido, gracias al sentimiento y a los instintos de comunidad que normalmente entraña, por una energía particularmente poderosa: la presión espontánea de la conciencia común y de la opinión pública, que emana del *ethos* nacional cuando está sólidamente establecido y que es lo bastante fuerte como para mantener a los herejes políticos al margen de las funciones de mando. Y, finalmente y sobre todo, puede apoyarse en la obra de la educación democrática.

3. La educación y la carta democrática

La educación es manifiestamente el medio principal para mantener la convicción común en la carta democrática.

La educación depende ante todo de la familia. Pues el fin de la familia no es sólo el de engendrar nuevos seres vivos (la promiscuidad bastaría para ello), sino el de engendrarlos como a hijos de hombres y criarlos tanto espiritual como físicamente. Bajo la diversidad de las formas y costumbres particulares, siempre y en todas partes han tenido los hombres conciencia de esta exigencia de la ley natural. La función de la Escuela y la del Estado en materia de educación no son, así, más que funciones auxiliares en relación con el grupo familiar – funciones auxiliares, por otra parte, normales, pues el grupo familiar es incapaz de suministrar a la juventud todo el conjunto de conocimientos necesarios para la formación de un hombre en la vida civilizada –. El punto que desearía aclarar es que, al ejercer esta función auxiliar normal, la Escuela y el Estado tienen, no sólo que desarrollar en los futuros ciudadanos los conocimientos, el saber y la sabiduría que responden al ideal de la «educación liberal para todos», sino también que alimentar en ellos esa adhesión auténtica y razonada a la carta democrática que se requiere para la unidad misma del cuerpo político.

La Escuela y el Estado tienen el deber de velar por la enseñanza de esta carta de la vida común y de defender y promover así el bien común y el estatuto fundamental del cuerpo político y hasta, incluso, la «fe» secular común que éstos implican.

Sin embargo, la Escuela y el Estado no pueden cumplir esta tarea más que en nombre del consentimiento común por el que el pueblo tiene por verdadera la carta en cuestión y en tanto que ese consentimiento proceda del acuerdo de las mentes y las voluntades que se halla en el principio de la sociedad política. Y así – como, de hecho, el cuerpo político se encuentra dividido respecto a sus concepciones teóricas fundamentales y el Estado democrático no puede, como hemos visto, imponer un credo filosófico o religioso – el Estado y la Escuela, al velar por la enseñanza de la carta común, no pueden ni deben ligarse sino al común reconocimiento práctico de los principios puramente prácticos en los que los miembros del cuerpo político han aceptado fundar su vida común, a pesar de la diversidad o la oposición de sus tradiciones espirituales y de sus escuelas de pensamiento.

Por otra parte, no existe fe más que en lo que se tiene por intrínsecamente fundado en la verdad, ni asentimiento de la inteligencia sin fundamento y justificación teóricos; así, si el Estado y la Escuela han de actuar de manera verdaderamente eficaz en el cumplimiento de su misión de enseñar la carta democrática, no pueden – para que las mentes lleguen a estar en posesión de un fundamento y una justificación semejantes y perciban como verdadero lo que se les enseña – dejar de recurrir a las tradiciones y escuelas de pensamiento filosófico o religioso que actúan espontáneamente en la conciencia de la nación y que han contribuido históricamente a su formación.

La adhesión a una u otra de esas escuelas de pensamiento depende de la libertad de cada uno. Pero sería mera ilusión el pensar que la carta democrática podría enseñarse eficazmente si se la escindiese de las raíces que le dan consistencia y vigor en la mente de cada cual y si se viera reducida a una serie de fórmulas abstractas, librescas, exangües y apartadas de la vida. Los que enseñan la carta democrática han de creer en ella de todo corazón y comprometer a propósito de ella sus convicciones personales, su conciencia, las profundidades de su vida moral. Deben por consiguiente explicar y justificar sus artículos a la luz de la convicción filosófica o religiosa a la que están adheridos y que anima su creencia en la carta común.

Ahora bien, si cada maestro debe comprometer así sus convicciones filosóficas o religiosas, su fe personal y su alma en su esfuerzo por confirmar y vivificar en las mentes la carta moral de la democracia, está claro que una enseñanza de esa índole exige una cierta adaptación espontánea entre el que da y el que recibe, entre la inspiración que anima al maestro y las concepciones básicas que tiene el alumno por su círculo familiar y su medio social, y que sus padres sienten el deber de alimentar y desarrollar en él. En otros términos, esta enseñanza ha de despertar en quienes la reciben el interés profundo que depende de las creencias morales ya formadas o esbozadas en ellos, sin el cual se perdería la mayor parte de su eficacia.

La conclusión es evidente. El fin que se proponen la Escuela y el Estado es la unidad que promover, la unidad en la adhesión común a la carta democrática. Pero, con el fin

mismo de alcanzar esa unidad práctica, ha de existir un sano pluralismo respecto de los medios; ha de hacerse lugar a ciertas diferenciaciones internas en la estructura del sistema educativo para hacer posible una enseñanza eficaz de la carta democrática. De una parte el Estado, los grupos y órganos que están investidos en el cuerpo político de una responsabilidad en materia de educación o las autoridades que gobiernan el sistema educativo han de velar porque la carta democrática sea enseñada – y enseñada de manera extensa, profunda y vitalmente persuasiva – en todas las escuelas y establecimientos de educación. De otra, y con el fin mismo de mantener y desarrollar eficazmente en las mentes la «fe» democrática, el sistema educativo ha de hacer lugar en su organización a estructuras de tipo *pluralista* que permitan a los maestros hacer pasar en su enseñanza de la carta democrática su plena convicción y su más personal inspiración.

* * *

Estos son principios muy generales. Si se llega a su aplicación, no desconozco la gran diversidad que reina entre los sistemas educativos, según que el papel principal sea desempeñado en un país por las escuelas del Estado y en otro por las que obtienen sus recursos de la iniciativa privada.

