

IGUALDAD, LIBERTAD, GOBIERNO Y PLANIFICACION

(REFLEXIONES SOBRE LAS POSIBILIDADES DEMOCRATICAS)

I

DOCTRINAS POLÍTICAS SOBRE LA IGUALDAD, LA LIBERTAD Y EL GOBIERNO

Los clásicos políticos, o los clásicos de la política, esos hombres quienes por estimar demasiado la política, la hicieron sólo en ideas, en fórmulas llenas de atractivo intelectual, pero no en prácticas, puntos programáticos, para los hombres de acción, se han enfrentado reiteradamente con el problema de la libertad de sus semejantes y de su coordinación con el Gobierno, o lo que es igual, cómo conciliar el dato de la independencia de cada hombre (físicamente, todo hombre por el mero hecho de serlo, es capaz de regirse) con la existencia de un Gobierno que se superpone a todos los hombres y les marca los caminos que deben seguir en sus relaciones. Las opiniones de estos clásicos son sumamente variadas y no tienen apenas punto común de contacto, lo que revela simultáneamente el interesante rasgo de que en sí mismo llevan el germen de la disconformidad, de la disensión; de que lo único que caracteriza al hombre como animal, su condición racional, sólo le sirve para caracterizarlo y diferenciarlo de los demás animales «irracionales», pero entre sí, entre ellos, los hombres, la razón sirve más bien para establecer diferencias, y son estos clásicos, los intelectuales de la política, los que con sus opiniones distintas sobre un mismo hecho están poniendo en tela de juicio la posibilidad del mismo hecho que con su razonamiento pretenden justificar. No obstante su lectura directa siempre es fructífera, pues los libros y los autores deberían ser objeto como los libros sagrados de una interpretación individual: cada lector debe sacar sus propias conclusiones, otra prue-

ba más de la diversidad a que conduce la razón humana, pues cada hombre, cada razón, ve las cosas de un modo, «a su modo».

Existen algunos intermediarios cuya labor debe elogiarse, pues se limitan a acotar los textos originales, de manera que éstos se nos ofrecen con las siempre necesarias referencias a la vida del autor y a su entorno, tarea clasificadora muy conveniente, pues todo autor es un hombre movido por sus pasiones, por las circunstancias del momento, que las refleja en lo que piensa mientras duran, quedando ellas allí imperturbables, confirmándose aquel dicho clásico de la «vida compuesta de momentos» y de «la hermosa brillantez de los momentos», esos instantes a los que aludía Goethe como rayos cuya fuerza es preciso conservar para que nuestra vida sea tal. Uno de tales intermediarios, más correcto, es J. Chevalier, con su obra *Los grandes textos políticos*. Desde Maquiavelo hasta nuestros días «nos elige mesuradamente aquellos párrafos de los maestros de la literatura política más esenciales de los mismos». Entre éstos, recoge, ¡cómo no!, los de Rousseau. De este autor se repite frecuentemente su lamento democrático, citándose su frase sobre la democracia como «una flor alpina», frase que según estos expositores, significa dos cosas: 1. Que la democracia sólo es posible en pueblos pequeños, reducidos, de escasa población, la cual, precisamente por ser pequeña, puede participar, y de hecho participa, en todas las tareas de gobierno, que más bien sería un caso de autogobierno; y 2. Que la democracia sería una fórmula determinista, en el sentido de que si el hombre es un animal histórico (Hegel pondría de relieve la paradoja histórica, paradoja en la que incurren todos aquellos que califican a la Historia como maestra, pues precisamente si en algo sirve la Historia es para evitar los errores cometidos, de modo que al ver la historia, no la seguimos, todo lo contrario de lo que merece calificarse como magisterio, pues maestro es el que es seguido —de ahí la paradoja subrayada por Hegel—) las fórmulas de gobierno son también históricas, teniendo cada pueblo las suyas, con lo que esta regla circunscribiría aún más el pensamiento de la primera, reduciendo la democracia en el caso roussoniano, al ejemplo helvético. Pero estas reglas, con la pretensión de reducir el marco roussoniano, son simplemente unas reglas de interpretación, que pueden ser sustituidas o colocadas junto a otras reglas de interpretación. Nada mejor que examinar las palabras de Rousseau originales sobre la democracia y, en general, sobre el gobierno de los hombres, ese gobierno al que un siglo más tarde del ginebrino, un francés, llamado Saint-Simon, consideraba llegado el momento de ser reemplazado por una sencilla administración de las cosas, tan suficientemente educados estimaba a los hombres de su época o tan optimista era de esta educación sobre un futuro próximo.

Por de pronto, podríamos decir que, de salida, Rousseau marca una profunda diferencia para todos sus precedentes y coetáneos en el terreno de la «política intelectual» o del fenómeno político entendido como cualquier otro fenómeno sujeto al análisis frío de la razón humana, alejado de las luchas por el poder, expresión esta con la que vulgarmente se refiere a la política, fuera de tales círculos. Las hasta entonces —y desde entonces— clásicas formas de Gobierno —Aristocracia, Democracia y Monarquía— se habían tipificado atendiendo a su origen; diríamos que conforme a este punto de vista eran absolutamente incompatibles. Rousseau da un vuelco a este planteamiento y dice que las formas de Gobierno son como accidentales, pues lo único esencial es la soberanía del pueblo, de la voluntad general, de esa voluntad general distinta de la suma de las voluntades de los miembros integrantes y componentes de ese pueblo. Y digo accidentales, porque la única diferencia entre ellas está en un rasgo tan poco esencial como es el número de los que ejercen el gobierno: unos pocos, todo el pueblo o uno solo. Es cierto que la idea de la soberanía por Locke se había fijado en uno de los poderes que éste había distinguido, como era el Legislativo, y que también de este autor parte la idea de considerar al Gobierno o Poder Ejecutivo como un simple mandatario del anterior, un simple *trustee* o fiduciario; idea ésta de la atribución al legislativo de la soberanía que se reflejara en Rousseau, aunque con profundos matices diferenciales. El pueblo, nos dice, es el soberano; ha desaparecido toda referencia trascendente, toda conexión ultraterrena; se borra toda la concepción de la soberanía indirecta del pueblo como un intento coordinador del origen divino de todas las cosas —entre ellas, el del poder político— con los límites necesarios e imprescindibles de todo poder; aun los mayores defensores del absolutismo real, como, por ejemplo, Bossuet, se dieron cuenta de que si bien el temor de Dios tiene fuerza sobre la conciencia de un Príncipe cristiano, no siempre tiene la suficiente para que éste vincule el ejercicio de sus potestades al bien del pueblo, por lo que una alusión a la soberanía indirecta de éste, como depositario intermedio entre la soberanía de Dios y la majestad real, era conveniente para que el Monarca no olvidase su condición de «siervo de Dios» y al «servicio de su pueblo». La calificación roussoniana no tiene límites, o más bien diríamos que los tiene, pero en un sentido negativo: el pueblo al ser soberano no tiene nadie por encima suyo, y de él proceden todos los demás poderes; por eso, por ser soberano, se le reconoce la facultad legislativa; y precisamente porque la soberanía está por encima de todo, esa facultad legislativa es usada en contadas ocasiones (sagaz comentario el de Chevalier cuando al exponer la idea roussoniana de la ley agrega que para el ginebrino no tendría tal carácter todas las aprobadas bajo «tal forma» por los actuales Parlamentos, respondiendo a deseos

efímeros e intereses de grupo, y dentro de los cuales es perfectamente explicable, porque en ellos ha tenido su causa, la moderna separación de las leyes formales y materiales). (La idea roussoniana del prestigio de la ley brota en aquellos autores de nuestros días que, como Ripert en su célebre obra *Le déclin du Droit*, critica el excesivo empleo de la ley, que debería quedarse reducida al estrecho campo de los principios generales.) La noción de soberanía de Rousseau es, como todo su sistema, aparentemente matemática, numérica. Del mismo modo que el pueblo —reunión de todos— es expresión de la voluntad general —reunión de las voluntades particulares—, del mismo modo que una reunión no es igual a la suma de los elementos reunidos (algo que ha sido tan comprobado en campos tan extremos como los de la sociología o de la criminología, en donde un Von Hippel, al analizar la criminalidad de grupo, destaca el hecho, citando a un jurista romano de que tal criminalidad no es igual a la suma de la criminalidad de sus componentes «como la fuerza de una cuádriga de caballos no es igual a la suma de las fuerzas de cada uno de ellos»), la soberanía no debe ser usada mucho, de ahí que si se manifiesta por la aprobación de leyes, éstas deben ser pocas y siempre generales. Pero como lo general requiere el complemento de lo particular, esto significa que el pueblo necesita del Gobierno para aplicar la generalidad de la ley («a los casos particulares») (idea esta, por otra parte, lo suficientemente remota y clásica para ser desconocida; Aristóteles había hablado de la equidad como un instrumento adaptado de la ley al caso particular, y el pueblo romano, en su Derecho, recogió esta idea de una epigramática fórmula: *summa ius, summa iniuria*).

