

LA DEMOCRACIA MODERNA: EL OCASO DEL GOBIERNO DEL PUEBLO

MODERN DEMOCRACY: THE SCOPE OF THE GOVERNMENT OF THE PEOPLE

Julio Alvear Téllez

PALABRAS CLAVE: Democracia moderna - Racionalismo político - Gobierno del pueblo.

KEYWORDS: Modern democracy - Political rationalism - Government of the people.

Desde la Revolución francesa hasta nuestros días se ha venido imponiendo, primero a Occidente, después al mundo, un régimen político que denominamos “democracia”. Una feliz solución se nos repite hasta el cansancio a los problemas del poder y sus límites, a las cuestiones de participación política, a los anhelos de libertad ciudadana, a las aspiraciones de igualdad, etcétera.

Se trata, sin embargo, de un régimen político que, en la actualidad, parece señalar el fin de una época. Un régimen que a diversos títulos se encuentra en el ocaso.

Para comprender los alcances de esta afirmación es necesario determinar, en primer lugar, qué se entiende por “democracia” y qué se sugiere con el calificativo de “moderna”. Solo así podremos descubrir, subsecuentemente, los problemas y disfuncionalidades que le aquejan, y en qué sentido puede hablarse de un “ocaso”.

Hemos querido innovar con un aporte desde el ángulo de la filosofía política. Para el campo puramente descriptivo de los problemas de la democracia moderna, remitimos a la conocida literatura especializada.

I. QUÉ SE ENTIENDE POR “DEMOCRACIA MODERNA”

Para discernir qué es la “democracia moderna” debemos distinguir entre los dos términos.

En primer lugar, el término ‘democracia’. Por ‘democracia’ hay que entender no solo una *forma de gobierno*, sino un *régimen político*.

Como *forma de gobierno*, la ‘democracia’ es una palabra sin pretensiones ideológicas. Alude a una realidad política bastante clara, que puede darse o no en la historia de las civilizaciones. Hay democracia cuando la población participa en diversos grados en la gestión pública. Puede, intervenir, por ejemplo, de un modo directo respecto de los asuntos que le competen cotidianamente, como los ciudadanos cualificados de la Atenas clásica o los vecinos acreditados de los cabildos indianos. O de un modo indirecto, por representación corporativa y mandato con instrucciones, como en las cortes medievales. Es la democracia que santo Tomás considera como un elemento mediador del *régimen mixto*.

En los tiempos modernos, la democracia como forma de gobierno se ha complicado. Los ciudadanos participan regularmente en la gestión pública, aunque a saltos (cada cuatro años, por ejemplo) y solo de un modo indirecto o por representación. Otorgan, además, un mandato libre, no con instrucciones. Eso significa, que, en la práctica, el representante se desliga, desde el mismo día de la elección, de quienes realmente le han votado, porque teóricamente se supone que representa a la nación toda.

Precisamente aquí se ha contaminado la democracia como *forma de gobierno*. Jean-Jacques Rousseau abominaba de los “intereses particulares”, pues no había manera de acoplarlos a la Voluntad General. Desde entonces, los representantes populares representan, en rigor, a esa Voluntad Abstracta y con mayúscula (que puede encarnarse en “el pueblo”, “la nación”, “la raza”, “el Estado”, etc.), y no a sus electores.

En este tránsito de la democracia como *simple* forma de gobierno (la población participa en la gestión pública concreta) a una forma de gobierno *perturbada por una ideación artificial* (la población participa en una gestión pública hipostasiada por entes abstractos), se nos aparece, por primer vez, lo “moderno”. Nos referimos a la “Modernidad”, comprendida no en un sentido cronológico, sino ideológico o, para ser más preciso, teorético¹.

Este tránsito fatal es casi indiscernible a primera vista en la manualística constitucional. Pero se encuentra claramente planteado en aquellos que idearon la democracia moderna: los ilustrados. Si los leemos con atención

¹ CASTELLANO (2013), pp. 227-253.

(lo que, por cierto, no suele hacerse), encontraremos explicitado el punto. La *Enciclopedia* (1751-1772), por ejemplo, reconoce la existencia de la democracia, en su sentido clásico, como simple forma de gobierno, con sus ventajas y desventajas. Anota al respecto:

“aunque no pienso que la democracia sea la forma más cómoda y estable de gobierno, y aunque estoy persuadido de que es desventajosa para los grandes Estados, la creo, no obstante, una de las formas más antiguas de las naciones que han seguido esta máxima equitativa”².

En su sentido “moderno”, ya ideologizado, donde la noción de pueblo tiene un sentido de revolución, la democracia como forma de gobierno toma otro cariz. Leemos también en la *Enciclopedia*:

“[La democracia es] “una de las formas de gobierno, en la cual el pueblo, como cuerpo único, posee toda la soberanía. Toda República en la que la soberanía reside en las manos del pueblo es una democracia”³.

En textos como el presente, hay que tener cuidado con el anacronismo. “Pueblo”, en esta lectura, no es la población concreta de la Francia cristiana de la época, con sus familias extendidas, sus asociaciones autónomas e independientes, sus villas y ciudades dotadas de privilegios. “Pueblo” no es la “sociedad de sociedades” que los enciclopedistas tenían a la vista. “Pueblo” es la base material de la futura democracia: el conjunto de individuos inculificados, potencialmente iguales y libres (de vínculos asociativos), cuyas voluntades formarán, a partir de “cero”, la Voluntad General, de acuerdo con la fórmula ideada por Jean-Jacques Rousseau⁴.

A partir de este momento genético, no nos encontramos con la democracia como *forma de gobierno*. Tenemos ante nosotros a la democracia como *régimen político*, es decir, como sistema de organización de las instituciones públicas. Evidentemente, la democracia no queda ahí. Subyace al régimen político, una manera de organizar la sociedad, esto es, de someterla, en su conjunto, a un *sistema*. Con lo que se pretende, además, derivar una *forma de vida*.

En consecuencia, cuando hablamos de “democracia”, el término ‘democracia’ ha superado en mucho a la simple forma de gobierno. Es entonces cuando se vuelve “moderna”. Por “democracia moderna” deberemos entender un *régimen político*, un *sistema social* y una *forma de vida*. Connotando

² DIDEROT y D’ALEMBERT (1986), p. 22.

³ *Ibid.*

⁴ Para las diversas acepciones de pueblo, AYUSO (2016), pp. 99-120.

que lo segundo y lo tercero derivan de lo primero. Lo que es típico de este régimen. En él, la fuerza política, en su eje conformador, no viene de abajo, de la población, como pareciera creerse, sino de arriba, del Poder.

La democracia como *régimen político*, y, correlativamente, como *sistema social* y *forma de vida*, es, como se comprenderá, algo bastante difícil de definir en todos sus alcances. Tiene mucho de ideación y de creencia, incluso de utopía (o de distopía, según se le mire). Para efectos de su definición, se suele confundir el artificio ideológico con la realidad existencial. Entre los cultivadores de la democracia moderna, no es nítido el umbral que separa ambos mundos. Aunque se reconoce que la puesta en práctica de la idea democrática a la realidad política y social depende de los tiempos, circunstancias y lugares, así como del nivel de adhesión del pueblo (¡qué paradoja!) a dichas creencias.

Lo que explica el casi infinito catálogo de definiciones que los especialistas formulan sobre la democracia. Y las advertencias que se ven obligados a presentar cuando tratan sobre ella. Por todos, sirvanos de ejemplo Robert Dahl. En una obra dedicada a la democracia sostiene:

“El problema de la terminología es formidable –dice– ya que parece casi imposible encontrar palabras usuales que no arrastren una pesada carga de ambigüedad y de excesiva significación. El lector deberá tener bien presente que, hasta donde me ha sido posible, los términos que utilizo a lo largo de todo el libro se emplean sólo en la acepción indicada en los párrafos precedentes”⁵.