En lo que toca a los sistemas educativos que, como en Francia, suponen principalmente la asistencia y el control del Estado, he propuesto algunas sugerencias en un anexo a mi libro 'La Educación en la Encrucijada'. El pluralismo que me parece deseable para las escuelas públicas debería referirse, en mi opinión, no al programa de estudios, sino a la diversidad de inspiraciones desde la perspectiva de las cuales se enseñaría el programa común si los miembros del cuerpo enseñante estuviesen repartidos y agrupados en los diversos sectores de una ciudad o de un país entero, según sus propios deseos, y con arreglo a la geografía moral de las comunidades locales y las demandas de las asociaciones de padres, de manera que sus convicciones personales, filosóficas o religiosas correspondiesen aproximadamente a las que predominan en el medio social.

En los sistemas educativos fundados en medida muy amplia en escuelas y universidades mantenidas por la iniciativa privada – como en los Estados Unidos – una enseñanza pluralista de la carta democrática podría ponerse más fácilmente en vigor si las instituciones vinculadas a una confesión religiosa fueran más conscientes de la irradiación que la inspiración religiosa es capaz de tener en todo el reino de la inteligencia, y si las instituciones seculares se liberasen de los prejuicios secularistas de que poco a poco se han dejado impregnar a pesar de sus orígenes muy frecuentemente confesionales.

No trato aquí del problema de la instrucción religiosa de la juventud educada en las escuelas y colegios seculares y en los centros del Estado, ni de las facilidades para recibir una seria educación religiosa que habrían de brindarse a los niños cuyos padres lo desearan. Hablo de la enseñanza de la carta democrática en esas instituciones.

La solución más racional, de acuerdo con el principio pluralista, consistiría, a mi parecer, en confiar la enseñanza de la carta democrática no solamente a uno, sino a varios maestros que pertenezcan a las principales tradiciones religiosas o filosóficas representadas en la población escolar de un establecimiento o un colegio dados, dirigiéndose cada uno de esos maestros a los alumnos que comparten su propia tradición espiritual. Con todo, una solución así, por lógica que pueda ser, me temo que tenga pocas posibilidades de parecer realizable a nuestros contemporáneos. Habría que encontrar algún otro arreglo para asegurar una enseñanza real y eficaz de la carta democrática en las escuelas públicas.

Lo que yo sugiero es que podría introducirse en el programa una *nueva disciplina*. Esa nueva disciplina allegaría para sus fines propios materias variadas, tales como la historia nacional y la historia de la civilización como cuadro fundamental, y luego las humanidades, las ciencias sociales, la filosofía social y la filosofía del derecho, todo ello centrado en el desarrollo y la significación de las grandes ideas contenidas en la carta común. Esta carta sería así enseñada de una manera concreta y comprensiva a la luz de los grandes poetas, los grandes pensadores y los héroes de la humanidad, y en relación con la vida histórica del país, tomada como constituyendo un tesoro de acciones y verdades que permanecen siempre plenas de sentido. En cuanto a los maestros, no se escogería para enseñar esta nueva parte del programa más que a quienes de entre ellos se sintiesen capaces de asegurar su creencia sincera en todos los puntos de la carta democrática. Estos se comprometerían además, en caso de que un día dejasen de creer en ella, a pedir el traslado a la enseñanza de otra parte del programa, siéndoles dada, por otra parte, garantía de no padecer en tal caso detrimento profesional alguno.

En cuanto al papel del Estado, no creo que sea muy difícil de determinar, con tal que se tenga presente la regla de oro del bien común. El Estado – precisamente porque no es el sustituto del cuerpo político, sino un órgano especial cuyo papel es mantener en la línea del bien común lo que existe en el cuerpo político – debería, en lugar de mantenerse al margen de las iniciativas privadas, secundar y animar (no digo que con subvenciones financieras a las escuelas mismas, sino por servicios de asistencia que alcancen a todos los niños) el esfuerzo educacional realizado por las diversas instituciones privadas, tanto confesionales como seculares, que corresponden a las diferentes familias espirituales de la nación y de ellas emanan. En cuanto a las escuelas y centros del Estado, no sólo deberían dar todas las facilidades para la instrucción religiosa fuera de programa, sino que, en su enseñanza misma, debería hallarse plenamente reconocido el papel esencial desempeñado por el pensamiento y la inspiración judeocristianos en el nacimiento y el mantenimiento de la carta democrática. Ignorar y no reconocer, con el pretexto de una «separación» entre la Iglesia y el Estado entendida en el más falso y más antipolítico sentido, las tradiciones y las escuelas de pensamiento religioso que son parte integrante de la herencia del cuerpo político, significaría simplemente para la democracia separarse de sí misma y separar la «fe» democrática de sus fuentes vivas más profundas.

4. Problemas concernientes a la autoridad

Ya he tratado de la autoridad en la democracia en mi libro 'Principios de una Política Humanista'. Sin embargo, es necesario resumir aquí algunas consideraciones sobre este asunto con el fin de dejar nuestra noción de la carta democrática suficientemente completa. No estoy, por lo demás, descontento de la ocasión que se me ofrece de exponer algunas de mis posiciones de una manera más clara y mejor definida – y asimismo, espero que más verdadera – que en mis ensayos precedentes.

La Autoridad y el Poder son dos cosas diferentes: el *Poder* es la fuerza mediante la cual se puede obligar a otro a obedecer. La *Autoridad* es el derecho de dirigir y mandar, de ser oído u obedecido por otro. La Autoridad requiere el Poder. El Poder sin la Autoridad es tiranía.

Así pues, autoridad significa derecho. Si, en el cosmos, una naturaleza como la naturaleza humana no puede conservarse ni desarrollarse más que en estado de cultura, y si el estado de cultura entraña necesariamente la existencia en el grupo social de una función de mando y de gobierno ordenada al bien común, de ello se sigue que esta función es exigida por la ley natural y que implica el *derecho* de mandar y gobernar.