¿Por qué no puede ser el mismo pueblo soberano el que aplique la ley? Esta pregunta, en su sencillez, plantea uno de los problemas más hondos de la política, en todos los tiempos y desde todos los ángulos. Plantea el problema de la legitimación de los gobernantes; el problema de la selección de unos a quienes se reconoce la potestad de mando frente y sobre otros, la mayoría, a quienes se les impone el deber de la obediencia. La oposición gobernantes - gobernados, tan querida a Gumpowicz, elevada por éste como por otros a ser causa inmediata de la sociedad y del Estado, tiene su punto de partida en la respuesta a esa pregunta: ¿por qué unos hombres pueden mandar mientras otros deben obedecer? El problema es incluso moral, pues los que mandan siempre son una minoría, una élite, unos pocos, manifestándose casi más como privilegio que como derecho, más como derogación del régimen jurídico general, como ya Paulo en el Derecho romano definía el privilegio, que como un derecho, que al igual que todos los derechos, no es más que un aspecto parcial en que se contemplan las relaciones sociales y paralelo a un deber. La pregunta en Rousseau tendrá mucha más importancia

que en cualquier otro autor, pues si bien su planteamiento lo hace más fácil (recordemos a que sólo es por el número de gobernantes —uno, varios o todos— como distingue las formas de Gobierno), la dificultad comienza cuando a su vez nos preguntemos nosotros por qué Rousseau, que tan apresuradamente ha considerado al pueblo como único soberano, luego debe reconocer: 1.º La necesidad del Gobierno. 2.º La determinación concreta del Gobierno —quiénes deben ser sus titulares, cuántos—. 3.º Por qué el pueblo entero no es buen gobernante, o lo que es lo mismo, precisión de la noción roussoniana de la democracia: sus posibilidades.

La alusión que hacíamos a la democracia como «flor alpina» parecía, y parece, dar un matiz simplemente de influencia geográfica al pensamiento roussoniano sobre la democracia; es decir, una nota puramente coyuntural —el hecho de que Rousseau viviera en Ginebra mientras la redacción de su obra, lo mismo que Montesquieu por vivir en Inglaterra durante la confección de la parte de su «espíritu de las leyes» sobre el Gobierno inglés, y de que esta vivencia la estimase provechosa— justificaría la identidad de la democracia con un tipo —el suizo— concreto de ella, pero esto no nos resuelve el problema de cuál era la idea roussoniana, por encima de accidentes geográficos, de la democracia y las posibilidades que veía en su realización. Esto, según nuestro punto de vista, suscita una cuestión muy importante: comprobar las posibilidades de realización de la democracia. Cuando ésta es una fórmula tan socorrida y tan defendida conviene que analicemos las posibilidades de su puesta en práctica para desenmascarar todas las tentativas de su instauración (que quedarían como simples intentos de personificar una democracia, la de sus defensores, una democracia particular en contradicción con la propia esencia de la democracia que en principio supone la participación de todo el pueblo en el Gobierno). Sobre si tales posibilidades existen y en su contra podían servirnos diversos testimonios: los distintos y hasta opuestos casos prácticos de democracia que hoy conocemos; esta misma diversidad que revela la existencia de distintos caminos para alcanzar esa total participación —del mismo modo que hoy se habla de las diferentes vías del socialismo— y quizás por esto ningún punto de partida mejor que el que sale de Rousseau, que al confundir la soberanía con el pueblo coge el lugar ideal para deducir de él, si es posible (las posibilidades de la democracia) el Gobierno democrático, o lo que es lo mismo, el Gobierno del pueblo por el pueblo.

Diríamos que Rousseau nos desmiente pronto su creencia democrática, es decir, nos revela pronto que la democracia, entendida en sus términos justos, lo que su mismo nombre significa, pueda ser llevada a la realidad (eliminando las posibles dudas que podrían tenerse después de su referencia al caso suizo). «Tomando el término en el rigor de la acepción, jamás existió.

verdadera democracia *ni existirá jamás*» (1). «Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un Gobierno tan perfecto no conviene a hombres.» Las razones que da sobre su negativa o postura pesimista sobre las posibilidades de una democracia real y verdadera son dispares, no sistemáticas, y no totalmente lógicas. Existe una en primer lugar que alude al número, al volumen del pueblo. Cuando éste es muy numeroso, hay una imposibilidad de hecho para que todos sus miembros participen en el Gobierno; parece que la imposibilidad es, como hemos expresado, simplemente de hecho (porque no hay locales para cobijar a todos; o porque no todos deben dejar todos sus quehaceres para poder reunirse todos; o porque las distancias, o simplemente las dificultades en los medios de comunicación impedirían la concurrencia simultánea en el mismo lugar y tiempo de todos los habitantes de la comunidad, etc.). Esta razón sería, al mismo tiempo, «sinrazón»: pues justifica al mismo tiempo la democracia sólo en unos pueblos —los pequeños— por un argumento no racional —como es el físico o geométrico del tamaño— y al mismo tiempo justifica su imposibilidad en los demás, ofrecería una vía a las posibilidades de la democracia, pues sería como un camino presentado a los pueblos grandes, a quienes se viene a decir que «si quieren ser democráticos deben partirse y hacerse más pequeños», idea ésta que parece inspirar las formas de Estados federales, confederados, y que guía los movimientos descentralizadores. Encontramos después otra, de mayor rigor político, y por motivos de oportunidad; recogiendo el texto de Chevalier junto con las citas literales de Rousseau —que van entrecomilladas— diremos que «según esto, democracia designa la forma de gobierno en que el pueblo en cuerpo no solamente vota las leyes, sino que también decide las medidas particulares requeridas para su ejecución; en ella "el poder ejecutivo está unido al legislativo". Confusión de poderes, Gobierno directo integral, en que el mayor número lo hace todo, tanto los actos particulares como los generales» (2). «Malo, porque las cosas que deben ser distinguidas no lo son.» Sobrano y Gobierno o Príncipe son la misma persona pública. Esto no es bueno. «No es bueno que el que hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo aparte su atención de los puntos de vista generales para dirigirla a sus asuntos particulares.» Dos motivos parecen flotar dentro de este contexto: una ligera referencia a la división de poderes, que no resulta muy lógica dentro del sistema roussoniano de soberanía del pueblo, idea que, por otra parte, construye precisamente contra esta tesis de la división de poderes, y que en este caso tiene su apoyo más bien en el temor puritano de que al pueblo

(1) J. CHEVALIER: *Los grandes textos políticos*.

(2) J. CHEVALIER: *Los grandes textos políticos*, pág. 164.