La duplicidad entre el artificio ideológico y la realidad existencial que corresponde a la democracia explica, asimismo, el problema de su devaluación terminológica. Bajo la apariencia de la sobreestimación, la palabra ‘democracia’ se ha convertido en un lugar común del discurso público. Se apela a ella como eslogan, para justificar cualquier cosa. Por su intermedio se puede decir todo, o no decir nada. Philippe Schmitter y Kar Lynn observan:

“Desde hace algún tiempo la palabra democracia ha circulado como una moneda devaluada en el mercado político. Políticos de una amplia gama

⁵ DAHL (1993), p. 19, nota 4. Dentro de la corriente procedimentalista, prefiere hablar de ‘poliarquía’ en vez de democracia, por corresponder mejor a la realidad. Pero incluso para que esa realidad responda al modelo, se requiere de un cúmulo de condiciones no fáciles de cumplir. El autor las cifra en siete: “¿Qué condiciones favorecen significativamente las oportunidades para el debate público y la poliarquía?, digamos (...) siete series de condiciones: secuencias históricas, grado de concentración en el orden socioeconómico, nivel de desarrollo socioeconómico, desigualdades, segmentación subcultural, control extranjero y creencias de los activistas políticos”. *Op. cit.*, p. 39.

de convicciones y prácticas se han esforzado por apropiarse de dicha etiqueta para pegarla a sus acciones. A la inversa, los estudiosos dudan en usarla –sin agregarle adjetivos calificativos– debido a la ambigüedad de lo que ella refiere (...) Pero, para bien o para mal, estamos “amarrados” con la democracia como el reclamo del discurso político contemporáneo”⁶.

Efectivamente, la democracia es un reclamo omnipresente del discurso político contemporáneo. No lo es porque sea una simple *forma de gobierno*. Lo es porque a través de ella se exige que una particular filosofía se transforme en *régimen político*, en *sistema social* y en *forma de vida*. Es en esas circunstancias donde a la democracia se le suma el calificativo de “moderna”. Cuando se inspira, o, más precisamente, se *informa* en dicha *filosofía*, y en esa misma medida.

Una digresión. La democracia como *sistema social* y *forma de vida* recibe distintas nomenclaturas. Una de las más recurrentes es el denominado “*proceso de democratización*”. Con él se significa que la democracia, como autonomía decisoria, ha de inundar todos los espacios sociales, no solo el espacio político. En palabras de Norberto Bobbio,

“la democracia moderna nació como método de legitimación y de control de las decisiones políticas en sentido estricto, o de gobierno propiamente dicho tanto nacional o local, donde el individuo es tomado en consideración en su papel general de ciudadano y no en la multiplicidad de sus papeles específicos”.

Pero la democracia “no ha conseguido ocupar todos los espacios en los que se ejerce un poder que toma decisiones obligatorias para un completo grupo social”. Empero, su desarrollo supone “aumentar los espacios” donde puede ejercerse este derecho “a participar en las decisiones que a cada cual le atañen”⁷. El problema es que el proceso de democratización no tiene, de suyo, límites, por lo que podemos pensar en una transición siempre inacabada hacia la “verdadera” democracia⁸.

⁶ SCHMITTER y LYNN (1991), p. 75.

⁷ BOBBIO (1986), pp. 21-22.

⁸ Así, por ejemplo, en la literatura democrática, es habitual encontrar pasajes como éste: “vivimos objetivamente un tiempo de ‘transición de la democracia’. Transición que no es cosa fácil porque a la vuelta de cada esquina, detrás de cada piedra, están agazapados los enemigos de la democracia. ‘Transición a la democracia’ que todos esperamos se realice sin regresiones (...). Transición que es la aspiración genérica de la sociedad, en la que están ya sus partidos políticos y sus organizaciones”. FLORES (1995), p. 1.

II. RAÍZ FILOSÓFICA DE LA DEMOCRACIA MODERNA: EL RACIONALISMO POLÍTICO

La filosofía racionalista inspira la democracia que denominamos “moderna”. La cosmovisión inspiradora de la Modernidad es el racionalismo. La democracia moderna, por tanto, es hija del racionalismo político, un subproducto de él.

¿Y qué es el racionalismo? El filósofo español Rafael Gambra es quien lo ha definido con mayor exactitud, desde el ángulo teológico y metafísico. Pues es desde dicho ángulo donde primariamente ha de ubicarse la negación racionalista y sus proyectos subsecuentes de construcción política y social.

“La filosofía moderna obedeciendo secretamente a ese impulso hostil al teocentrismo, pretendió trasladar la condición de ser necesario desde Dios al mundo en que vivimos. No es que adjudicase la necesidad a cada una de las cosas reales existentes, lo que pugna con la experiencia, pero sí al mundo universo como realidad (...). Según la concepción racionalista, la contingencia no es algo real, sino un defecto de nuestra capacidad de conocer (...). La realidad no es una cosa contingente que recibió la existencia y necesita de un ser necesario como causa, sino que, en su ser total, es un ser necesario, algo que descansa en sí mismo y se explica por sí”⁹.

En consecuencia, el racionalismo, antes que una propuesta epistemológica, es una concepción metafísica, derivada de una postura teológica. El mundo y la naturaleza están mal hechos; lo que para los griegos era el *cosmos* y para los cristianos el *orden de la creación*, es, para el racionalismo, un error. El orden del ser, la naturaleza y la vida social son demasiado complejos para ser conocidos sin residuo (y, por tanto, enteramente controlados); la contingencia los hace impredecibles en múltiples circunstancias, y, en cuanto tales, no se puede contar con ellos para efectos de planificar un mundo mejor.

De esta concepción surgen, como consecuencia, las dos tendencias generales del racionalismo. Primero, la tendencia a reducir el orden del ser de lo complejo a lo simple, de lo superior a lo inferior, en un esfuerzo por materializar y matematizar todas las cosas a fin de medirlas y usarlas en planificaciones uniformadoras.

La segunda tendencia es el “progresismo”: la idea de que existe un progreso incondicionado en el quehacer del hombre porque la razón, desligada de toda instancia que le trascienda, tiende, por sí misma, hacia la omnicomprensión y dominio del mundo. La Modernidad considera la historia como

⁹ GAMBRA (1999), pp. 152-153.

un ascenso geométrico hacia el conocimiento perfecto y el dominio completo de las personas, las cosas y los acontecimientos. Lo no penetrable por la razón científico-técnica se le vuelve incomprensible, y debe ser eliminado. De ahí la tendencia a no respetar, en el orden vegetal y biológico, los ciclos de la naturaleza, y a prescindir del orden natural, de las peculiaridades individuales y de las contingencias históricas en el ámbito de las ciencias sociales y de las concepciones políticas.

Hemos dicho que la democracia en cuanto “moderna” es hija del racionalismo político. Se pliega, por tanto, a todos sus errores, a todas sus miopías, que parten por no reconocer la condición humana de la persona.

El racionalismo político no mira a la persona individual, existencial, ni a la realidad histórica que concreta sus tendencias naturales asociativas. Son datos demasiados contingentes y no controlables. La persona individual, diferenciada, vinculada, no es su hechura. Es más, es un dato previo que no tiene por qué existir, que no le sirve para efectos del progreso futuro, pues el racionalismo político lo que pretende es crear la sociedad y el régimen político en todas sus dimensiones a través de una planificación omnicompreensiva.

Esa planificación ha recibido distintos nombres en los dos últimos siglos, según la concepción política que rija los ensueños racionalistas (el liberalismo y el socialismo, son las más persistentes). En los tiempos ilustrados se le dio a esa planificación un nombre sugerente, algo engañoso: el *pacto social*.

Ya que la sociedad no puede ser fruto de la naturaleza humana ni de la realización histórica, hay que partir de “cero”, de elementos puramente “racionales”. La base de la sociedad “racional” es, entonces, el individuo. No la persona concreta, de carne y hueso, entrañablemente vinculada y asociada, sino el individuo abstracto, incualificado, igual (carente de singularidad diferenciada) y libre (sin vínculos). Sobre esa entidad inexistente, anónima –los *homines novi* del racionalismo–, se construye la sociedad nueva.

Esta sociedad nueva es una creación de la razón pura, desligada, traída al mundo de los hechos por un acto casi mágico de la voluntad (el *pacto social*). Los racionalistas del siglo XVIII le denominaron *pactum unionis*, y se lo imaginaron, a modo de una escena teatral, en dos actos: el *pactum societatis* (del que surge la sociedad) y el *pactum subjectionis* (del que emerge el poder político). La sociedad política, en consecuencia, es un artificio, una construcción de la voluntad individualista (liberalismo) o colectiva (socialismo). En ambos casos, se desprecia cualquier dato real previo, de acuerdo con el paradigma de la Revolución francesa: solo se deben tomar en cuenta los individuos abstractos, incualificados, inexistenciales.