Además, si la susodicha función, que en la democracia directa es ejercida por la «multitud» o por el pueblo mismo, no puede ser convenientemente ejercida en las sociedades más vastas y diferenciadas más que a condición de que el pueblo se la confíe a ciertos hombres cuya tarea especial, a partir de entonces, será ocuparse de los asuntos del todo, entonces esos hombres, una vez encargados de la dirección de la comunidad, tienen el derecho (del que se han hecho poseedores por la elección que el pueblo ha hecho de ellos) de ser obedecidos en interés del bien común. En otras palabras: la relación de autoridad entre los hombres procede de la ley natural. Pienso aquí en la relación de autoridad tomada de una manera aún indeterminada, y no en el sentido de que tal en particular deba mandar y tal otro obedecer, sino en ese sentido general de que en esto ha de haber unas personas que manden y otras que obedezcan, siendo cuestión ajena el modo de designación de los que tienen que mandar, que habrá que determinar ulteriormente y de manera conforme a la razón.

Finalmente, como autoridad significa derecho, la autoridad ha de ser obedecida en conciencia, es decir, del modo en que los hombres libres obedecen, y en interés del bien común.

Mas, por este mismo hecho, no hay autoridad ahí donde no hay justicia. Una autoridad injusta no es una autoridad, como una ley injusta no es tampoco una ley. En el origen del sentimiento democrático no está el deseo de «no obedecerse más que a sí mismo», como decía Rousseau, sino más bien el de no hacerlo más que *porque es justo*.

* * *

Cualquiera que sea el régimen de vida política, la autoridad, es decir, el derecho de dirigir y mandar deriva del pueblo, mas tiene su fuente y fundamento inmediato en el Autor de la naturaleza. La autoridad deriva de la voluntad o del *consensus* del pueblo y de su derecho fundamental de gobernarse a sí mismo, como de un canal por el que la naturaleza pone a un cuerpo político en estado de ser y de obrar.

Estos dos puntos, expresados como acabamos de hacerl en términos muy generales y aún indeterminados, han sido objeto de consenso común para una tradición secular en filosofía política. Pero han sido comprendidos de maneras muy diferentes y claramente opuestas.

Una primera cuestión, tocante a la relación que existe entre el pueblo y Dios, ha sido la siguiente: ¿Recibe de Dios el pueblo el derecho de gobernarse a sí mismo y la autoridad con vistas al bien común de forma puramente *pasajera y transitoria*, de manera que, cuando designa a sus dirigentes, no obra sino al modo de una *causa instrumental* mediante la que Dios solo (como agente principal) inviste de autoridad a aquél o aquéllos que son designadas?

¿O bien el pueblo recibe de Dios el derecho de gobernarse a sí mismo y la autoridad con vistas al bien común de una manera *inherente*, de manera que posee ese derecho y esa autoridad como «agente principal» (aunque segundo o subordinado respecto de la Causa primera) que, por su propio poder causal y obrando, como obra cualquier cosa, en virtud de la universal activación de Dios, inviste de autoridad o constituye en poseedores de autoridad a aquél o aquéllos que son designados? Es esta segunda parte de la alternativa la que ha venido a mostrarse verdadera.

Una segunda cuestión, tocante a la relación que existe entre el pueblo y sus gobernantes, ha sido la siguiente: cuando el pueblo inviste a ciertos hombres de autoridad, ¿*se despoja* de su derecho de gobernarse a sí mismo y de su autoridad en vista del bien común (cualquiera que sea el modo – transitorio o inherente – en que haya recibido esos derechos de Dios), de manera que, una vez que el gobernante o los gobernantes asumen su cargo, el pueblo *pierde* su derecho a gobernarse a sí mismo y su autoridad en vista del bien común, transferidos a aquél o aquéllos que gobiernan, únicos en poseerlos a partir de entonces?

O bien, cuando el pueblo inviste a ciertos hombres de autoridad, ¿mantiene su derecho a gobernarse a sí mismo y su autoridad en vista del bien común, de forma que posee esos derechos, no sólo de una manera *inherente* si se mira al modo en que los recibe de Dios, sino también *permanente* si se mira al modo en que los transmite a sus gobernantes?

En la historia moderna, la edad de la monarquía absoluta ha respondido que sí a la primera parte de esta alternativa, y que no a la segunda. Sin embargo, la verdadera respuesta es no a la primera y sí a la segunda. El reconocimiento de esta verdad central

(desde hace mucho tiempo señalada por los grandes escolásticos) ha sido una conquista de la filosofía democrática. Cualquiera que pueda ser el *régimen* político – monárquico, aristocrático o democrático –, la *filosofía* democrática aparece a este respecto como la única filosofía política fundada en la verdad.

La desgracia quiso que, en el momento mismo en que llegaba a ser preponderante, esta filosofía fue viciada por una ideología de mala ley: la ideología de la Soberanía. En vez de deshacerse del concepto de Soberanía (que implica un poder supremo transcendente o separado, un poder ejercido desde una esfera superior), Rousseau transfirió al pueblo la Soberanía del monarca absoluto, concebida de la manera más absoluta; en otras palabras: hizo de un pueblo mítico – el pueblo como sujeto *monádico* de la indivisible Voluntad general – una Persona soberana separada del pueblo real (la multitud) y que le gobernaba desde arriba (por encima de todos los súbditos, como decía Bodino). A consecuencia de ello, como una ficción de la imaginación no puede realmente gobernar, es al Estado – al Estado, que, en una filosofía democrática auténtica, ha de ser supervisado y controlado por el pueblo – al que hubo de transferirle de hecho la Soberanía, la indivisible y no responsable Soberanía. Por otra parte, la Soberanía no puede ser participada; por lo tanto, el pueblo o la Persona soberana no podía investir de autoridad sobre él a dirigente alguno; sólo el pueblo en cuanto todo podía legislar y los hombres por él escogidos no podían tener ninguna autoridad real, ningún derecho a mandar. Los elegidos por el pueblo no eran más que instrumentos pasivos, no representantes. Por una profunda exigencia de principio, el concepto mismo de representante del pueblo había de ser excluido y rechazado.