se le den oportunidades de incurrir en confusionismo de intereses: sólo cuando legisla actúa de acuerdo con la voluntad general, como tal pueblo, se olvida de la condición de miembro particular, de su voluntad singular. Pero como legisla en escasas veces y de modo totalmente general, esto significa, deductiva y lógicamente, que la actuación del pueblo es mínima, y sólo el predicado que de él se dice «es soberano» le permite tener un control —a esto reduce la soberanía y actuación del pueblo— sobre el Gobierno y demás instituciones políticas. Rousseau parece decirnos que si el mismo pueblo soberano fuera el gobernante (democracia), ese mismo pueblo sería incapaz de aprobar leyes, de dar normas generales, pues la misma práctica del Gobierno lo incapacita para poder elevarse por encima de los intereses particulares, y para poder distinguir y separar, una vez que gobierna, sus intereses particulares y los intereses de la voluntad general. Lo que se destaca en Rousseau es que sus afirmaciones son puras, no sujetas a ninguna condición, y que habiendo asignado al pueblo una función, no le atribuya otra por temor a que la primera no sea bien realizada; no toma en cuenta ni prevé futuros cambios ni las mismas circunstancias sociales, ni estima ser una cuestión de tiempo el que el pueblo soberano gobierne, sino que su negativa a que lo haga es intemporal desde su subjetividad, e ilógica desde su sistema. Precisión esta sumamente interesante si no olvidamos que es el mismo Rousseau quien califica a la democracia como una forma de Gobierno, lo que *sensu contrario* quiere decir que la democracia no es la única forma de gobierno en que el pueblo es soberano, pues esta calificación es apriorística a tales formas de gobierno dado que el pueblo, todo pueblo por serlo, es soberano, dado que a su vez la soberanía únicamente se predica del pueblo, siendo una continuación suya, algo que viene después, su forma de gobierno, siendo por consiguiente el pueblo tan soberano en una democracia como en una aristocracia como en una Monarquía, pues aun en este último caso, el Monarca es el gobernante, no el soberano. Creemos que es esta visión popular de la soberanía una visión aparentemente totalizadora, lo que conduce al equívoco de considerar el sistema de ideas roussoniano como una democracia, cuando, como se ve, ésta nada tiene que ver realmente con la noción de soberanía y sí con la forma de gobierno, punto este que nos sirve para destacar algo también muy importante, y es que la democracia reside única y exclusivamente en su forma de gobierno, en la manera cómo se gobiernan los pueblos, o sea, la democracia es, podríamos decir, el lado práctico de todo sistema político en que se ha incluido como una definición incontrovertida la expresión de «soberanía». La novedad de la postura de Rousseau residiría en ese arranque frente a la época y frente a sus antecesores de la noción de soberanía de cualquier exclusivismo o de toda trascendencia religiosa, adelantán-

dose a todos aquellos que más tarde hablarían de soberanía nacional, noción distinta de la soberanía del pueblo de Rousseau, y por la que se ha valorado a éste como furibundo individualista, pues el pueblo en Rousseau no es otra cosa que el agregado de los individuos, como, por otra parte, con su idea del contrato social en el que cada miembro de la sociedad renuncia a su soberanía para constituir esa soberanía del pueblo, que por esto es la soberanía de todos y cada uno de los integrantes.

Si el Gobierno democrático no es un buen Gobierno, ello significa que la soberanía individual, comienzo y origen del contrato social, no tiene más utilidad que la perfección de éste, pues respecto al individuo del que se había predicado su soberanía, ésta queda reducida después de su conclusión al mero participar en las tareas legislativas que para que sean tales deben ser contadas y muy generales, con lo que la primitiva igualdad se sustituye por una desigualdad desde el momento mismo del nacimiento de la sociedad y del Estado, pues el pacto social dará lugar a la separación de los miembros de la comunidad en dos clases: los gobernantes y los gobernados, separación que en Rousseau tiene fundamentalmente la base de que no es bueno que todos sean gobernantes. Rousseau procura orillar esta desigualdad proclamando la necesidad de que los gobernantes, de manera análoga a como quiso Platón, sean los ciudadanos más instruidos, idea con la que aparentemente escapa de un cierto clasismo, y conservar así el calificativo de demócrata, pues nada hay más que aprecie el común de los hombres que la inteligencia como patrón de valores, aunque en la práctica no hagan caso de ella y consideren a la política como sinónimo de habilidad que no siempre va emparejada con la primera. No hay que olvidar que Platón habla del Gobierno de los filósofos dentro de una sociedad, que como Aristóteles pondría de relieve, y el mismo Platón admite expresamente, se fundamenta en la división de clases de pobres y ricos. Dado que la inteligencia no es simplemente un don innato, sino fruto de un desarrollo, esto significa que los que pueden conseguir esto podrán ser gobernantes, y como tal fruto sólo lo obtendrán los que por sus circunstancias socioeconómicas, o lo que un sociólogo llamaría *status*, están habilitados para tal fin; en el fondo, esta apelación a la inteligencia es una apelación a diferencias más profundas entre los hombres, o lo que es igual, un reconocimiento de su desigualdad, situación incompatible con la democracia que pide y reclama como cimiento imprescindible, la igualdad entre los miembros de la sociedad civil.

Por eso, la tesis roussoniana, por encima de sus aspectos populares, suscita el problema en torno a la igualdad o desigualdad entre los hombres, pues según cual sea el lado a que inclinemos nuestra respuesta, así será nuestra visión de la democracia y de sus posibilidades de realización.

II

DEFINICIÓN DE «DEMOCRACIA»

Terminológica y verdaderamente, la democracia no es más que el gobierno del pueblo por el pueblo. Cualquier variación en esta proposición, parece que es una alteración violenta que quita sentido al concepto, de manera que aunque se siga calificando de democracia, no será más que un supuesto que se separa del modelo, del arquetipo, en menos (nunca podrá ser en más, pues el concepto de democracia presupone el límite, y es una frontera: al decir del pueblo incluimos a todos los miembros de la comunidad, y esta expresión «todos» es lo que singulariza a la democracia frente a todos los demás regímenes, pues éstos son aquellos sistemas políticos en que el pueblo participa en mayor o en menor número, pero no en su totalidad, de las tareas políticas). Por eso, sólo hay un modelo de democracia y sólo puede haber uno, pues de haber varios dejarían de ser modelos y sólo uno de ellos merecería tal predicado.

Hemos visto cómo Rousseau si bien califica a todo el pueblo de soberano, le niega, por las razones explicadas, la condición de gobernante, convirtiendo su anterior juicio en pura abstracción, pues la soberanía debe ejercitarse en contadísimas ocasiones (en esto tiene Rousseau cierta remembranza con Bodin, el gran descubridor del concepto de «soberanía»). Su atribución del Gobierno a los más inteligentes no revela más que en el fondo no admite la igualdad entre los hombres y, por lo tanto, en el pueblo, sino que existen ya miembros de esa comunidad que por derecho propio —innato por su inteligencia— tienen la facultad de gobernar a los demás; de ahí que no presuponga la facultad de elegir representantes, remedio al que las pretendidas democracias acuden para corregir la insuficiencia entre la teoría y la realidad, en cuanto dada una determinada población no todos podrán participar en las tareas gubernativas.

Casi un siglo más tarde a Rousseau, aparecerán dos autores que reconocerán la igualdad social como base de la política y, por consiguiente, de la democracia, pero cada uno, con perspectivas y «prejuicios» diferentes. Tales autores son Benjamín Constant y Alexis de Tocqueville. El primero, claramente en contra, estimando que la democracia no es más que «la vulgarización del despotismo», por entender que los hombres no son iguales, pues cada uno se encuentra en distinta situación —uno es propietario, otro es profesor, otro es comerciante, etc.— y todos estos intereses (que diríamos nosotros, ya están nacidos con anterioridad al régimen o sistema político, no

pueden prejuzgar a éste, pues de serlo, se vendría a dar razón total al razonamiento marxista que considera que la estructura política es reflejo y espejo de la social, lógico conforme a la cita del pensamiento de Constant: si existe una situación, el aparato político debe respetarla con lo que al mismo tiempo que se rebaja la política a una simple protección de intereses, se quita a esta política su visión universal de regidura o gobierno de la sociedad humana, pues por definición y por fin, la política tiene por objeto el gobierno, dirección y mando de los hombres, de todos los que forman la sociedad, lo que es opuesto a ese concepto dicho de Constant para quien la política debe regir sólo el interés de los que tienen intereses, política parcial, contraria al sentido universalista de la política *per se*). Constant no es más que el eco de una postura iniciada en Europa en el siglo XIX combatiente de los ideales revolucionarios proclamadores teóricos y abstractos de unos derechos que se identifican con el género humano y predicables del hombre, de todo hombre, cualquiera que sea su nacionalidad y su posición social. Postura de retroceso defensora de los derechos humanos, de sólo de determinados derechos, derechos de una minoría, pues la mayoría carece de ellos. Tocqueville será el que verá con enorme claridad que la igualdad social es la base de la democracia o igualdad política. Aunque lo ve, y así lo escribe, en el fondo rechazará las consecuencias de semejante igualdad que requerirá la existencia de un poder centralizador, un poder único, que medirá con el mismo metro a todos los hombres. Bertrand de Jouvenel escribirá en nuestros días una frase, que muy bien podríamos considerar síntesis del Montesquieu del siglo XIX: «La pasión del absolutismo debe necesariamente conspirar con la pasión de igualdad» (citado por J. Chevalier: *Los grandes textos políticos*, pág. 409). Tocqueville ya de salida comienza describiendo las diferencias resultantes de las pasiones de la libertad y de la igualdad; las considera separadas o, lo que es lo mismo, cree que todos los hombres, cada hombre aisladamente, no puede desear luchar por ambas metas de modo que plantea ya como dilema o como objetivo alternativo a conseguir, uno de los dos: o la libertad o la igualdad. Las consecuencias que saca de este principio, son graves y de suma trascendencia. Mientras el partidario de la libertad, será amigo de un Estado mínimo, mínimo en sus funciones o competencias, pues de no serlo mal podría compaginar —por no decir sería imposible— «su libertad», de la que se muestra tan sagrado, con el poder del Estado, o con las funciones o competencias de éste. La libertad es sólo compatible con un Estado repartido o dividido en una serie de instancias o cuerpos intermedios en los que esos partidarios de la libertad, ejerciten ésta, decidiendo por sí los asuntos comunes y sintiendo, por tanto, en su propia carne la participación en la cosa pública; ningún otro poder mejor que este poder descentralizado, pues cuanto