Como el racionalismo político es antinatural –no tenemos tiempo de desarrollar aquí este punto, a diversos títulos tan obvio– las cosas no le sa-

len como planifica. La sociedad democrática de hombres libres e iguales, transparente, que se autogobierna, que ha limitado el poder y que produce felicidad social como quien secreta una flor, está lejos de ser una realidad. De ahí, una vez más, los problemas para definir en todos sus alcances la democracia moderna. ¿Vamos a definirla como ideación filosófica (el “ideal democrático”) o como realidad (el ideal plasmado en las instituciones y hechos sociales)?

Para efectos de la conceptualización de la democracia moderna, unos apuntan preferentemente al ideal democrático (que a fuer de utópico es susceptible a su vez de incontroladas modificaciones); otros se inclinan por describir la realidad (a veces bastante cruda) de su realización.

III. LA RAÍZ DE LA CRISIS

La disparidad entre el mundo democrático ideal y el real es notada por todos los especialistas, desde muy diversos enfoques (jurídicos, sociológicos, científico-políticos, etc).

“El problema central emana de una manifiesta sensación contemporánea de discrepancia entre la idea y la práctica. Con más precisión: comprende la percepción de un vacío entre el exaltado cuadro de la democracia que hemos heredado (...), por una parte, y la realidad de la democracia tal como la vemos en la actualidad por otra”¹⁰.

Uno de los puntos más delicados es el de la efectiva participación popular. Si la democracia moderna se autodefine como el gobierno del pueblo, ¿cómo es posible que el gobierno resulte, orillando toda pretensión teórica, alejado del pueblo? Al respecto, más que respuestas, son nuevas interrogantes las que se abren. Constata David Held:

“¿Pueden reconciliarse las exigencias de una vida pública democrática (debate abierto, acceso a los centros de poder, participación general, etcétera) con aquellas instituciones del Estado (desde el ejecutivo hasta las ramas de la administración) que florecen en el secreto y control de los medios de coerción, desarrollando su propio ímpetu e intereses, convirtiéndose, en palabras de Weber, en jaulas de ‘acero’, insensibles a las demandas del demos?”¹¹.

¹⁰ CHAMBERS y SALISBURY (1967), p. 3.

¹¹ HELD (1992), p. 341.

Cuando esa disparidad es grotesca se habla de “crisis”. Es lo que hace Norberto Bobbio cuando se refiere a las “promesas incumplidas” de la democracia moderna. Para nuestros efectos, citar a este autor resulta bastante funcional. El filósofo italiano reconoció, en su ortodoxia más pura, la génesis racionalista de la democracia moderna. Y, sin embargo, hubo de reconocer la dramática disparidad entre el ideal filosófico, que él sigue y defiende, y lo que ha resultado en la realidad política y social. Algo parecido a un pejesapo.

“La democracia nació de una concepción individualista de la sociedad, es decir, de una concepción por la cual la sociedad, toda forma de sociedad, especialmente la sociedad política, es un producto artificial de la voluntad de los individuos (...). La doctrina democrática había ideado un Estado sin cuerpos intermedios (...), una sociedad política en la que entre el pueblo soberano, compuesto por muchos individuos (un voto por cabeza) y sus representantes, no existiesen las sociedades particulares (...). Lo que ha sucedido en los Estados democráticos es exactamente lo opuesto: los grupos se han vuelto cada vez más los sujetos políticamente pertinentes, y cada vez menos los individuos (...) El modelo ideal de la sociedad democrática era el de una sociedad centrípeta. La realidad que tenemos ante nosotros es la de una realidad centrífuga”¹².

El ideal racionalista –monstruoso– de la sociedad centrípeta no funcionó, en la opinión de Norberto Bobbio. Es decir, en la sociedad afloraron los cuerpos intermedios, a pesar de los proyectos de uniformización de la democracia moderna. Esto representa, pese a lo que diga el autor, una victoria del orden natural –que es asociativo– por sobre los ensayos uniformadores del racionalismo político. Hay que recordar que en la Francia posrevolucionaria, la Ley Le Chapelier fue abrogada recién el año 1897.

Sin embargo, todo esto es, en cierto modo, una victoria pírrica. El Estado moderno –organizador de la democracia– es un Poder que se opone, por su propia entidad, a la constitución de familias y cuerpos asociativos vigorosos e independientes. Los cuerpos asociativos que han crecido y se han fortificado a la sombra de la democracia moderna son los más artificiales, los más vinculados, de *iure* o de *facto*, al sistema. Nos referimos a los partidos políticos, los grandes medios de comunicación de masas y los grupos económicos. De ahí la democracia transformada en partitocracia, rendida ante la propaganda mediática, regida por la “aristocracia” del dinero.

De cualquier manera, la democracia moderna se viste como democracia representativa. Pero en este punto, también es problemática.

¹² BOBBIO (1986), pp. 17-18.

“La democracia moderna, nacida como democracia representativa, en contraposición a la democracia de los antiguos, debería haber sido caracterizada por la representación política, es decir, por una forma de representación en la que el representante, al haber sido llamado a velar por los intereses de la nación, no pueda ser sometido a un mandato obligatorio (...). Jamás una norma constitucional ha sido tan violada como la prohibición del mandato imperativo; jamás un principio ha sido tan menospreciado como el de la representación política (...) (Avanzamos hacia) la sociedad neocorporativa como una forma de solución de los conflictos sociales que utiliza un procedimiento, el del acuerdo entre las grandes organizaciones, que no tiene nada que ver con la representación política y que, en cambio, es una típica expresión de la representación de intereses”¹³.

Norberto Bobbio formula esta promesa incumplida de la democracia moderna, condicionado por los supuestos filosóficos de esta. Pero, de verdad, estos supuestos resultan bastante gratuitos. La representación política no equivale, como quiso la Revolución francesa y los regímenes que le han sucedido, a representación de los intereses de la “nación”. Primero, porque el concepto político clave no es el de “representación”, sino el de “buen gobierno”. Segundo, porque no existe la “nación” abstracta, como totalidad obtenida de la suma de voluntades individuales que se proyecta a futuro. Una nación es siempre una realidad concreta, prolongación de un pasado comúnmente compartido. No se forma por actos de voluntad de individuos incualificados, sino por tradiciones, costumbres y vivencias compartidas a lo largo del tiempo, capaces de moldear un modo de ser común. Se refleja no solo en los individuos, sino en todos los cuerpos asociativos.

Representación política “nacional” equivale, entonces, a lo inverso: a representación de los distintos brazos, países, provincias, pueblos y asociaciones que conforman una nación. Es una representación fundada en la concreción, no en la abstracción separada de la realidad.

Representación política es representación ante el buen gobierno, para que este conozca las necesidades de la población en toda su variedad. La representación política sirve, no tanto a “intereses” (término rebotante de utilitarismo individualista), sino a “necesidades”. Y, más allá de estas, la representación es un canal de expresión de algo desconocido por la democracia moderna, pero bien conocido por los regímenes políticos anteriores: las virtudes políticas, particularmente la fidelidad y la devoción por quien o quienes encarnan el servicio al bien común, en un entorno más o menos sagrado.

¹³ BOBBIO (1986), pp. 19-20.

Con todo, hay un residuo de verosimilitud en lo que sostiene Norberto Bobbio. La realidad de la democracia moderna no es la del gobierno del pueblo, sino la de los grupos de interés que controlan su estructura gubernativa y administrativa mediante el poder del Estado, el poder mediático y el poder financiero. Esos grupos sí son de “interés” y en los días de hoy pueden constituirlos minorías fuertemente ideologizadas, con pretensiones de imponerse sobre el resto de la población.

En este sentido, la increencia respecto de la democracia moderna como gestora apropiada para resolver los problemas políticos parece ser mucho más fuerte –fuera de los círculos académicos, por cierto– que lo que reconoce Norberto Bobbio.

*“Nos hallamos, dice Sheldon Wolin, en una época en que el individuo busca de modo creciente sus satisfacciones políticas fuera del ámbito tradicional de la actividad política”*¹⁴.