Este concepto es, sin embargo, absolutamente esencial a la filosofía democrática auténtica. Es en la noción de representación o vicaría – en virtud de la cual el propio derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo es ejercido por los hombres que la elección del pueblo ha dispuesto para ello – en la que reposa toda la teoría del poder en la sociedad democrática. Como luego indicaré en una discusión más profunda, los representantes del pueblo son «enviados» por el pueblo, comisionados por él para ejercer la autoridad, pues por la elección del pueblo son hechos partícipes, en una medida dada, de la autoridad misma del pueblo; en otras palabras, porque son instituidos por el pueblo como imágenes y diputados del pueblo.

Los que representan al pueblo no son imagen de Dios. El Papa en la Iglesia, siendo el Vicario de Cristo, es imagen de Cristo. El Príncipe en la sociedad política, siendo el vicario del pueblo, es imagen del pueblo. En la época del absolutismo se produjo una gran confusión a este respecto, porque la autoridad del rey fue a menudo concebida con el modelo de la autoridad del Papa, es decir, como si descendiese directamente de arriba, cuando, en realidad, emerge de abajo. Por otra razón, se había producido ya antes, en la Edad Media, una gran confusión; pues la unción o coronación solemne del rey, al sancionar desde las alturas sagradas del orden sobrenatural su derecho de mandar en el orden natural, le transmitía simbólicamente, en cuanto servidor o brazo secular de la Iglesia, un reflejo de las virtudes reales sobrenaturales – bondad, justicia y amor paternal

– de Cristo, Cabeza de la Iglesia. Desde este punto de vista, la Edad Media podía mirar al rey como a la imagen de Cristo. Pero, en el orden natural, que es el orden de la vida política, no era imagen de Cristo, sino imagen del pueblo. Los teólogos, y especialmente los de línea tomista, se hallaban en condiciones de hacer esta distinción. Mas la conciencia común de la Edad Media seguía habiéndoselas con una idea ambivalente del Príncipe.

El poder civil lleva la impronta de la majestad: pero no es porque represente a Dios. Es porque representa al pueblo, a la multitud entera y a su voluntad común de vivir juntos. Y, por eso, como representa al pueblo, el poder civil saca su autoridad, mediante el pueblo, de la Causa primera de la Naturaleza y de la sociedad humana. San Pablo, en su carta a los Romanos, enseña que «no existe autoridad que no venga de Dios» y que los que llevan la espada son «ministros Dios» puestos por él (entendamos: a través del pueblo) «para vengarse del que hace el mal y castigarle». Jamás enseñó que fueran imagen de Dios. Lo que constituía esencialmente la majestad del monarca en su orden temporal o político propio era lo mismo que lo que constituye la majestad del del Presidente de una nación democrática, especialmente cuando se halla investido de tan vastos poderes constitucionales como en los Estados Unidos. Pues el presidente, igual que el rey, puede ser un hombre muy corriente y desprovisto de todo prestigio personal; miradle, sin embargo, cuando actúa en calidad de jefe supremo del cuerpo político: millones de ciudadanos, con su poder colectivo, sus esperanzas, su confianza, su herencia secular de sufrimiento y de glorias, su destino colectivo futuro y su colectiva vocación en la historia de la humanidad, están ahí, en su persona, como un signo que los hace presentes a nuestros ojos. He ahí la majestad, he ahí la esencia de su majestad política. No es que posea el mítico atributo de la Soberanía, pues en el campo político no existe soberanía. Es que es imagen del pueblo, el más alto diputado del pueblo. y tras esa majestad, como fundamento supremo, está la Ley eterna de la Causa primera del ser, fuente de la autoridad que hay en el pueblo y de la que el vicario del pueblo participa. Y, si esa persona es recta y fiel a su misión, hay razones para creer que, cuando se halle en juego el bien común del pueblo y éste actúe en comunión con el pueblo, puede de algún modo recibir, por vías todo lo oscuras y tortuosas que se quiera, alguna particular inspiración o «gracia de estado», ayuda reclamada por los deberes de su cargo, de Aquél que es el supremo gobernante de la historia humana.

La majestad a la que me refiero existe asimismo (en los regímenes parlamentarios europeos existe ante todo) en las asambleas compuestas por los representantes del pueblo, en cuanto son una imagen colectiva y un delegado colectivo del pueblo. (Deberían ser conscientes de ello; pues, cuando ellos mismos pierden el sentido de la majestad que les es inherente, se comportan como una banda de colegiales irresponsables o como un clan guerrero que se pelea, y ello es mala señal para la democracia.) y en cada uno de esos representantes tomados por separado, como diputados de una fracción del pueblo, existe aun realmente una parte de esa misma majestad, fragmentada en pedazos, por así decirlo.

* * *

Así, en un régimen democrático, la verdad fundamental reconocida por la filosofía democrática – a saber, que la autoridad de los dirigentes deriva del derecho de gobernarse a sí mismo inherente al pueblo y permanente en él – recibe una expresión particular y particularmente apropiada en la ley estructural típica del cuerpo político. La autoridad que deriva del pueblo se eleva, entonces, de la base a la cúspide de la estructura del cuerpo político. El poder es ejercido por hombres en quienes la autoridad, en ciertos límites fijados, va a residir periódicamente por designación del pueblo y cuya gestión está controlada por el pueblo. Y este mismo gobernarse a sí mismo, cuyo ejercicio ha habilitado a esos hombres en cuestión a tener mando – mando político sobre otros hombres –, en virtud de la Fuente primera de toda autoridad. Quiero decir que el establecimiento supremamente justo de la Razón increada, que da fuerza de ley o de justo mandato a lo que es necesario para la existencia misma y el bien común de la naturaleza y de la sociedad, hace que, en esos hombres elegidos por el pueblo, la función de gobierno sea poseída *por derecho* y que, por ello mismo, la obediencia a esos hombres, en los límites de sus poderes, esté *exigida en justicia*.