más descentralizado, más dividido estará, menor poder será, menos impositivo y más respetuoso, por tanto, de la libertad individual. Pero al ser menos poder, menos poder impositivo o coactivo se sobreentiende, también es cierto, que será más respetuoso con los intereses adquiridos, con una situación dada de reparto de los bienes comunes. Incluso, indirectamente, Tocqueville viene a reconocer que el partidario de la libertad lo es también del inmovilismo social y político, pues sabe que la libertad es un don difícil de conservar y que se es libre, frente a una negación de la libertad; si hablamos de la libertad y de hombres libres, es porque hay hombres que no lo son; hablar de libertad no tendría sentido si todos los seres humanos estuviesen en su posesión. Diríamos que aunque no destacado por Tocqueville, la libertad es una cualidad individual, no social y antagónica con la igualdad, antagonismo este último sí apreciado por el autor citado. Es cierto que el remoquete de «vicio individualista» le imputa a la igualdad y muy justificadamente según su racionalidad, y en un claro antecedente profético de esas actuales posturas sociológicas que, como la de Riesmann, no dejan de ver a hombres aislados, totalmente aislados, en plenas muchedumbres (el título de la obra más conocida de este autor es el de *La multitud solitaria* y que ha llevado a algún psicólogo a interpretar el origen del hombre como un afán de sentirse más solo Dios o la creación de la mujer como un medio para que el hombre conociera la soledad), cree que mientras la desigualdad (aristocracia) unía a los súbditos entre sí por una larga cadena que ascendía desde el aldeano hasta el rey; «cada uno era protegido por alguien que estaba por encima de él y protegía a alguien que estaba por debajo y cuya ayuda podría reclamar». La democracia rompe esta cadena y «deja separados sus anillos» (página 245. J. Chevalier, ob. cit.). Y en otra parte dice: «La democracia ama las ideas simples y las ideas generales; la noción de poder intermediario es una noción complicada tras de la cual se suponen fácilmente las segundas intenciones de dominación de una casta. Las edades igualitarias tienden al poder único y central y por el mismo movimiento a la legislación uniforme». Tocqueville seguidamente pinta con negras tintas a lo que puede conducir la absoluta igualdad, «al despotismo del mayor número», pues dado que todos los hombres son semejantes, el hecho de que el mayor número sustente una determinada opinión, será indicio seguro de la bondad y rectitud de la misma lo que significará que en el reino de las opiniones humanas será instaurado un nuevo rey: la mayoría.

III

LA DEMOCRACIA Y EL LIBERALISMO

El intercalar este epígrafe en nuestra exposición es por considerarlo como un aldabón más dentro de la cadena de las posibilidades democráticas. Uno de los tipos democráticos más demostrados ha sido la democracia liberal por valorarla como antisocial por excelencia, en cuanto el liberalismo que la sirve de base subraya ante todo al individuo en cuanto éste tiene las suficientes fuerzas y energías para lograr lo que se propone evitando la creación de obstáculos artificiales como sería la existencia de un Estado fuerte. El liberalismo —contradicción en la que caen todos sus defensores— considera a los hombres en abstracto; hablan del individuo y por sí mismo es una llamada a todas las energías morales de cada uno de ellos para animarlos a la lucha y a la obtención de sus propósitos. Moralmente, no merece ninguna tachadura; en abstracto, todos los hombres son iguales y decir que cada uno de ellos sólo debe tener lo que ha conseguido por su propio esfuerzo, parece no ofrecer ninguna duda de su bondad en el plano moral (cosa distinta sería si la formulación se hiciese con pleno conocimiento de las desigualdades «estructurales» de los hombres y de las muy distintas «salidas» que cada uno tiene). Por eso, algunos han aplicado a este tipo democrático la noción de ética heroica, o sea una axiología moral distinta a la que podría estimarse «moral común» por ser el héroe distinto a la masa y porque por sí mismo, exige la aplicación de unos valores distintos a los comunes del mayor número. La prueba que esta idea del individuo como héroe en el liberalismo y durante el siglo XIX se sustenta por la mayoría de los autores cualquiera que sea su campo profesional (sociólogos, economistas, juristas, etc.). Por principio, esta democracia liberal es la democracia de las desigualdades; no sólo porque la existencia conceptual del héroe —que en su sentido más simple, es el que está por encima de los demás, el que se diferencia de los demás— pone ya en entredicho la noción de igualdad, sino porque también la concepción y la práctica del individuo aislado «que debe actuar como héroe» fuerza a éstos a tal actuación y, por tanto, a que rijan en tales sociedades un afán violento de ser héroe con la consiguiente minusvaloración de las normas comunes y con el consiguiente desequilibrio (en principio, cualquiera tiene la posibilidad de ser héroe y, por consiguiente, las normas comunes sólo se aplicarán con carácter supletorio y precisamente cuando no existan las especiales o excepcionales que requiera el héroe particular y concreto).

Esta democracia liberal pretende ser renacida por todos aquellos que pre-

dican la necesidad de «un injerto heroico» como Maritain dentro de esas sociedades niveladas, pues mientras la existencia de una sociedad igualitaria rechaza la existencia del héroe, de la diferenciación, o, al menos, y esto sí que es importante, de toda pretensión con ánimo diferenciador, estimándose que la aplicación de las normas y, por tanto, del poder, debe ser uniforme. Pero como la misma idea de individuo es opuesta a la de uniformidad y como el primero existe y existirá en toda sociedad, ello quiere decir que la posible vigencia del liberalismo se extiende mucho más allá de los límites temporales que históricamente han sido asignados a la llamada democracia liberal —calificativo que dudosamente admite hoy cualquier régimen político—, es lo que ocasiona el desborde y la manifestación de opiniones defensoras del individuo frente al Estado que viene a concebirse modernamente al estilo hobbesiano: como un Leviatán, logrando así un cierto apoyo popular, pues nada es más humano y más apoyado que «la lucha contra los monstruos». Por eso, las nuevas tendencias liberales preconizan ese injerto heroico, ese refortalecimiento del individuo, esa incitación individual a la lucha contra el dragón —léase Estado—, sin darse cuenta de que tal injerto introduciría o introduce diferencias, pues ser partidario del héroe es ser amigo de las diferencias, del tipo que sean y en cuyo análisis no entramos (terreno este muy peligroso, pues aun las diferencias superficialmente más anodinas y neutrales socialmente como son las relativas a la inteligencia no detienen sus efectos exclusivamente ahí; diríamos, en lenguaje popular, en ser unos más listos que otros, sino que tal diferencia, a su vez, es causa de otras diferencias, con lo que muy bien podríamos emplear aquí la analogía del círculo vicioso de la pobreza y hablar del círculo vicioso de las diferencias sociales, pues todas ellas se incorporan como a una cadena, siendo una origen de otra, y así sucesivamente de manera que al fin no sabemos dónde está la causa, lo que explicaría fenómenos tan interesantes como la aparición de nuevas estructuras de clase en aquellos países en que se dan experiencias de comunidad y propiedad colectiva de bienes).

El problema de la existencia de diferencias sociales es grave dada nuestra definición de la democracia como gobierno del pueblo y teniendo en cuenta que este sistema sólo admitirá «aproximaciones» según se vayan eliminando tales diferencias (decimos «aproximaciones» porque si bien reconocemos la dificultad de una aplicación y funcionamiento pleno del modelo democrático, también lo es que tal aplicación la concebimos excepcional por lo que en todos los pueblos conocidos existen fórmulas de aproximación, o sea por existir en ellos diferencias no puede hablarse de vigencia de una democracia químicamente pura y sí sólo de aspectos democráticos). Resulta interesante que

analicemos alguno de los medios o instrumentos puestos al servicio de la comunidad para corregir tales diferencias y dar lugar a una «aproximación a la democracia».