Hay otras promesas incumplidas de la democracia moderna que es imprescindible destacar. Primero, la persistencia de las oligarquías. La democracia no cumplió su promesa de derrotar el poder oligárquico, porque se ha de reconocer, forzosamente, que las oligarquías de poder son inherentes a todo gobierno. Con lo cual la democracia transmuta su significado: pasa a ser un sistema de gobierno en el que sus élites de poder compiten por captar el voto electoral. En segundo lugar, la democracia moderna no ha logrado la eliminación del poder invisible, del “doble estado” (técnicas panópticas, masonería, mafias, servicios secretos no controlados, etc.), lo que haría más necesario que nunca el control público del poder¹⁵.

Conviene observar que para la democracia moderna el “control del poder” es esencial, o, mejor diremos, lo único esencial. El poder se asimila a un mecanismo que debe funcionar, y, como tal, ha de ser controlado, como el acelerador de un vehículo. El poder se concibe a modo racionalista: como una fuerza en estado puro, a la que se dota jurídicamente (esto es, extrínsecamente) de un objetivo, que en hipótesis, puede ser cualquiera, mientras lo

¹⁴ WOLIN (1973), p. 378. En Estados Unidos se han realizado estudios sobre la percepción que los ciudadanos tienen de la democracia. Hay cuatro grupos. El “republicanismo conforme” que considera la democracia como el mejor régimen político y el más óptimo estilo de vida; el “conservadurismo diferencial”, para quien la democracia es indiferente, pues el egoísmo caracteriza a la política, independiente del régimen; el “populismo desafecto” que sostiene que el Poder está controlado por las oligarquías empresariales y financieras, de tal modo que la igualdad democrática es una quimera; y el “liberalismo privado”, que sostiene que la democracia es un disvalor. DRYZEK y BEREJIKIAN (1993), pp. 48-60; GOODIN (2003), pp. 147-150; KORSTANJE (2007), p. 54.

¹⁵ BOBBIO (1986), pp. 20-21, 22-24.

recoja una ley positiva. En la concepción clásica, en cambio, es inadmisibles el poder –la *potestas*– sin una finalidad que le sea inherente, y que tenga relación con el bien común. Además, el poder presupone el influjo de la *auctoritas*, de acuerdo con la conocida distinción de Álvaro D’Ors¹⁶.

En tercer lugar, la democracia moderna no fomenta lo que se suponía, serían sus propias virtudes, las del *activae civitatis*. En su lugar, emerge la apatía política, disminuye el voto de opinión, acrece el voto de intercambio y el voto de clientela¹⁷.

En cuarto lugar, el “proyecto democrático” fue pensado para una sociedad mucho menos compleja que la presente. El desarrollo de la sociedad industrial requiere de capacidad técnica para gestionar la economía de mercado y la revolución tecnológica. ¿Consecuencia?

“Los problemas técnicos necesitan de expertos, de un conjunto cada vez más grande de personal especializado. Pero si el protagonista de la sociedad industrial y de la administración pública es el experto, entonces quien lleva el papel principal en dicha sociedad no puede ser el ciudadano común y corriente. La democracia se basa en la hipótesis de que todos puedan tomar decisiones sobre todo; por el contrario, la tecnocracia pretende que los que tomen las decisiones sean los pocos que entienden sobre tal asunto”¹⁸.

El gobierno del pueblo corre el riesgo de ser reemplazado por el gobierno de los técnicos.

En quinto lugar, la democracia moderna se enfrenta al crecimiento continuo del aparato burocrático. Se trata de la estructura misma de la administración del Estado, con

“su poder ordenado jerárquicamente, del vértice a la base, y, en consecuencia, diametralmente opuesta al sistema de poder democrático (...) En la sociedad democrática el poder fluye de la base al vértice; en una sociedad burocrática, por el contrario, se mueve del vértice a la base”¹⁹.

Sin embargo, democracia y burocracia administrativa se pueden unir, a juicio del autor, para satisfacer demandas democráticas. Es lo que sucede con el Estado benefactor y la satisfacción de los derechos sociales.

El problema es que el Estado benefactor no solo satisface demandas, sino que forma ciudadanos dependientes, dejándolos en una situación próxi-

¹⁶ D’ORS (1979), pp. 111-122.

¹⁷ BOBBIO (1986), pp. 24-26.

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 26-27.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 27.

ma a la imaginada por Alexis de Tocqueville en su célebre pasaje sobre el poder democrático inmenso y tutelar.

El Estado, en todo caso, no es un buen compañero para la democracia. Frente a su estructura de poder inmenso, es una ilusión hablar de genuina autonomía en los espacios que él ocupa. Y como tiende a ocuparlos todos, porque de él se espera que satisfaga el conjunto de las demandas ciudadanas, la dificultad se vuelve imposible de resolver. Por la expectativa de satisfacción, tenemos, al final, como resultado, la ocupación. A esa expectativa de confianza ilimitada en el Estado, Alan Wolfe le llama la “reificación”:

“En general los defensores del orden público atribuyen más y más poder al Estado confiando en que puede producir una alquimia que apagará mágicamente todas las tensiones, y que producirá una utopía dentro de la estructura de clases existente (...) El Estado ya no se acepta como lo que es, sino como un fenómeno dotado de poderes extrahumanos (...) A este proceso por medio del cual se atribuye al Estado una variedad de poderes míticos, lo llamaré la reificación del Estado”²⁰.

Llegamos así al final de nuestro periplo. La democracia moderna es un régimen que ha proyectado en el ámbito político una filosofía peculiar, el racionalismo, que condensa todas las pretensiones del hombre moderno dirigidas a ser un “demiurgo”, creador de su propia entidad, de la sociedad, del gobierno y de su vida. Como si su razón pudiera funcionar en estado puro, sin vinculaciones inteligibles con la realidad previa, que hay que saber comprender y respetar. Como si su voluntad pudiese re-crear un mundo que no tiene forma previa, con la sola fuerza de sus proyectos de ingeniería política y social.

Tras esta filosofía no late el gobierno del pueblo, sino la creencia absurda de que el hombre es un pequeño dios. Las consecuencias de esta actitud –metafísica, antes que política y moral– la revisamos a continuación.

IV. DE LA “CRISIS” AL “OCASO” DEL GOBIERNO DEL PUEBLO

La Gran Revolución de 1789 supuso la irrupción violenta del racionalismo en la vida política y social de los hombres. Previo a dicho evento, el racionalismo político era cosa de élites ilustradas. Después de él, comienza a comandar,

²⁰ WOLFE (1980), p. 304. Norberto Bobbio también reconoce el problema cuando habla de la relativa “ingobernabilidad” de la democracia moderna, en virtud de la ruptura entre el mecanismo de recepción de las demandas ciudadanas y el de emisión de las decisiones, mucho más lento que el primero, que avanza a un ritmo acelerado. BOBBIO (1986), p. 28.

cada vez con más fuerza, bajo la forma de la democracia moderna, el destino colectivo de las sociedades, rumbo a una penosa deshumanización.

Sobre la democracia moderna, así considerada, el filósofo español Rafael Gambra realizó detenidos análisis a lo largo de su obra. Es, en nuestra opinión, quien mejor ha tratado el punto desde el ángulo del racionalismo. La democracia moderna es vista como un “antimetafísica” política, desde donde se derivan, como de una raíz, todos sus problemas. De ahí la importancia de exponer sus tesis esenciales, en una interpretación amplia de su pensamiento.

Dichas tesis pueden exponerse del siguiente modo:

1. La Revolución francesa tuvo su origen en la mentalidad racionalista y antropocentrista de la Modernidad. Aunque, históricamente, es improbable que hubiera llegado a puerto sin las condicionantes inherentes al Antiguo Régimen, su causa próxima se encuentra en la doctrina de los ilustrados que canalizaron dicha mentalidad, en la filosofía de la historia de Jean-Jacques Rousseau, que exigía su traslado a los hechos, y en la organización revolucionaria que la hizo posible con hombres, estrategias y armas. El símbolo de todo ello se encuentra en el culto a la diosa Razón en la Catedral de Nuestra Señora de París y la puesta en práctica, mediante un baño de sangre, de los lemas “rationales” de la Libertad, Igualdad y Fraternidad. Se partió por el primero, porque se suponía que los otros dos serían la consecuencia necesaria de la obra igualadora de la Revolución²¹.