Para comprender correctamente estas cosas, es preciso, me parece, afinar los conceptos filosóficos que tradicionalmente circulan en esta materia. En otras palabras: pienso que, para dar su plena significación a la doctrina política de Tomás de Aquino, que en el siglo XVI y a comienzos del XVII recibió de Cayetano, Belarmino y Suárez desarrollos de tan alto precio, hemos de recurrir aún a ciertas elucidaciones ulteriores, cuyo principio se encuentra en la noción misma de vicaría, tal como el propio Santo Tomás la usa respecto del Príncipe, «vicario de la multitud», Y tal como la elaboró en un terreno completamente distinto, a propósito del signo, «vicario» de la cosa significada.

Dos importantes puntos de doctrina, a los que nuestras observaciones precedentes han hecho ya alusión, se pondrían entonces en evidencia. El primero se refiere al hecho de que, al investir a los gobernantes de su autoridad, el pueblo no pierde en modo alguno su derecho fundamental de gobernarse a sí mismo. Y el segundo se refiere al hecho de que los representantes del pueblo no son meros instrumentos, sino gobernantes investidos de una autoridad real o de derecho a mandar.

Cuando poseo un bien material, no puedo dárselo a otro sin perder por ello la posesión de él. El concebir las cosas de esta manera ha sido causa de confusión para las teorías clásicas del poder político y, en particular, como hemos visto, para la falaz teoría de la Soberanía. Mas, cuando se trata de una realidad moral o espiritual, como lo es un derecho, puedo investir a un hombre de un derecho que me pertenece sin que por ello pierda yo su posesión, si ese hombre recibe ese derecho de una manera vicaria o en tanto que vicario de mí mismo. Se convierte, entonces, por ello, en imagen de mí mismo y es en calidad de tal como participa en el derecho, en el mismo derecho, que por esencia es mío. (De manera semejante, el discípulo como tal participa de la ciencia misma que hay en su maestro; y, si a su vez enseña en su mera calidad de discípulo, transmitiendo la ciencia de otro, enseñará como vicario o imagen de su maestro y como diputado de él; y, con todo, el maestro no se verá despojado de una parcela de su ciencia.) El pueblo posee de una

manera inherente y permanente el derecho de gobernarse a sí mismo. Y los gobernantes, al haber sido hechos vicarios del pueblo o imágenes de él, están investidos *per participationem* – en los límites de sus poderes – de esta misma autoridad y de este mismo derecho de gobernar que se halla en el pueblo por esencia, como conferidos a él por el Autor de la Naturaleza y fundados en su autoridad trascendente e increada. El pueblo, al designar a sus representantes, no pierde ni abandona la posesión de la autoridad que tiene para gobernarse a sí mismo ni de su derecho a la suprema autonomía política.

Ahora bien, hay que distinguir entre la *posesión* de un derecho y el *ejercicio* de éste. Es el ejercicio mismo del derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo el que hace que los gobernantes elegidos por aquél estén investidos de autoridad, durante el tiempo de su mandato y según la extensión y el grado de sus atribuciones; el propio ejercicio del derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo restringe, pues, en esa medida, no ese derecho mismo, sino su ejercicio ulterior (en otros términos, el «poder» del pueblo), ya que el derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo no puede ejercerse de hecho – salvo cuando el grupo es limitado o en el caso particular de un referendun popular – sin encomendar a ciertos hombres el cuidado del interés público y sin que sean por ello investidos de una auténtica autoridad. Y no faltan ejemplos semejantes en que el ejercicio mismo de un derecho (por ejemplo, del derecho de escoger la propia confesión o el propio estado de vida) restringe el ejercicio ulterior de él, sin que haga cesar ni aminorar en nada la posesión de ese mismo derecho.

Llegamos así al segundo punto. Los representantes del pueblo poseen la autoridad de una manera vicaria, en su calidad de vicarios o diputados del pueblo, y como siendo en alguna medida su imagen. Pero son una imagen viva y activa, no una imagen muerta del pueblo; una imagen que es una persona humana, dotada de razón, de libre albedrío y de responsabilidad. Y no pueden ejercer la autoridad vicaria de que se hallan investidos más que como personas humanas y agentes libres, cuya conciencia personal se encuentra comprometida en el cumplimiento de su misión. Así, la autoridad que ejercen, que es la autoridad misma del pueblo participada en una medida y dentro de ciertos límites dados, es una autoridad vicaria, pero auténtica, tenida como la autoridad del pueblo, en virtud de la Fuente de toda autoridad; tienen verdaderamente derecho a mandar y a ser obedecidos. No son meros instrumentos de una mítica voluntad general; son los gobernantes reales del pueblo; y tienen que tomar sus decisiones de manera conforme a los dictados de su conciencia, a las leyes de esa rama específica de la Ética que es la Ética política, al juicio de su virtud de prudencia política (suponiendo que la tengan) y a lo que ven como requerido por el bien común, incluso si obrando así caen en desgracia ante el pueblo.

Hay que decir, además, que son responsables ante el pueblo y que su gestión ha de ser controlada por él. Y también que, como su autoridad no es más que la autoridad del pueblo participada de manera vicaria, tienen que gobernar, no como *separados* del pueblo – salvo por lo que respecta a las condiciones existenciales del ejercicio de la

autoridad –, sino como *unidos* al pueblo en su cometido mismo de diputados de éste. y aquí se plantea una cuestión difícil que querría intentar aclarar. Acabo de decir que los representantes del pueblo han de arrostrar su desgracia ante el pueblo si su conciencia lo exige, y digo ahora que deben cumplir sus obligaciones en comunión con el pueblo. Estas dos aserciones ¿son contradictorias? No, a condición de que las palabras «en comunión con el pueblo» sean correctamente entendidas.

En lo que cabe llamar la psiquis común del pueblo hay una inmensa variedad de niveles y grados. En el nivel más superficial están las corrientes de opinión momentáneas, cambiantes como las olas del mar y sometidas a todos los vientos de la ansiedad, el miedo, las pasiones o los intereses particulares. A niveles más profundos están las necesidades reales de la multitud. Y al más profundo nivel está la voluntad de vivir juntos, la oscura conciencia de un destino y una vocación comunes y, finalmente, la tendencia natural de la voluntad humana, considerada en su esencia, hacia el bien.