IV

DEMOCRACIA Y PLANIFICACIÓN

Al ser la desigualdad congénita (o bien dicho de otro modo, al ser la igualdad un desiderátum perpetuo del ser humano; de ahí que Tocqueville muy sorprendido escriba que mientras que la libertad parece ser algo que tiene una meta o tope, no ocurre lo mismo con la igualdad, que nunca parece suficiente y de la que siempre se desea más) al hombre (uno de los argumentos más utilizados para explicar esta desigualdad ha sido el recurso a las diferencias fisiológicas diciéndose que «ningún hombre es igual a otro», se sobreentiende, en sus rasgos físicos), y dado que éste tiene también una tendencia congénita a las utopías (una de ellas sería, pues, el reino de la igualdad) se ha esforzado y continuará esforzándose por hacer la sociedad más igualitaria, como un intento más en su acercamiento a su ideal de gobierno: la democracia. Mucho más en la actualidad en que la igualdad se coloca por encima de la libertad y lo que predomina en todas las sociedades civilizadas es el reino de la igualdad —o al menos, de no darse éste, se procuran cubrir las posibles desigualdades existentes, o, al menos, justificar transitoriamente—. Uno de estos intentos podemos identificarlo con la planificación. La existencia misma de la planificación es buena prueba del aserto anterior de la igualdad como objetivo primariamente buscado por encima de la libertad. Presupone además la sumisión uniforme de todos al plan y en los mismos autores del plan, aun inconscientemente, irá en su mente introducida la idea de una mayor igualdad social o, al menos, una cierta visión social desprovista de las crudas aristas en forma de diferencias sociales antes de su ejecución. Los llamados planificadores persiguen «un cierto tipo de sociedad»; pretenden y gustan de una determinada sociedad para lo que actúan sobre la existente, desconociendo los individuos y reconociendo sólo —de reconocerse algunas diferencias— a los grupos. Lo ideal sería que ni esto último se diese ya que entonces la misma noción de igualdad, en bloque, entraría en su preparación.

La planificación, por otra parte, viene a desvelar uno de los más graves sofismas, cual era el considerar la igualdad como Derecho natural, de modo que desde los tiempos más remotos, se venía repitiendo, sin entrar en su examen (quizá por lo cómodo de la fórmula) que por derecho natural todos

los hombres son iguales. dada la igualdad de su naturaleza humana. Realmente el paralelismo que se establece entre la igualdad y el Derecho natural en la expresión citada es correcto, pues podríamos decir que moviéndose exclusivamente en el plano filosófico (por regla general, del deber ser, pero no de realidades) considera que, dado que todos los hombres tienen una naturaleza, ésta, por definición, es humana (aparente, sólo aparente, redundancia) y como esta naturaleza es un elemento común a todos los hombres, de ahí la conclusión deducida que conforme al Derecho natural todos los hombres son iguales; afirmación que se quedaba sin sacar ninguna conclusión positiva no produciéndose aquí el enlace tan frecuente que se hacía en otras «questiones» entre el Derecho natural y el Derecho positivo, al ser éste una adaptación y aplicación del primero y afirmación mucho más chocante si no olvidamos la época sobresaliente de su formulación como es la Edad Media en que se encuentra en todos los autores destacados de la época (véase Truyol y Serra: «Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado», De los orígenes a la Baja Edad Media, *Rev. de Occidente*, 1961), y Edad que se caracteriza precisamente por desigualdades y privilegios de modo que, como dijera M. Weber, «era un cosmos de privilegios», lo que confirma la proclamación de tal principio de igualdad hecha únicamente desde el plano filosófico. Por eso, la planificación, entre otros instrumentos actuales, corrige tal desequilibrio o más bien, eleva al mismo rango del Derecho positivo esa formulación tradicional iusnaturalista de la igualdad humana, siendo la instrumentación técnico-positiva con la que se busca poner remedio a los desniveles sociales.

La planificación tiene una finalidad niveladora en cuanto contempla a toda la sociedad como una totalidad y quiere hacer de ella una «nueva sociedad» mediante el empleo de técnicas colectivas renunciando al solo esfuerzo individual. No es más que una nueva etapa en ese proceso de absorción de funciones que el Estado inicia durante su época moderna, primero con las que hasta entonces venían siendo desempeñadas por la Iglesia y demás organizaciones análogas y después —hoy— en que este Estado sustituye las tentativas aisladas de carácter individual y considera que las tendencias liberalistas son insuficientes para lograr la corrección de ciertas estructuras sociales. En principio, aunque parezca paradójico, toda planificación es democrática porque la finalidad de la planificación es afectar a la mayoría, a todo el pueblo, a toda la sociedad —sin que por ahora prejuzguemos si es democrática por sus procedimientos o métodos de planificación—, pero si es democrática por su tendencia al igualitarismo social, lo que no significa que se producirá como su resultado la total y plena igualdad social, por lo que no nos conviene olvidar la idea ya expuesta de «aproximación a la igualdad» y, en su consecuencia, «la aproximación a la democracia». Como escribe R.

Morodo: «Sin nivelación socioeconómica no hay libertad, no hay democracia, no hay paz social. La nivelación exige planificación. Hay bienestar cuando afecta a la generalidad» (citado por Elías Díaz: «Estado de Derecho y sociedad democrática», Ed. *Cuadernos para el Diálogo*, I, 1966, pág. 80). Es curioso hacer constatar cómo esta idea de nivelación es antagónica y opuesta por esencia y sustancia, diríamos *ex abundantia cordeis*, con las sociedades no democráticas o antidemocráticas («el fascismo rechaza en la democracia la absurda mentira convencional del igualitarismo político; el fascismo puede ser definido como una democracia organizada, centralizada y autoritaria») (Mussolini: *Spirito della Rivoluzione fascista*, referencias en la obra anteriormente citada), y, a su vez, es esta noción de «democracia organizada la que en su día empleó Ch. Maurras para echar por los suelos toda posibilidad democrática» por entender que «toda sociedad exige una organización y ésta presupone una jerarquía. de lo que se deduce la imposibilidad del dogma de la igualdad, base de la democracia».

Este permanente individualismo, preocupado de subrayar los peligros de un Estado cada día más poderoso —mucho más poderoso, con la planificación— y que si bien *prima facie* destaca la posición del hombre, en el fondo tiene un marcado matiz particularista y con razón se le ha denominado «humanismo elitista», pues realmente lo que defiende son determinadas posiciones de superioridad, *status* adquiridos, de algunos miembros o grupos sociales sirviéndose de la gran capacidad de convocatoria popular que tiene la abstracción figurativa de la libertad individual frente a la autoridad estatal. De ahí que si la forma estatal que habitualmente se ha confundido como garantía de esta libertad, cual es el llamado Estado de Derecho, esta forma, eminentemente jurídica, pierde méritos ante estas formas de nivelación o planificación, indicio de lo cual son las reiteradas polémicas sobre el carácter jurídico de estas formas de planificación. Existe por eso una tercera forma de Estado que ha venido a añadirse a la de Estado (liberal) de Derecho y Estado (social) de Derecho como es la del Estado (democrático) de Derecho (véase el libro citado de Elías Díaz). La planificación antepone la igualdad a la libertad por entender que esta última sin la primera es pura abstracción o a lo más, libertad de unos cuantos que por muy elevado que sea su número nunca alcanzará el porcentaje correspondiente a la mayoría por lo que ante la nueva misión estatal de «equilibrio general social» el poder político no puede más que inclinarse a lograr una mayor igualdad, objetivo permanente dada la tendencia humana a la desigualdad y dados los diferentes grados que la igualdad como escala presenta. Podríamos utilizar un símil muy querido a los planificadores franceses que observando las imperfecciones de su instrumento técnico han introducido la noción de *glissement* en el Plan, alu-

diendo con ella a la adaptación del Plan con la realidad como si ésta, temerosa de la pérdida de valor del Plan y como una secuela del viejo dicho de que en muchas ocasiones «la naturaleza imita al Arte» se esforzase por no dejarlo malparado.