La Revolución fue algo así como la conjunción de cuatro espíritus. Con el espíritu ilustrado esperaba, en la Constituyente, el nacimiento de la nueva era, la de la sociedad racional, donde el Pueblo escogería su propio destino. Con el espíritu de Jean-Jacques Rousseau, restauraría la inocencia perdida (el hombre en estado de naturaleza a-social), destruyendo violentamente el antiguo orden. Con la Convención se empeñaría, liderada por Maximilien Robespierre, en utopías “rationales” seudorreligiosas; y, luego, con Georges-Jacques Danton, en dictaduras totalitarias.

El resultado fue una destrucción que superó probablemente la intención de sus distintos autores, y donde la demolición fue mucho más relevante que la parte constructiva, que, circunstancial y provisional, quedó a la espera de que alguien “planificara” con menos improvisación la sociedad nueva. Por eso, resulta necio, como ya observaba Auguste Comte, imaginar la Revolución francesa como la decisión libre y ra-

²¹ GAMBRA (1987), p. 763.

cional de un pueblo. Y a la democracia moderna, en su cuna, como un flujo pacífico y acompasado de la libertad racional.

2. Hay una coincidencia genética entre el culto a la Razón y las exigencias de la sociedad democrática, plasmadas por los ilustrados y Jean-Jacques Rousseau. El poder democrático no se asienta en orígenes ni carismas superiores, sino que se establece por convención, de la que nace la Constitución, plano racionalista de la sociedad futura. Los hombres no serán gobernados por los “dioses” ni por normatividades venidas desde lo alto. Con el poder democrático, se inicia la supuesta era del autogobierno, en el sentido de inmanencia absoluta: el gobierno y la estructura social se origina única y totalmente en la Voluntad General.

Los efectos de esta nueva ideación político-social han sido universales:

“Han transcurrido casi doscientos años desde aquella apoteosis de la Razón. Expandidas a todo el mundo las ideas de la Revolución por los ejércitos napoleónicos, parece haberse establecido universalmente el régimen político ideado en las Convención: laicismo de Estado, Constitución emanada de la voluntad popular, sufragio universal, igualdad ciudadana. Las diferencias religiosas e históricas que determinaron una pluralidad de naciones, y la identidad de cada una, han dejado de ser relevantes ante la universalidad de ese esquema político democrático-racional. Incluso las regionalidades o ‘autonomías’ que surgen se acomodan políticamente a ese mismo esquema”²².

El poder democrático ha tenido sucesivas conformaciones ideológicas. La primera, la del pacto social, resultó bastante ingenua. La sociedad sería un mecanismo asociativo, que se crea mediante acuerdo de todos los individuos racionales, que plasman sus bases en textos (constituciones), cuyo objeto es delinear la mejor estructura de convivencia para superar los males políticos y sociales. Como este “deber ser”, con frecuencia, no responde a los hechos, queda, al final, perviviendo con un puro sentido normativo.

Surge, entonces, el positivismo organicista, que considera materialmente a la sociedad como un organismo superior, una realidad vital autónoma, independiente de las personas que la conforman, con su propia legalidad físico-social. Las leyes racionales y necesarias no se encuentran en el pacto social, que es algo exterior, sino en la sociedad misma, que es algo interno. El descubrimiento de esas leyes llevará a la humanidad a descubrir la fórmula de la correcta convivencia,

²² GAMBRA (1987), p. 764.

previendo, por adelantado, todos los problemas sociales. Tarea, como se comprende, ilusoria y utópica.

De la lógica prolongación de este sistema, nace la concepción liberal democrática, la tercera de las concepciones. La sociedad, como organismo superior, representa la soberanía popular, suma empírica de todas las voluntades racionales e individuales. Como la sociedad liberal se haya gobernada –se supone– por la razón (¿qué más racional que la asociación de hombres “libres” e “iguales?”), se convierte en la instancia superior y unificadora de todo el orden político y social, por sobre todo individuo o grupo humano infrasoberano. Como el Estado moderno encarna la soberanía popular, tiene patente de curso para intervenir en el nombre de la libertad, sin límites prácticos, en los más amplios sectores de la vida social.

Emerge de aquí la cuarta y última concepción, la “idealista”. De ella surgen los nacionalismos y los socialismos. Esta concepción idealiza el poder público, sea que se encarne en el Estado, la Sociedad, o la Nación. Él es el principio informador –sea espíritu, voluntad o fuerza– que “vale por sí mismo y explica las formas inferiores del espíritu y de la vida que no serán más que sus expresiones históricas”. El Poder democrático reviste un carácter absoluto de protorealidad, para realizar las metas racionales de la Revolución²³.

El tránsito del Estado liberal al Estado totalitario –nazi o comunista– ha sido, desde esta lógica, un paso necesario. Si el racionalismo tuviera un sentimiento, si fuera afectado por una pasión, tal sería la del asesinato. En su etapa totalitaria, el asesinato racional, el asesinato como elemento de planificación, le es esencial, al punto que las víctimas son escorias del proceso²⁴.

En todo este proceso de construcción del Poder democrático, el “*primum cognitum*” sociológico es el sujeto abstracto, imaginado “libre” de todas las ataduras previas, naturales e históricas. Ese sujeto, en el momento liberal, es el individuo puro y aislado; en el momento colectivo, se convierte en una red de relaciones ficticias. En ambos casos, se despoja a la persona y a la sociedad de sus cualidades humanas. En los tiempos posmodernos, el ciudadano se da cuenta del artificio de ambos regímenes, pero reacciona en un sentido destructivo. Vuelve a lo concreto, pero sorteando las esencias, y disolviendo a la persona en un haz de estados y fenómenos, cada vez más atomizados y fugitivos.

²³ Las cuatro concepciones en GAMBRA (1972a), p. 3.

²⁴ GAMBRA (1958a), p. 121.

3. El racionalismo político al hacer de la democracia moderna la solución “perfecta” y “organizada” de la convivencia humana, crea el problema social, como algo inherente al régimen político.

El hombre no puede resolver sus problemas de convivencia –materiales y espirituales– de un modo perfecto y definitivo, porque la imperfección, y consiguientemente, el dolor, son insuperables. De ahí la pobreza y la desigualdad, siempre reales, que acompañan en distinta medida cualquier orden social. Son males que tienen su origen en antecedentes ontológicos, y que muchas veces, no son propiamente males, pues sirven de ocasión a bienes morales. No considerar, en obsequio a una sociedad racional, estas distinciones, es una insensatez²⁵.

4. Hay una incompatibilidad profunda entre la Gran Revolución de 1789 y la Civilización cristiana. No solo por los ataques confesos a la vigencia social y política de la fe de Cristo, sino en razón de la misma configuración de la sociedad democrática que de ella nació.

La sociedad cristiana, con sus libertades concretas y sus bases corporativas e históricas, era, para el racionalismo fuente de opresión vinculadora. Los ideales de *libertad*, *igualdad* y *fraternidad* no deben ser interpretados en un sentido a-histórico, sino dentro de estos esquemas revolucionarios. La *libertad* está pensada para desvincular al ser humano de sus asociaciones históricas y naturales. La *igualdad* para mantener al hombre en el individualismo gregario, dominado por el Estado uniformador. La *fraternidad* es la situación social que resulta de lo precedente. Se trata, entonces, de ideales “antinaturales”, porque perturban el normal desenvolvimiento de la sociedad humana²⁶.

La Revolución dirigió sus ataques particularmente contra la familia extendida y la Iglesia católica, por una razón estratégica: el hombre nuevo de la sociedad racional necesitaba ser educado de acuerdo con los moldes democráticos y artificiales. La educación familiar y religiosa es completamente extraña a dichos moldes: atienden a la persona, no al “ciudadano” libre e igual. Para este “ciudadano” los vínculos familiares y religiosos –los más fuertes e “irracionales”– no tiene sentido, pues no se ajustan a una sociedad contractual y acreedora, como la que pretende la democracia moderna.

El ataque a la familia hasta su virtual estrangulamiento, puede seguirse fácilmente desde el ángulo del derecho, sea en el paradigma de la Revolución francesa, hasta el *Código Napoleónico*, sea en lo ocu-

²⁵ Interpretamos dos preciosos textos: GAMBRA (1954), pp. 219-220 y GAMBRA (1952), pp. 33-37.

²⁶ GAMBRA (1970), pp. 291-292; GAMBRA (1958a), pp. 201-202.

rrido en los dos últimos siglos en Occidente. El derrotero parte del matrimonio monógamo e indisoluble, base de una familia extendida y vinculada a la propiedad común, hasta llegar a la actual liberación sexual y a la tutela estatal de la patria potestad que, en rigor, hace innecesaria la familia²⁷.