Mas, por otra parte, los hombres son apartados ordinariamente de las aspiraciones e intereses que más les importan, en cuanto hombres y en cuanto que forman un pueblo, por los asuntos y padecimientos cotidianos de cada uno. En estas condiciones, gobernar en comunión con el pueblo significa, por un lado, educar al pueblo y despertarle a sí mismo respecto al modo en que se procede a su gobierno, de forma que se exija de él, en cada etapa progresiva, aquello de que acaba de hacérsele consciente y que tiene el deseo de ver realizar: pienso en una auténtica obra de educación, fundada en el respeto del pueblo y en la confianza en él y en la que éste desempeñe el papel de un «agente principal»; todo lo contrario de los degradantes procedimientos que le inculcan ideas por meros artificios de propaganda y técnicas de publicidad. Y esto significa, por otro lado, estar atento, en las aspiraciones y en la psiquis del pueblo, a lo que es profundo, duradero y más realmente digno del hombre.

Así, puede que un gobernante, arrostrando el desfavor del pueblo, obre, sin embargo, en comunión con el pueblo en el más verdadero sentido de esas palabras. Y si éste es un gran hombre de gobierno, puede que convierta este desfavor en una renovada y más profunda confianza. En todo caso, no tienen nada en común el imponer despóticamente la voluntad propia al pueblo – como un señor venido de arriba y separado del pueblo – y el resistir al pueblo o aceptar ser odiado y rechazado por él, estando, sin embargo, unido a él en la intención más íntima y atento a mantener la comunión con su más profunda voluntad humana, que él pretende ignorar.

Si esta cuestión es difícil de desmarañar es porque no hay relación más compleja y misteriosa que la relación entre un hombre y la multitud de cuyo bien común aquél tiene la responsabilidad, precisamente porque la autoridad que posee es una autoridad vicaria y, en definitiva, fundada en Dios, que él ejerce como un agente libre y responsable que es imagen de la multitud y diputado de ésta. Si buscamos el tipo más significativo del legislador – si bien demasiado transcendente para nuestro propósito – pensemos en

Moisés y en su relación con el pueblo judío. Pero los gobernantes de nuestras sociedades no son profetas enviados por Dios y esto hace que su caso sea un poco más simple.

Acaso convendría hacer aquí uso de la distinción, en la que he insistido en otro estudio, entre una ley y un decreto. *«La ley y el decreto pertenecen a dos esferas típicamente diferentes: la ley, a la esfera de las formas estructurales de la autoridad; el decreto, a la esfera del ejercicio existencial de la autoridad... Una ley es una regla general y duradera (general, es decir, que fija en el cuerpo social una cierta relación funcional; duradera, es decir, que va de por sí más allá del momento presente o de la presente circunstancia y está concebida para que no cambie).*

«Un decreto es un orden particular, que fija un punto concreto en el cuadro de la ley respondiendo a una circunstancia dada para un tiempo dado» ('Principios de una Política Humanista'). Diré, entonces, que un decreto, sin demasiados inconvenientes, puede promulgarse en contra de las corrientes que en un momento dado prevalecen en el pueblo y de una opinión pública desfavorable. Pero una ley (suponiendo siempre que sea justa) debería normalmente introducirse de acuerdo con la conciencia común del pueblo tal como se expresa en las costumbres o en las necesidades y demandas colectivas de los grupos orgánicos de la población, o en las regulaciones que se esbozan en tanto toman forma espontáneamente ciertas iniciativas de interés público o social. Aquí podría salvarse la parte de verdad contenida en la teoría de Duguit, en sí misma inaceptable, de la «ley objetiva». En oposición a esa teoría, la ley es y seguirá siendo siempre una obra de la razón de quienes se han de ocupar del bien común; pero esta misma razón del legislador tiene que reunir en contornos definidos o expresar en una «palabra» formada, en un verbo acabado, lo que existe en el pensamiento común de manera incoativa y no formulada.

5. Las minorías proféticas de choque

El último problema que queda por examinar no se refiere ya al pueblo, sino – ¿cómo llamarlos? – digamos que a los *servidores inspirados* o a *los profetas del pueblo*.

Observemos aquí que no es suficiente definir una sociedad democrática por sus estructuras legales. Hay otro elemento que desempeña asimismo un papel fundamental, quiero decir, de levadura o energía dinámica que mantiene el movimiento político – impulso vital que no puede hallarse inscrito en constitución alguna ni incorporado a ella, pues es, por naturaleza, a la vez personal y contingente y emana de la libre iniciativa –. Desearía llamar a este factor político existencial el factor profético. La democracia no puede prescindir de él. El pueblo tiene necesidad de profetas.

Y estos servidores o profetas del pueblo no son – o no son necesariamente – los representantes elegidos por el pueblo. Su misión halla su origen en su propio corazón y su propia conciencia. En este sentido, son profetas por propia elección. Son necesarios al

funcionamiento normal de una sociedad democrática. y son especialmente necesarios en los períodos de crisis, nacimiento o renovación profunda de una sociedad democrática. A decir verdad, puede encontrarse algo semejante en todo régimen político. Los reyes de los pasados siglos se hallaban rodeados de altos funcionarios, altos intendentes, consejeros o privados que competían sin piedad unos con otros; cada uno de ellos creía o pretendía que sus puntos de vista y sus cálculos expresaban la voluntad real y escondida del rey. Y corrían sus riesgos. Cuando se equivocaban, eran apartados por el rey, a veces enviados al exilio, a veces ahorcados. La misma historia se produce en los Estados totalitarios con las rivalidades de los altos responsables y las camarillas políticas en el seno del partido.

En las sociedades democráticas, el pueblo desempeña el papel del rey, y los servidores inspirados del pueblo el de los altos consejeros. Estos son, en general, profetas de emancipación, de emancipación nacional, política o social.