Pero la planificación si es democrática por sus fines, diríamos que casi por definición, por el mismo concepto de planificación, también debe serlo por los métodos de su elaboración, exigencia esta última que por sí misma reúne por lo que necesita recurrir a una especie de plebiscito nacional, convocando y admitiendo a todos los grupos, estamentos, corporaciones e instancias intermedias. Tal importancia tiene esta participación popular que según cual sea su volumen y tamaño recibirá, globalmente o no, el calificativo de planificación democrática (de no merecerlo, será planificación, pero «autoritaria», términos estos de «autoritaria y democrática» tan queridos al profesor Francesco Vito). De no darse la participación popular —aun sin tener en cuenta la contradicción que *ab initio* se establecería entre un instrumento técnico que por definición, como hemos dicho, va a afectar a la mayoría y hasta a la totalidad de la sociedad con la parte pequeñísima que de esa sociedad ha intervenido en su elaboración— se suscitaría el problema, de salida, de la legitimación del grupo o de las personas autoras del Plan, pues dada su finalidad de reforma de las estructuras sociales (toda planificación presupone una «weltanschauung» muy distinta a la existente en su ausencia) y la sumisión que al mismo se hace del resto de la población (que no es toda, pues una parte queda excluida por ser autora del Plan) que es considerada como un dato —o parámetro, según los casos— a incluir en el cálculo de las magnitudes macroeconómicas y macrosociales, o lo que es lo mismo, ante todo proceso planificador no mayoritariamente popular, justo es que nos preguntemos por el derecho o la justicia, tanto de la visión social que se pretende realizar mediante la ejecución del Plan como de la selección de sus autores, pues es el caso que la tradicional e histórica polémica mantenida en torno a la legitimación de los gobernantes, se traslada, por la coyuntura temporal, a los autores del Plan, quienes precisamente por serlo tienen la posibilidad y la oportunidad de imponer sus juicios de valor al resto de la comunidad, juicios de valor que llevan la fuerza del Plan y que no serán los vigentes comunes sobre los que, justamente, van a superponerse, no habiendo ninguna compulsión comparativa *a priori* dada la finalidad de reforma social del Plan y que asimismo *a priori*, los autores del Plan valoran como «más buena» su perspectiva o previsión que la situación existente, calificativo «más buena» que encierra no sólo una connotación económica (o socioeconómica, si así se quiere), sino moral, demostrándose una vez más el universalismo de todo esquema, sea conceptual, sea técnico, humano y como el más pretendidamente asépti-

co y neutro instrumento de mejora del bienestar social, engloba valores —por ejemplo, morales— que vienen a desterrar dicho aspecto aséptico, aunque éste se realce como queriendo desconocer sus repercusiones —ciertas y seguras— en el plano del comportamiento de la sociedad, objeto de la planificación.

¿Hasta qué punto ese calificativo de «mejor» no coincide con una visión parcial más bien que con la general que por definición debe poseer el equipo planificador? ¿Hasta qué punto esa visión parcial puede tener su causa más en la escasa, deficiente o nula participación del resto de la comunidad que en un propósito exclusivista o monopolizador de los planificadores? Frecuentemente se olvida el viejo pensamiento de Helvecio que ponía de relieve cómo el egoísmo humano tiene el mismo rango en las ciencias morales que el movimiento en la física y que lo que cualquier hombre considera bueno es lo que supone conducente a sus intereses (G. H. Sabine: «Historia de la teoría política», FCE, Méjico, 1963, pág. 415), olvidando, como indica este autor, que «el único patrón racional de conducta tiene que ser el mayor bien del mayor número; lo que se opone a él, es el bien especial de un grupo o clase particular. Un grupo puede tener una noción errónea de las causas de su felicidad y establecer por ello una norma defectuosa o un grupo pequeño puede explotar en beneficio propio a otro mayor. El remedio en cualquier caso es una comprensión más ilustrada del verdadero interés o una ilustración más amplia. Lo moralidad se convierte así en problema del legislador que tiene que hacer que los intereses especiales sean consonantes con el general y sobre todo tiene que difundir el conocimiento, con lo cual los hombres podrán ver de qué manera el bienestar público incluye el propio».

Como el Plan es un instrumento técnico, hace que también se tecnifique esa calidad de «mejor» con que hemos calificado y se califica la iniciativa de los planificadores, tecnificación que implica su puesta en práctica contra todo obstáculo o como Millet Bel ha subrayado en un artículo sobre la tecnocracia (3), lleva la convicción de su rigor científico indiscutible —actor éste antidemocrático por excelencia— que requiere la imprescindible verificación a través de su ejecución, pues sólo ésta es la que probará o no tal rigor, o sea si la solución técnica era o no correcta, comprobación sumamente peligrosa para la pacífica marcha evolutiva social pues de serlo, será una baza más a favor de soluciones técnicas como resolutorias de cuestiones humanas —¿des-humanización de la técnica o tecnificación de las relaciones humanas, lo que algunos llaman anglosajonización de las relaciones sociales?— y si fracasa, el fallo habrá sido cruento e inhumano al actuar sobre la sociedad como en:

(3) S. MILLET BEL: «Sobre la tecnocracia», *La Vanguardia*, 30-5-70.

vías de experimentación, pues puede servir a ésta de ejemplo para ulteriores soluciones conflictuales para las que recurrirá a pautas no racionales, vista la precedente experiencia técnico-racional con la consiguiente vuelta de predominantes comportamientos emotivos y sentimentales, típicos por otra parte de sociedades no muy evolucionadas o, en todo caso, no muy equilibradas. Como ya escribiera Durkheim, las sociedades avanzadas se caracterizan por la solidaridad orgánica o una mayor división del trabajo, que presupone, a su vez, una mayor racionalidad, tanto en las relaciones de producción y laborales como en las demás; en este marco que podríamos considerar de «institucional», la planificación entra dando, a su vez, más racionalidad, si así puede hablarse, pues mientras estaba reducida a las relaciones grupales (laborales o entre empresarios y trabajadores, de cualquier tipo) o simplemente sociales, la racionalidad «planificadora» actúa sobre todo «el teatro nacional», no sólo sobre una escena o alguna de sus localidades, pero con el lastre en su contra a diferencia de esas menores racionalidades que mientras éstas tienen su encaje jurídico (contratos laborales, simples convenciones sociales) no acontece igual con el Plan del cual diríamos empleando el argot sociológico que lleva una fuerza latente, pero no manifiesta (ésta será su resultado). Este marco planificador no juridificado está de acuerdo con los condicionantes que el autor citado, Durkheim, destaca como coadyuvantes del progreso moral, guía y fin de las sociedades avanzadas (4), pues si este progreso moral ensalza los valores superiores de la igualdad, libertad, fraternidad y justicia, lo hace sustituyendo simultáneamente la vieja fórmula jurídico-penal, usuaria de la coerción en primer grado, por otras que como la fórmula jurídico-administrativa, si bien no carentes del factor represivo, imprescindible diríamos en toda relación interhumana, destaca otros elementos principalmente predeterminados y negociados por las mismas partes o miembros. La planificación, conforme a este esquema sociológico, de no limitarse a ser sencillamente técnica, sino al admitir a todos los grupos y miembros de la sociedad, que por lo demás han renunciado a su condición de partes con que hasta entonces han actuado y contemplándose como cooperadores o colaboradores, es un paso más a la iniciativa y esfuerzo de individuos y de grupos impulsándolos a la acción no por el remedio obligatorio de la obligatoriedad jurídica (lo que debe hacerse porque lo manda la Ley y únicamente en cuanto lo manda), sino por la vía del compromiso «moral». Existe por esto, de no admitirse esta colaboración social, un grave defecto en el Plan y hasta una cierta incompatibilidad con su principal objetivo o meta: la mejoría del bienestar social que se traduce

(4) E. DURKHEIM: *La división social en el trabajo*. También N. TIMASHEFF: *La teoría sociológica*. FCE, Méjico, pág. 143.