5. La democracia moderna puede ser juzgada, después de dos siglos, en un sentido opuesto al que pretendió el racionalismo. La humanidad no alcanzó las más altas cotas de racionalidad en el gobierno de los pueblos, sino un estado de simulación y mitificación:

a) El régimen “racional” no eliminó los factores infrarracionales. En los sistemas democráticos, la generación de los gobernantes se funda en el sufragio universal, individual, inorgánico e igualitario. Pero ese sistema funciona apelando continuamente a artificios técnicamente diseñados para influir en las capas profundas de la emotividad. Se ha transitado desde una democracia de ideas a una democracia del marketing, de la imagen y del espectáculo. La “voluntad general”, cúmulo de las individualidades racionales, ha evolucionado hacia un “reflejo condicionado general”²⁸.

b) La democracia inaugura la era de los regímenes políticos y los gobiernos insolidarios entre sí.

La “racionalidad liberada” no fomentó la previsibilidad política, la continuidad gubernativa, ni la armonización social, como se había prometido. Y puestos a comparar, esas dotes se realizaron bastante mejor en los regímenes políticos anteriores a la democracia moderna. En parte, porque cada gobierno democrático tiene sentido de revolución y pretende el “cambio”. En parte, porque los gobiernos democráticos no coronan, como los anteriores, una sociedad de sociedades, con estructura y vida propia.

La democracia moderna pretende, por su propio dinamismo, estructurar toda la sociedad desde fuera, someténdola a la planificación igualitaria. En este cuadro, los cuerpos asociativos intermedios –los que componen la sociedad de sociedades– tienden a ser tratados como elementos del “irracional histórico”, como “poderes fácticos”, que se interponen entre la voluntad del individuo y la voluntad del Estado. Son poderes sociales no ideados por teóricos de gabinete ni establecidos

²⁷ GAMBRA (1995), pp. 932-934.

²⁸ Rafael Gamba refiere a la conjunción de cuatro factores: la imagen del candidato, el eslogan breve e incisivo para crear una imagen mental sugestiva, una musiquilla pegadiza que acompañe a ambos, dinero suficiente para una campaña masiva y saturadora de estos tres elementos. Estos factores llegan al extremo de propiciar “la pereza mental, el sexo, incluso la búsqueda del reflejo o del síndrome”. GAMBRA (1987), p. 765.

por la razón pura a partir de una Constitución. Pocas constituciones tienen la humildad –y el sentido de realidad– de reconocer estos cuerpos intermedios en todo su vigor, autonomía y vida propia.

El régimen político del racionalismo ha resultado en improvisación y, muchas veces, en anarquía, al menos en cuando al real destino de los pueblos. Desde este enfoque, la historia de la democracia moderna adopta una significación más bien destructiva que constructiva: la de “una guerra latente o abierta contra la influencia y la existencia misma” de la asociatividad humana²⁹.

6. La democracia moderna ha demolido, cuanto ha podido, la genuina sociedad humana, ocasionando una serie de problemas nuevos, que los hombres de los siglos XIX y XX han tenido que afrontar.

Hay una razón de principio: la razón desvinculada de la experiencia histórica es directriz inadecuada para la gobernación de los pueblos. Como la sociedad que creó la Modernidad dejó de ser producto de la historia y de las relaciones reales para convertirse en una estructura de tesis apriorísticamente organizadas, la naturaleza y la historia tuvieron que volver por lo suyo ante los desajustes inhumanos creados por la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad.

- a) La Revolución no sedujo por la libertad (existencialmente vivida), sino por la “Igualdad”. En esta línea, el régimen racional ha asfixiado la genuina libertad política y social, por medio de la destrucción de sus cimientos asociativos e históricos, que es el mundo de las cosas y de las relaciones reales, y la religación del hombre con el orden sobrenatural.

No fueron las libertades, sino la libertad masificada, lo que impulsó la Revolución francesa. Esta es la única libertad que el hombre contemporáneo comprende. Una libertad tecnológicamente organizada y controlada; una libertad extrínseca, que mide su éxito por criterios de eficacia o rentabilidad. Una libertad que empobrece la personalidad humana, porque festeja la desaparición de vínculos y deberes, carece de “principios” y de un “sobre-ti”, y no le queda más que trivializar las pulsiones vitales (conservación y placer), para reconocerse en ellos. Una libertad infrahumana, pues ha perdido el bien más precioso: el darse a los otros y a las instituciones que representan el sentido más profundo de la vida humana, a través del compromiso cordial con los vínculos naturales y sociales³⁰.

²⁹ GAMBRA (1987), pp. 765-766.

³⁰ GAMBRA (1970), pp. 291 y 293-295; GAMBRA (1968), p. 175.

- b) La “Libertad” revolucionaria creó el pauperismo social: la sociedad desarraigada, sin ambientes ni instituciones solidarias, sin medios comunitarios que completasen y defendiesen al hombre. En el siglo XIX la sociedad europea fue perdiendo su estructura y autonomía, mientras se expandía la proletarización y la lucha de clases. La labor desvinculadora del liberalismo fue fatal para la propiedad familiar, la vida agrícola, los lazos comunales y las formas cooperativas, alterando profundamente el sentido de lo que hoy conocemos como economía. Como contrapartida a la “Libertad” revolucionaria, nació el ideal de “justicia social”, designación que vuelve a apelar a la naturaleza y a la historia, pero que es continuamente tergiversado por el socialismo³¹.
- c) Los males de la “Libertad” revolucionaria, fueron afrontados, torpemente, con la “Igualdad” revolucionaria. La democracia moderna optó por el Estado centralista y uniformista para hacerse cargo de las funciones que otrora realizaba la sociedad misma, y que el liberalismo había disgregado. El Estado se erige, entonces, en el gran poder tutelar, en el reglamentador minucioso de las relaciones sociales. Se entra en las diversas formas de socialismo estatal. Liberalismo y socialismo suman una misma empresa destructora.

Más allá de las exigencias teóricas del marxismo o de la socialdemocracia, en la realidad existencial de los pueblos de hoy, el socialismo se presenta bajo formas prácticas, en las “legiones de funcionarios y toneladas de reglamentos que sostienen una colosal organización babélica”. La sociedad no ha quedado solo en estado de desmembración individualista, sino que se ha agregado otro mal: la intervención foránea, permanente, y estratégicamente niveladora del Leviatán.

El resultado de la “Igualdad” revolucionaria ha sido la inadaptación ambiental y la inestabilidad social. Pero, una vez más, la naturaleza y la historia se hacen presentes mediante la necesidad de adaptación social y de estabilidad. El problema es que la democracia moderna, ya en su veta distópica, también pretende hacerse cargo de estos problemas, que ella misma ha creado. Ahora sueña con la adaptación a través de procedimientos técnico-genéticos (las aptitudes y gustos individuales son “prejuicios”) y la organización de diversiones sensuales, extintora de los impulsos trascendentes. Asimismo, espera estabilidad mediante la vinculación técnica de “infrahombres” en el seno de una planificación universal³².

³¹ GAMBRA (1963), pp. 82-83

³² GAMBRA (1958a), pp. 204-206, con referencia a Huxley.