En el juego estable y regular de una sociedad democrática, la animación política procede, así, de hombres que, sintiéndose destinados a una vocación dirigente, recorren los canales habituales de la actividad política; se convertirán en jefes de partidos políticos y llegarán al poder mediante el mecanismo legal de las elecciones. La más feliz coyuntura para el cuerpo político se produce cuando los hombres situados más arriba en el Estado son, al mismo tiempo, auténticos profetas del pueblo. Pienso que en una democracia la vocación de liderazgo de que acabo de hablar – una siniestra imagen de la cual nos la ofrece el partido único de los Estados totalitarios – debería normalmente ser ejercida por pequeños grupos dinámicos libremente organizados y múltiples por naturaleza, que no estuvieran interesados por los éxitos electorales, sino que se entregaran por entero a una gran idea social y política, y que actuaran como un fermento en el interior o al exterior de los partidos políticos.

Pero es en los períodos de crisis, nacimiento o profunda transformación cuando el papel de los servidores inspirados, de los profetas del pueblo, cobra toda su importancia. Pensemos, por ejemplo, en hombres como Tom Paine o Thomas Jefferson; o en ese John Brown – tenido todavía hoy por un criminal por los sudistas y por un héroe por los partidarios del norte – que estaba convencido de haber sido encargado por Dios de destruir la esclavitud por la fuerza de las armas y que se apoderó del arsenal de Harper's Ferry, para ser ahorcado algunos meses después, en diciembre de 1859:

*El cuerpo de John Brown yace convertido en polvo en la tumba,
Pero su alma sigue marchando.*

O pensamos también en los autores del *Risorgimento* italiano o de la liberación de Irlanda; pensemos una vez más en Gandhi o en los pioneros del sindicalismo y del movimiento obrero. La primera labor que realizar por el servidor inspirado del pueblo es despertar al pueblo, despertarle a algo mejor que los asuntos cotidianos de cada cual, al sentimiento de una tarea supraindividual que llevar a cabo.

Es éste un fenómeno social plenamente vital y necesario. Y es un fenómeno muy peligroso. Pues, ahí donde hay inspiración y profecía, hay falsos y verdaderos profetas; ladrones que aspiran a dominar a los hombres y servidores que aspiran a liberarlos; inspiración surgida de los instintos tenebrosos e inspiración surgida del amor auténtico. Y no hay nada más difícil que lo que se llama el «discernimiento de espíritus». Es muy fácil confundir una inspiración manchada por una inspiración pura; más aún, es muy fácil deslizarse de una inspiración auténtica a otra corrompida. Y sabemos que la corrupción de lo mejor es la peor.

El problema político con el que ahora hemos de enfrentarnos es el problema de las minorías proféticas activas o minorías de choque, problema que toda teoría de la democracia debería encarar francamente.

El pueblo debe ser despertado y esto quiere decir que el pueblo dormita. Por regla general, las personas prefieren dormir. Los despertares son siempre amargos. En la medida en que los intereses cotidianos de cada cual se pongan en cuestión, lo que la gente desearía es *'business as usual'* (los asuntos como siempre): la miseria y la humillación de cada día, como siempre. A las personas de que un pueblo está hecho les gustaría ignorar que son el pueblo. Es un hecho comprobado que, para bien y para mal, los grandes cambios históricos en las sociedades políticas han sido obra de unos pocos, que estaban convencidos de encarnar la voluntad real (pero que había que despertar) del pueblo, en contraste con su deseo de dormir. En tiempos del *Risorgimento* la gran mayoría de los italianos habría seguramente preferido no ser liberada del yugo austríaco. Si en tiempos de Samuel Adams hubiera tenido lugar una consulta popular, puede uno preguntarse si la mayoría habría votado en favor de la guerra de la Independencia. Si hubiera habido una consulta popular en Francia en 1940, es altamente probable que la mayoría habría votado por el mariscal Pétain, pues la gente creía que odiaba tanto como ellos la colaboración con los alemanes. En todos esos casos la mayoría se equivocaba y las minorías de choque tenían razón. Sí, pero también hemos podido contemplar de qué manera se han servido del poder de las minorías insurreccionales de vanguardia los hacedores de Estados totalitarios.

La cuestión es ésta: ¿ha de ser *despertado* o *utilizado* el pueblo? ¿Despertado como los hombres, o azotado y guiado como el ganado? Las minorías proféticas dicen nosotros, el pueblo, cuando en realidad son ellos los que hablan, no el pueblo. Sólo la decisión final del pueblo podrá mostrar si esta figura de dicción era correcta o falsa. Mas cada vez que una parte habla en nombre del todo, esa parte tiene la tentación de creer que es el todo. Por lo tanto, esa parte se esforzará por sustituir al todo o, más bien, por obligar al todo a ser «realmente» el todo, es decir, lo que la parte quiere que sea el todo. Así, se corromperá todo el proceso y, en vez de despertar al pueblo a la libertad, como cree o pretende hacer, esa minoría profética de choque dominará al pueblo y le sojuzgará más de lo que estaba.

En el transcurso del siglo XIX ha existido a este respecto una terrible ambigüedad en la ideología democrática; ideas y tendencias inspiradas por una auténtica entrega al pueblo y por una filosofía democrática auténtica se entremezclaban con ideas y tendencias inspiradas por una filosofía democrática apócrifa y por una entrega al pueblo que tomaba por virtud el instinto de dominio que implicaba, y se perdía rumbo a la dictadura. Había hombres que pensaban, como pensó Juan Jacobo Rousseau, que había que *forzar* al pueblo a ser libre. Yo digo que traicionaban al pueblo. Pues le trataban como a un niño enfermo en cuanto clamaban por los derechos y la libertad del pueblo. Quienes desconfían del pueblo apelando a sus más altos sentimientos y a su sangre engañan y traicionan al pueblo. El primer axioma y el primer precepto en una democracia es tener confianza en el pueblo. Tener confianza en el pueblo, respetarle, confiar en él incluso y sobre todo mientras se le despierta, es decir, mientras uno se pone al servicio de su dignidad humana.

El real desprecio del pueblo y la real desconfianza en él implicados en el principio de «forzar al pueblo a ser libre» habían de alterar el espíritu democrático en algunos de sus resortes vitales y dar lugar a una falsa filosofía de la misión de las minorías llamadas «ilustradas».