en una mayor igualdad (no cuantificable), pues tipifica la igualdad por un conglomerado de datos —no exclusivamente técnico-económicos—, significaría que sólo una parte de ellos —justamente la resolución de tales datos socio-económicos— podría intentarse por un Plan elaborado por vía técnica sin participación comunitaria, lográndose, pues, una «igualdad coja», quebradiza y no estructural. Podríamos incluso utilizar un argumento *ad hominem* para demostrar la imposibilidad de conseguir tal objetivo, pues «sin igualdad *ex ante*» no puede darse «igualdad *ex post*» y en este momento con el término de «igualdad» aludimos a las posibilidades de participación de los distintos miembros de la comunidad. Frente a la objeción implícita en la desigualdad social existente en el momento iniciador de la planificación, hay que rebatirla con el contraargumento de que por sí misma la planificación es y exige un esfuerzo, hacer algo que hasta entonces no se había hecho, y dentro de este esfuerzo y este hacer puede —y debe— darse si se quiere conseguir el objetivo más típico de la operación, una especie de plebiscito o concurrencia de voluntades singulares en el marco de un espíritu nacional. Supondría la planificación una posibilidad democrática en sí, realizada con la ventaja por encima y a diferencia de todas las demás posibilidades realizadas o por realizar, de hacerse y emprenderse conforme a un procedimiento técnico que sirve a toda la comunidad para acercarse a la realidad del poder político, iniciación para una auténtica consolidación de la democracia, inculcando los hábitos de la discusión y de la exposición fría y racional de las necesidades, desprovistas de toda pasión o encono, pues como toda situación de convivencia reclama unos comportamientos (tan subrayados por otra parte indirectamente cuando se habla de que todo pueblo exige una forma política determinada) que a veces tienen que tener su período de aprendizaje (recordemos la anécdota que se cuenta de Unamuno; en su angustia religiosa, se sumergía en un verdadero monólogo en el que no daba parte a Dios, hasta que en una ocasión el rector de San Esteban de Salamanca le recordó que cada persona y cada situación exige un comportamiento y que si él quería ser oído por Dios —ya que le acusaba por su silencio— debía guardar y respetar la forma acostumbrada para hablar con el Señor —ponerse de rodillas—). Además, incluso por las propias exigencias de la época, en la que tan de moda están las tendencias participacionistas (la participación en todos los órdenes se ha presentado como la tercera vía a distancia intermedia y equidistante de las dos tradicionales, la socialista y la privada) la planificación sólo si es comunitaria y globalmente absorbente de todos los grupos sociales, viene a ponerse de acuerdo con este contexto y sobre todo a cumplir con una de las más profundas coordenadas del espíritu humano y que resaltara Hegel: «la más elevada de todas las necesidades humanas es la necesidad de participa-

ción, de ser un órgano de causas y propósitos más amplios que las necesidades y satisfacciones privadas» (5) (6).

Al ser la planificación una operación eminentemente técnico-económica, goza de los predicados calificadores de la acción económica en general y que ya desde M. Weber se concretan en la racionalidad, de tal manera que Pareto, entre los escasos ejemplos, como advierte Timasheff (7), que pone de acción lógica, figura en primer lugar este tipo de acción, la economía, sustancializándola como aquella «acción... (cuya) finalidad es objetivamente alcanzable y si los medios empleados son objetivamente congruentes con la finalidad dentro del marco del mejor conocimiento disponible», con lo que puede convertirse de este modo en la primera tentativa que con carácter global y racional se quiere hacer por vía de prueba la socialización de los recursos institucionalizados como políticos y rellenar de contenido práctico lo que hasta ahora ha sido simple soberanía formal del pueblo, aumentando las bases para un mayor crédito y confianza en el Gobierno por la previsión de cualquier comunidad humana, reduciendo el ámbito del azar.

V

PLANIFICACIÓN, PROPIEDAD E IGUALDAD

Las referencias que hemos encontrado en la historia del pensamiento político sobre a quién debe atribuirse la función de gobernante, testimonian la predilección de sus autores por la inteligencia, la sabiduría y la instrucción, objetivando o pretendiendo objetivar algo que por otra parte responde de un modo flagrante a un cuadro subjetivo de apetencias (basta leer a Platón y Rousseau, dos de los más ilustres de tales autores, para apreciar que cuando hablan del sabio como gobernante, cubren bajo esta fórmula pudorosa, sus deseos de gobernar) y que asimismo son hipótesis de una pose o situación económica. Si consideramos que todos se mueven, al menos en hi-

(5) G. H. SABINE: *Historia de la teoría política*, FCE, Méjico, 1963; *Hegel, dialéctica y nacionalismo*, pág. 476.

(6) «Una sociedad planificada es una sociedad mucho más libre que una sociedad competitiva, porque puede ofrecerles a los que trabajan en ella el sentido por una parte de una oportunidad constante para la expresión de su capacidad, y por otra, la capacidad para participar plenamente en la reglamentación de su trabajo» (de la declaración del Ejecutivo del Partido Laborista inglés, en 1942, citado por SABINE, G. H., obra citada).

(7) N. TIMASHEFF: *Teoría sociológica*, FCE, Méjico, 1961, pág. 205.

pótesis, en el terreno de la igualdad, es lógico preguntar por la fuerza expansiva del principio de igualdad o hasta dónde puede llegar la igualdad por sí sola. No rehusó de traer una larga cita del profesor Díez del Corral, quien en una obra (8) ya clásica del moderno pensamiento político español, escribe esto:

«Las ideas cristianas de igualdad, libertad y personalidad, secularizadas en la forma de Derecho natural de los siglos XVII y XVIII, informan y potencian el sustrato sociológico de la burguesía y se convierten en legitimación de sus pretensiones de desarrollo y exclusividad. Todo el edificio antiguo, jerarquizado y concreto, resulta conmovido por la nueva formulación de los viejos principios inspiradores de Occidente. La igualdad y la libertad ya no se dan sólo en las relaciones con la Divinidad, sino que deben también realizarse prácticamente en la vida intramundana; las antiguas formas de mando, los privilegios, las desigualdades, tienen que desaparecer. Impulsado por los principios abstractos de libertad e igualdad, el "tercer Estado" arruinará en buena parte las tradicionales construcciones y movido por su afán, y su capacidad asimiladora, querrá llegar a todas partes y serlo todo: el "tercer Estado" dirá Sièyes, es la Nación.

»Pero tales principios tenían un sentido negativo. Igualdad quería decir igualdad por lo que respecta a la supresión de todo derecho particular, igualdad de sumisión; pretendíase tan sólo la ausencia del privilegio. En este punto estaban conformes todos los que no pertenecían a los grupos privilegiados. Mas, una vez cumplida la tarea destructiva, cuando la nobleza ha sido arruinada y el clero convertido en un cuerpo de funcionarios, cuando el "tercer Estado" ha llegado efectivamente a serlo todo en lugar de la sociedad estamental, manifiéstase súbitamente la insuficiencia y los peligros de una tal actitud negativa y el embarazo en que se encuentra la nueva sociedad para improvisar un nuevo orden.

»El tercer Estado partía del derecho reconocido a todas las personas para participar igualmente en la formación de la voluntad estatal, pero todos no podían dominar al mismo tiempo. Es preciso efectuar una selección destacando a los mejores y más influyentes; es decir, a aquellos que dispongan de los medios conducentes al mayor perfeccionamiento propio y la más eficaz ayuda de los demás. Estos

(8) L. DÍEZ DEL CORRAL: *El Liberalismo Doctrinario*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, segunda ed., págs. 117-8.

medios son evidentemente la más alta capacidad para dirigir la vida de relación entre los hombres, la inteligencia y la instrucción. Pero para adquirir tales condiciones es imprescindible la propiedad; sin ella, no es posible alcanzar un elevado desarrollo espiritual ni influjo material. La propiedad es, por tanto, condición que debe discriminar, entre los que se encuentran igualmente cualificados por naturaleza, a aquellos que dirijan la vida del Estado.» (Los subrayados son nuestros.)