- d) La libertad moderna es una libertad fuertemente condicionada desde el punto de vista psicosocial. Rafael Gambra resalta el papel de las técnicas de información, de la manipulación de la imagen y el poder de la propaganda explícita o encubierta para socializar al hombre moderno. Surge desde este horizonte la veta totalitaria de la democracia. El hombre que desde su interior crea su mundo circundante, siempre lo hizo de la mano de la familia, los cuerpos intermedios, las instituciones y las costumbres. Como ayuda, marco arraigado de sentido y de prolongación. En la democracia moderna, en cambio, es el Poder quien impone, desde el exterior, ese mundo, mediante el régimen de opinión, asentado en la información y la propaganda³³.
7. La Revolución francesa consolidó un nuevo poder político: el Estado, como artificio moderno dominador. La democracia moderna ha girado durante dos siglos en torno a esta figura, donde se ha operado una radical transformación de lo político.
- a) En primer lugar, a diferencia de las autoridades políticas del antiguo régimen, el Estado no es algo *humano*. Como sujeto, no remite a una persona natural que detenta un poder circunstanciado, sino a un sujeto que se atribuye la capacidad de ser agente activo de la historia, soberano del destino de la sociedad. Se trata de un poder racionalista, principio de organización y planificación societaria, del que se ha borrado todo carácter personal y concreto. En cuanto a la extensión de su poder, el Estado ha conocido un crecimiento implacable, a pesar del revestimiento democrático y participativo. Al extremo de convertirse en “la totalidad en movimiento”. La reivindicación constitucional del Estado de derecho, como condición necesaria del poder limitado y garantía de la libertad de los ciudadanos, no impide el peso monstruoso del Estado, pues se mueve en otro horizonte, que para estos efectos es inocuo³⁴.
- b) Hemos dicho que el Estado moderno es una criatura del racionalismo. Sabemos que nace teóricamente de un acuerdo o pacto de voluntades individuales numéricamente computadas. Por tanto,

³³ GAMBRA (2004), pp. 374-375. Llegará un momento, en el avance tecnocrático de la igualdad y de la libertad, en que el hombre moderno carecerá del derecho al fuero interno. GAMBRA (1972b), pp. 514-515. Sobre la manipulación de los instrumentos tecnocráticos de masificación, que Rafael Gambra condensa en la categoría de “asalto a las almas” que quedan con una “trivial libertad”. Gambra (1970), pp. 296-298.

³⁴ GAMBRA (1958a), pp. 144-150 y 193. Sobre la hipertrofia del poder del Estado por el racionalismo, GAMBRA (1958b), pp. 125-128.

la única realidad que tiende a reconocer, aparte de él mismo, es el individuo incualificado.

Esto tiene un efecto desastroso en el derecho. Los cuerpos intermedios diferenciados deben desaparecer en nombre de la Razón por tratarse de creaciones históricas irracionales, tal como lo propuso e impuso la Ley Le Chapelier a partir de la Revolución francesa. Del Estado surge la centralización administrativa y uniformadora que no reconoce, por principio, ni jerarquía social, ni municipios autárquicos, ni comunas libres, ni familias vigorosas. Solo individuos. Todo poder jurídico al interior de la sociedad se concibe como un poder delegado del Estado y su ordenamiento jurídico. Esta doctrina alcanzó sus cotas más altas con el positivismo jurídico³⁵.

- c) El Estado moderno no puede separarse de lo que hoy se denomina sociedad civil. Su surgimiento implica, como ya hemos referido, que la sociedad recibe una organización estatal, que toda su vida queda sujeta a su engranaje, porque, en paralelo, la sociedad autentica ha sido deformada y convertida en un conjunto indiferenciado de individuos y ciudadanos iguales. La estructura de la sociedad es tutelada o impuesta por el Estado: la sociedad se vuelve “sistema” y tiene leyes políticas y sociológicas propias, de carácter socio-estatal³⁶. En otras palabras, un monstruo. Este es, precisamente, el “sistema social” congruente con la democracia moderna.
8. La democracia moderna equivale a un ensayo para divinizar al hombre. Cuando se habla de “divinización” se puede mover a equivoco. Lo que se cree divinizar es la abstracción “Hombre”, la curvatura sobre sí mismo, como posibilidad infinita de autoorganización de la especie. No es el hombre concreto, de carne y hueso. Ante el Estado democrático todos los individuos son iguales “susceptibles de ser colocados en fila, formando cola en un universo centralizado y uniforme”. Al fin y al cabo, la individualidad personal y concreta, con todas sus peculiaridades reales, son también parte del “irracional histórico”, que se debe remover, como tara última, que impide la sociedad racional.

³⁵ Los Estados regionales y federales son tales porque el racionalismo no ha podido evitar la fuerza de la idiosincrasia histórica. Pero aún en estos modelos, al interior de las autonomías, regiones o Estados federados, se tiende a reproducir la centralización administrativa y la uniformización. “Si se parte una piedra”, observa Rafael Gamba, “resultarán piedras más pequeñas, no surgirá una materia orgánica”. GAMBRA (1992).

³⁶ GAMBRA (1981).

En la posmodernidad, el Estado renuncia a las ideologías fuertes, pero se convierte en su propia ideología: la del Estado tecnocrático, para el cual la individualidad personal es el último reducto que requiere ser invadido y dominado³⁷.

9. Finalmente, la democracia moderna entraña la disolución de la ciudad política.

a) En primer lugar, constituye una inversión de la ciudad. El racionalismo democrático ha pretendido “definir” en las constituciones políticas lo indefinible: la ciudad del hombre, como si la sociedad fuera un hábitat teórico de un ser abstractamente considerado. Pero la sociedad humana es lo opuesto, una formación concreta en la que se conjugan todas las fuentes plurivalentes de la naturaleza humana y de la historia. Es imposible subsumirla en un documento jurídico, como si fuera una sociedad anónima, negocio puramente voluntario³⁸.

Del racionalismo ha brotado

“la tendencia a privar a la sociedad real (las patrias o países históricos) de todo carácter diferenciado y concreto que pueda mover hacia ella los estratos más profundos y vinculares del hombre. La masificación del hombre en núcleos innominados, la tecnificación estatal en la regulación de sus lazos, la secularización de sus vidas y de la vida pública que destruye lo santo y reverencial de los pueblos y de sus costumbres. ¿Quién podrá amar a su distrito municipal, esas demarcaciones artificiales del racionalismo político?”³⁹.

El racionalismo democrático, en su odiosidad hacia los vínculos misteriosos y primarios de la naturaleza y de las relaciones históricas, ha intentado sustituir los lazos humanos por la educación dirigida: la “educación cívica” o el “nacionalismo” voluntarista, uniformadores y masificadores, solo pendientes de un futuro por realizar, y no de un pasado por proteger, amar y prolongar.

b) La Revolución francesa inició una obra política contra natura, “la más acabada que se ha realizado en la historia”, precisa Rafael Gambra⁴⁰. La democracia moderna se construye orillando los estratos ónticos y las potencialidades de la naturaleza integral del

³⁷ La idea se sugiere en GAMBRA (1958c) y GAMBRA (1961).

³⁸ GAMBRA (1968), pp. 65-67.

³⁹ GAMBRA (1975), pp. 1263-1265. La *pietas patria* y su disolución por la educación de los “derechos humanos”, *op. cit.*, pp. 1262-1263.

⁴⁰ GAMBRA (1958a), p. 200.

hombre. De ahí el ímpetu revolucionario por destruir todo lazo vincular con el orden. A este respecto, el filósofo español sugiere que el insensato de los tiempos modernos no es el que se aparta de la lógica racional, sino el que, en nombre de esta, se guía por el “razonar desvinculado”. El que desconoce “el valor de lo establecido”. El que no comprende “el mundo humano preformado por creencias y costumbres, por principios y normas”. El que se siente a gusto en la “sociedad atomizada y difamada”, porque ha ayudado a destruir “el armazón existencial del vivir humano, la Citadelle que el fervor pretérito fundó para albergue y tabernáculo de sus hijos”⁴¹.

- c) La democracia moderna equivale, en todos sus términos, a emancipación contra la Ciudad. Supera, por tanto, los límites de la destrucción. No solo arrumba lo que se ha edificado durante milenios, sino que se aleja de toda ciudad posible. Se “libera” de las condiciones que vuelven factible el resurgimiento. A este título, Rafael Gambra denomina a los modernos como “los juglares de las ideas”, desacralizadores por vocación. Si se niega, por principio, la verdad misma, el bien y el mal, no hay validez posible para la noción de orden, y, menos, por tanto, para el orden concreto en que toda Ciudad se asienta.

Esto explica por qué en la democracia moderna hay tanto espacio para la revolución y tan escaso lugar para la lealtad hacia la obra política tradicional:

“¿A qué ser fiel bajo un orden dinámico o progresista en el que instituciones, normas y creencias se atemperan cada día a la utilidad tecnocrática del bienestar humano? Donde nada posee una estructura válida por sí ni estable, sino que la posee solo en función de un Progreso o evolución hacia fines abstractos o teóricos, ¿qué reforma cabría con intención curativa o impulsora? El espíritu revolucionario, que por abstracto en sus fines es totalitario en su rebelión y en el cambio, sustituye en el corazón humano al antiguo y amoroso empeño reformador de lo que a su vez se respeta y se mejora”⁴².

Este es el perjuicio último de la democracia moderna. El haber perturbado el mismo corazón humano en el orden de sus amores.