Resumamos esta falsa filosofía en los tres puntos siguientes:

1° Como la acción de lo que hemos llamado una minoría de choque profética se aboca a una prueba de fuerza y como sólo los hechos, los acontecimientos, pueden decidir si tenía o no razón de considerarse a sí misma como una personificación del pueblo, no hay más que un solo medio de compensar el riesgo que corre esta minoría, a saber, *el uso sin freno de la violencia*, a fin de triunfar sea como sea y por cualquier medio.

2° Una vez que ha triunfado, debe recurrir al *terror* para exterminar toda oposición posible.

3° Dada, por una parte, la torpeza e imperfección congénitas del pueblo y, por otra, el papel indispensable de las minorías proféticas de choque en la historia humana, la profunda tendencia a la emancipación que actúa en esa historia requiere la *violación de la ley* como condición constante y necesaria del progreso, y se libera en el mito mesiánico de la Revolución. Así, los principios fundamentales de la carta democrática se veían negados en nombre mismo de la democracia; y el mito de la Revolución, con R mayúscula, había de arruinar, impedir o desviar de su objetivo los cambios de estructura reales o, digamos, las particulares revoluciones (sin R mayúscula) que podían ser necesarias en ciertos momentos de la historia y que, de hecho, serán necesarias en tanto dure la historia humana.

¿Cómo habría de sorprendernos ver a esta filosofía abocarse al totalitarismo y ver al principio de *forzar al pueblo a ser libre* alcanzar su lógica conclusión en el sueño totalitario

de forzarle a obedecer para que el Estado sea libre y omnipotente o para hacer al pueblo feliz a pesar de él, como indicó Dostoievski en su 'Leyenda del Gran Inquisidor'?

Tanto las observaciones que acabamos de hacer cuanto la consideración del estado presente del mundo, nos obligan a cobrar una seria conciencia del problema y a pedir a la filosofía democrática una clara elaboración de la teoría del papel de las minorías de choque proféticas. Esta elaboración, tal como yo la veo, insistiría en los tres puntos siguientes, de acuerdo con la carta democrática: 1° El recurso a la actividad ilegal es en sí mismo *una excepción*, no una regla, y debe siempre seguir siendo excepcional; y no está justificado – como un mal menor – más que cuando una minoría de choque profética se encuentra frente a una situación en la que la ley ha sido ya violada o suspendida, es decir, cuando se halla en presencia de alguna forma de poder tiránico.

2° Siendo tan excepcional como la actividad ilegal, el uso de la fuerza o de medidas duras de coerción puede requerirse en tales circunstancias; mas debe imperar siempre la *justicia*. El recurso al terror que golpea indistintamente al inocente y al culpable, siempre es un crimen. Los inocentes pueden padecer indirectamente ciertas medidas justas de orden público que conciernan al grupo social al que pertenecen; mas nunca hay que castigar, hacer cautivo o matar a un inocente.

3° Es verdad que sólo los hechos, los acontecimientos, pueden manifestar si una minoría de choque profética tenía o no razón de considerarse como la personificación del pueblo, pero el único éxito del que hay que esperar tal prueba es el de *la libre aprobación del pueblo*, en cuanto el pueblo esté en disposición de expresar su voluntad. Esto significa, por una parte, que el uso de la fuerza debe siempre ser tan provisional como excepcional, y la libre consulta al pueblo considerada siempre como cosa urgente, que, en cuanto sea posible, no debe ser diferida; y significa, por otra, que el riesgo corrido por una minoría de choque profética ha de correrse lealmente; que esa minoría se traicionaría al mismo tiempo a sí misma y al pueblo si se aferrase al poder por cualquier medio; y que debe estar dispuesta a perder la partida si el pueblo así lo decide.

Finalmente, ¿cuáles pueden ser las armas del pueblo para protegerse a sí mismo y proteger al cuerpo político, sea contra los falsos servidores del pueblo y las falsas minorías de choque proféticas, sea contra la corrupción de los verdaderos servidores del pueblo y de auténticas minorías de choque proféticas que pasan de la lucha por la libertad a la lucha por la dominación? Nada puede sustituir, a este respecto, a la fuerza del *ethos* común, a la energía interna de las convicciones democráticas y de la moralidad civil del pueblo mismo, a la complacencia que encuentra (o debería encontrar) en una libertad real que asegura su dignidad en su existencia de cada día y en un estándar de vida verdaderamente humano, y a su participación en la vida política a partir de las estructuras de base. Si esas condiciones faltan, está la puerta abierta a la mentira.

Pero existe, en todo caso, un arma a la que el pueblo ha de agarrarse en particular como a la muralla de sus libertades políticas: a saber, la libertad de expresión y de crítica.

Así se ve confirmado por una nueva razón lo que en este capítulo se ha dicho sobre la necesidad vital para una democracia de la libertad de la prensa y de los medios de expresión del pensamiento, incluso al precio de grandes riesgos, menos grandes, ciertamente, que la pérdida de la libertad. Un pueblo libre tiene necesidad de una prensa libre; libre del Estado y libre asimismo de la servidumbre económica y del poder del dinero.

* * *

He dicho que la democracia no puede prescindir del elemento profético y que el pueblo tiene necesidad de profetas. Querría concluir diciendo que ésta es una necesidad muy incómoda; o, mejor, que en una democracia adulta, en una sociedad de hombres libres experta en las virtudes de la libertad y justa en sus estructuras fundamentales, la función profética debería estar integrada en la vida normal y regular del cuerpo político y emanar del pueblo mismo como una inspiración espontánea que se difundiese en el cuerpo político a partir de la espontánea actividad de las personas en sus comunidades locales más humildes y elementales.

Al mismo tiempo, en razón de que a este nivel muy elemental la elección de los dirigentes se efectúa por un proceso natural en que lo principal es la experiencia y recae sobre compañeros personalmente conocidos por todos y que merecen la confianza de todos en los asuntos menores de la comunidad, las personas estarían preparadas, de una manera realmente capaz de despertar la conciencia de las cosas públicas, para elegir a sus gobernantes al nivel del bien común del cuerpo político con un despierto sentido político y como auténticos diputados del pueblo.