⁴¹ GAMBRA (1968), pp. 31-32, con referencias a san Anselmo y Saint Exupéry.

⁴² *Op. cit.*, p. 178.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

Este trabajo no puede concluir sin connotar que existe en la mentalidad del hombre contemporáneo una dificultad –ideológica, o en su defecto, ambiental– para discernir en todos sus alcances los problemas de la democracia moderna, tal como se han formulado en el acápite precedente. Para medir en toda su entidad esos problemas, es conveniente referir a ciertos contrapuntos, esto es, a realidades políticas que para la Modernidad son desconocidas, y que hemos de calificar como bienes.

Desde este enfoque, quisiéramos terminar destacando esa realidad perdida del “buen gobierno”.

El fin primordial de un régimen político es obtener un buen gobierno. Como un capitán que debe conducir el barco a puerto a través de mares que, en su contingencia, pueden ser calmos o tormentosos, según las circunstancias históricas.

La metáfora del piloto –que santo Tomás utiliza en el *De Regno*– nos ilustra muy bien esta cuestión crucial. Para cumplir bien su misión, el piloto debe conocer acertadamente la realidad: la capacidad de su nave, la competencia y fiabilidad de sus hombres, las condiciones físicas y climáticas que pueden acompañar su travesía. Esa realidad tiene su propia constitución. La función del capitán no es rehacerla como si no tuviese entidad alguna, sino pilotear la nave y ayudar a que todo dé lo mejor de sí para llegar a puerto. Es una actividad mucho más simple y profunda a la vez: debe conducir una realidad que ya existe, respetando el dinamismo que le es inherente, hacia su propio fin.

Si la función del piloto fuera rehacer continuamente el barco, nunca saldría del puerto. Si además creyera que siempre podrá dominar la naturaleza, sin respetar sus contingencias, someterá a riesgo la empresa. Si, suplementariamente, la persona del piloto se improvisa, no es fácil obtener un buen gobierno, salvo excepciones de talentos extraordinarios. La democracia moderna, en la medida en que es moldeada por el racionalismo, corresponde a esta segunda imagen –depreciada, tergiversada– del piloto. No un régimen político de buen gobierno, sino de piloto insensato.

El piloto –el gobernante– no es ni causa *material* ni causa *final* de la nave –la sociedad–. Debe atender a lo que ella es y darle la mejor dirección. Debe vivir y creer en la trascendencia del bien común. Está muy lejos, por tanto, de ser el *todo causal* de la sociedad como ha pretendido el Estado moderno con el poder democrático, en una pretensión totalitaria que debiera sorprendernos a todos.

El “buen gobierno” parte por respetar la realidad social del hombre, en todas sus exigencias naturales. Su fin no es hacer la *revolución* (el cambio por el cambio), sino proteger el orden social, y orientarlo, en lo posible (la

política es obra de la prudencia, no de la ciencia especulativa), hacia una buena dirección.

Se pueden tomar diversos modelos históricos de “buen gobierno”. Por ejemplo, observa Bernardino Bravo Lira, que el fin principal del gobierno político hispano (antes del racionalismo ilustrado de los borbones, agregamos nosotros) era el “hacer justicia” en sentido amplio: regir las fuerzas vivas de la nación de modo que cada cual (familias, asociaciones, pueblos, países, etc.) conserve sus derechos y deberes; mantener a raya a los “malhechores”; amparar a los débiles y brindarles protección. Es el ideal de gobierno del rey justiciero, difundida por el *ius commune*, que se encuentra en las *VII Partidas*. Este ideal de justicia –dar a cada cual lo suyo– se concretó en la trilogía *honor, vida y hacienda*, que en la modernidad fue sustituido por el escuálido imponer a todos lo mismo.

Con la democracia moderna no hemos avanzado en lo sustancial. Hemos retrocedido. La “antimetafísica” política que le inspira produce efectos disociadores que le alejan del auténtico gobierno del pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- AYUSO, Miguel (2016): “Pueblo y populismo: nuevas perspectivas”, en *Derecho Público Iberoamericano*, n.º 9: pp. 99-120.
- BOBBIO, Norberto (1986): *El futuro de la democracia* (México D. F, Fondo de Cultura Económica).
- CASTELLANO, Danilo (2013): “Es divisible la Modernidad?”, en Bernard DUMONT y Miguel AYUSO, *Iglesia y política: cambiar de paradigma* (Madrid, Editorial Itinerarios): pp. 227-253.
- CHAMBERS, William y Robert SALISBURY (1967): *La democracia en la actualidad* (México, Editorial Hispano Americana).
- D’ORS, Álvaro (1979): *Ensayos de teoría política* (Pamplona, Eunsa).
- DAHL, Robert A. (1993): *La poliarquía. Participación y oposición* (México, Red Editorial Iberoamericana,).
- DIDEROT, Denis y Jean D’ALEMBERT (1986): *Artículos políticos de la enciclopedia* (Madrid, Editorial Tecnos).
- DRYZEK, John y Jeffrey BEREJIKIAN (1993): “Reconstructive Democratic Theory”, in *American Political Science Review*, pp. 48-60.
- FLORES ÓLEA, Víctor (1995): “¿Qué nuevo tiempo mexicano?”, *La Jornada*, México, 22 de junio de 1995.
- GAMBRA, Rafael (1952): “El sentido profundo de la cuestión social según Balmes”, en *Reconquista*: pp. 30-44.

- GAMBRA, Rafael (1954): "El mal social", en *Revista Internacional de Sociología*, n.º 46 abril-junio: pp. 219-228.
- GAMBRA, Rafael (1958a): *Eso que llaman Estado* (Madrid, Montejurra Editorial).
- GAMBRA, Rafael (1958b): "Epílogo", en Gustave THIBON, *Diagnóstico de fisiología social* (Madrid, Editorial Nacional): pp. 125-128.
- GAMBRA, Rafael (1958c): "El flautista de Vaucanson", en *La Estafeta Literaria*.
- GAMBRA, Rafael (1961): "El nivel mental de los murcianos", en *El Alcázar*, 26 de junio de 1961.
- GAMBRA, Rafael (1963): "Socialización y socialismo", en *Verbo*, n.º 15-16: pp. 80-84.
- GAMBRA, Rafael (1968): *El silencio de Dios* (Madrid, Prensa Española).
- GAMBRA, Rafael (1970): "La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas", en *Verbo*, n.º 84: pp. 283-300.
- GAMBRA, Rafael (1972a): "Las implicaciones sociales de la persona", en *Revista Internacional de Sociología*, vol. X, n.º 38: pp. 1-13.
- GAMBRA, Rafael (1972b): "La amenaza de la psicología", en *Verbo*, n.º 105-106: pp. 509-515.
- GAMBRA, Rafael (1975): "Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino", en *Verbo*, n.º 139-140: pp. 1261-1269.
- GAMBRA, Rafael (1981): "El catolicismo como lastre", en *La Estafeta Literaria*.
- GAMBRA, Rafael (1987): "Razón y democracia", en *Verbo*, Nº 257-258: pp. 763-768.
- GAMBRA, Rafael (1992): "El centralismo de las autonomías", en *La Nación*, 29 de enero al 4 de febrero de 1992.
- GAMBRA, Rafael (1995): "Familia y Sociedad", en *Verbo*, n.º 339-340: pp. 929-934.
- GAMBRA, Rafael (1999): *Historia sencilla de la filosofía* (24ª ed., Madrid, Rialp).
- GOODIN, Robert (2003): *Teoría del diseño institucional* (Barcelona, Gedisa).
- GAMBRA, Rafael (2004): "La inteligencia en peligro de muerte", en *Verbo*, n.º 425-426: pp. 374-376.
- HELD, David (1992): *Modelos de democracia* (México, Alianza Universidad).
- KORSTANJE, Maximiliano (2007): "La democracia y sus supuestos: una perspectiva comparativa entre los conceptos de democracia Procedimental y Estructural", en *Estudios Sociales*, vol. 16 n.º 30.
- SCHMITTER, Philippe C. & Karl Terry LYNN, (1991): "What democracy is ...and is not", in *Journal of Democracy*, vol. 2 n.º 3.
- WOLIN, Sheldon (1973): *Política y perspectivas: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires, Amorrortu).
- WOLFE, Alan (1980): *Los límites de la legitimidad. Las contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo* (México, Siglo XXI).