La anterior cita indica cuál debe ser el camino para la comprensión de los problemas que suscita la igualdad y, sobre todo, la visión realista que debe tener su enfoque. Por eso, en la misma obra, se explanan los proyectos de los doctrinarios, casi todos pertenecientes a las clases elevadas, enfrascados en la proclamación de una igualdad formal, simplemente teórica, como si tal igualdad no fuese por sí misma una verdadera redundancia y no estar contenida en la propia definición de la ley, pues difícilmente puede establecer ésta su carácter general si frente a ella reconoce distintas categorías de ciudadanos al estilo brahmánico. El círculo es auténticamente vicioso en estos autores, pues si según ellos sólo por la participación política los hombres son plenamente libres, esto significa que al venir y estar condicionada tal participación por la propiedad (sólo los que sean propietarios de bienes tendrán interés en la cosa pública, idea que aparentemente lógica es auténticamente falaz, pues está confundiendo dos cosas, como son el interés público y el interés particular, y elevando ésta a valladar del otro, justo medio, por otra parte, de la actividad liberal que al proclamar y definir como dogma la pasividad del Estado, realmente lo que está definiendo es su interés) «los desiguales» no sólo continuarán siéndolo, sino que también no serán libres. «La libertad, en definitiva, no es otra cosa que la participación del ciudadano en la cosa pública, es decir, libertad política. La contraposición usual entre libertad antigua y moderna en el sentido de que la primera se consumía en la intervención ciudadana en el poder público, mientras que la segunda era una reserva garantizada, frente a este poder no existe con tal rigor entre los doctrinarios.» Y la propiedad a que aluden es la feudal de la tierra; Guizot dirá que «la propiedad territorial, la tierra, le da (al hombre) todavía otra cosa más; una parte del dominio del mundo. La tierra une su vida a la de toda la creación; la riqueza mueble es un instrumento que está a disposición del hombre, que se sirve de él para satisfacer sus necesidades, sus placeres y sus deseos. La propiedad de la tierra es el establecimiento del hombre en medio y encima de la naturaleza. Además de satisfacer sus necesidades, sus placeres y sus deseos, satisface también una multitud de inclinaciones diversas y profundas». Sorprende constatar cómo inconscientemente la clase a la que se

pertenece influye en las opiniones de sus miembros, y así es el caso de Guizot, que si bien en su teoría de la evolución social reconoce que «las sociedades han comenzado siempre por la anarquía, que es lo contrario de la libertad; han continuado por el despotismo monárquico o por el estrechamente aristocrático, y acaban, después de mucho tiempo, por organizarse en asociaciones en que el poder está muy dividido, y donde, como consecuencia, el hombre encuentra holgura para moverse. Mas, solamente a partir del momento en que la sociedad se encuentre así organizada y sólo como miembro de esa sociedad, por esta sola razón, el hombre es verdaderamente libre», considerando que ésta es la que se representa por una participación de todos los hombres, miembros de la comunidad. Con su anterior punto de vista sobre la libertad, está reduciendo indirectamente, no confesadamente (aunque su valor es el mismo) el número de los participantes, reduciéndola ésta a la anterior, la denominada «aristocrática», pues cualquiera que sea su apelativo, la selección de los llamados a participar en las tareas políticas, supone una aristocracia (a pesar de todas las connotaciones residuales que este vocablo lleva consigo y que es justamente lo que conduce a su sustitución, pero aun cuando la selección sea sólo por la inteligencia, no deja por eso de ser aristocracia), eliminándose muchas posibilidades desde el momento que es la propiedad territorial la que otorga el derecho de participación política (o sea, la auténtica libertad), pues esta forma de propiedad por esencia es limitada (recuérdese el juego de esta idea de la tierra como factor «limitado» en la expansión europea durante la Edad Moderna, y su influencia en los descubrimientos transoceánicos, tan resaltado por un gran número de autores) y permanente, condenando así a todos los que no estuviesen en su posesión en el momento de organizarse la representación política, a un permanente ostracismo y *gheto* político.

Mentes lo suficientemente lúcidas como la de T. H. Green, advirtieron el error en que esta postura, así como la genérica liberal, conducían sobre una noción tan importante como la de la libertad. Mientras Benthan ponía toda la gloria del Estado en su no intervención, estimando que la política liberal más eficaz era aquélla que dejaba toda la actuación a los particulares, pues la ley para él era la única coacción auténtica sobre la voluntad de los particulares, Green pondría de relieve que existen otras coacciones aparte de la ley; contra la concepción benthiana que confundía «ley» con «restricción a la libertad», y que Green llama «libertad negativa», opone una definición positiva de la libertad, pues «la libertad es un poder o capacidad positiva de hacer algo o gozar algo digno de hacerse o de gozarse» (9). No se ha subrayado

(9) G. H. SABINE, obra citada, pág. 528.

bastante regusto fatalista que en el fondo tiene la corriente liberal, pues bajo su capa de creyente en el esfuerzo individual, libre de obstáculos y hasta... de principios (éstos no servirían más que para coartar la verdadera libertad de iniciativa del individuo) parte de una cierta desigualdad innata en los hombres, de modo que cuando habla de libertad e igualdad entre los individuos, está implícitamente refiriéndose a aquellos a quienes la naturaleza ha dotado de tales cualidades, que les colocan muy por encima de los demás mortales; es revelador sobre esto, tanto la ley llamada de Pareto como algún que otro pensamiento esparcido por su voluminosa obra por Herbert Spencer; la ley de Pareto proclama con su carácter general y científico que cualesquiera sean las medidas tomadas por los Gobiernos, las diferencias entre los hombres seguirán siendo las mismas después de ellas, pues si tales diferencias se miden por las rentas, las notables desigualdades que existen antes de las medidas correctoras legislativas subsisten después de ellas, significando esto que tales desigualdades obedecen a algo (tan fatalista) objetivo como es la diferencia de inteligencia entre los seres humanos. Spencer, con mayor cinismo escribirá que nada se puede hacer por los desheredados, pues su fortuna es ser desheredados, y lo único —y más grande— que por ellos pueden tener los nobles espíritus humanos (no desheredados) es compasión: «los hombres del tipo superior pueden ver lo poco que puede hacerse y, sin embargo, creerlo digno de ser hecho. Insistía (Spencer) en que uno debe combinar la energía filantrópica con la calma filosófica» (10). Según Spencer (cuya doctrina, por otra parte, es la que explica las grandes obras filantrópicas a las que se lanzan desde el último tercio del siglo pasado los grandes capitanes de las Empresas capitalistas), basta con que el hombre afortunado crea que debe hacerse algo, aunque no se haga, para que cumpla con su misión de asistencia al prójimo; creencia totalmente laxa y superflua, no sólo por ser una mera creencia, sino porque la creencia lleva en sí el matiz pesimista de la inutilidad de todo esfuerzo en pro de los que no son iguales (postura que tiene tantos ecos, en su tiempo; cuántas semejanzas con la del economista David Ricardo, que aun reconociendo la triste condición de los obreros, juzgaba que las leyes de economía son las que imponen los salarios de «hambre», y que no puede ser —ni hacerse— otra cosa si queremos que la economía del país marche por el camino ortodoxo).

Al no haber igualdad, ni antes ni después de la ley, según un análisis profundo de la postura liberal (ni antes, porque al no ser los individuos iguales, lógicamente al predicar la libertad de salida y de metas, sólo los más valerosos, fuertes, inteligentes, etc., alcanzarán sus fines, debiéndose dejar no obs-

(10) N. TIMASHEFF, obra citada, pág. 60.

tante a cada uno su labor y reconociéndosele sólo lo que por sí mismo ha hecho, consagrándose así política y legalmente lo que eran simples diferencias naturales; ni después de la ley, al condicionar ésta la participación a la propiedad, convirtiendo al Estado en un Gobierno de propietarios y para propietarios) tampoco habrá justicia, pues «porque hay igualdad, hay justicia entre ellos (gobernantes y súbditos), por la que se establecen sus respectivos derechos (los del gobernante y los del súbdito)» (11). En una posición plenamente desmitificadora de todas las desigualdades pretendidamente innatas —y legitimadoras en última instancia de todas las diferencias que por el uso (mal uso), costumbre o ley se han ido creando—, Carlyle, con un heroísmo propio de sus héroes, dice que «lo que es natural para el hombre en sentido propio de la palabra es sencillamente lo que es primitivo y animal; la desnudez, la libertad universal y las posesiones comunes» (12).

Frente a este panorama, el intervencionismo inicia una corriente demostrativa de que sólo el Estado, en nombre de la sociedad, puede corregir las desigualdades creadas por esa misma sociedad. Es como una labor autoexpiatoria, dentro de cuyo marco se imponen al responsable los comportamientos adecuados para rectificar su anterior conducta, pues si en la marcha de la sociedad por la misma fuerza de las cosas se montan a veces situaciones de predominio o de subordinación, sin su contraposición adecuada (pues tales situaciones pueden darse y ellas son la causa de instituciones jurídicas tan fundamentales como el Derecho subjetivo y la obligación, instituciones que por sí solas están indicando que en ellas sí se da la contraprestación proporcionada, por lo que desempeñan un papel social como de equilibrio compensatorio de posiciones jurídicas antagónicas). La planificación es la última fase conocida de esta corriente intervencionista que se distingue de sus versiones anteriores por su mayor racionalidad en cuanto contempla toda la sociedad como un agrupamiento sin internas diferenciaciones, aunque con la imprescindible flexibilidad para no olvidar una acotada zona de juego de la libertad individual. Aunque la uniformidad establecida por el Plan respecto a los miembros de la comunidad sea proyectando principalmente su condición económica (como productores o como consumidores), lo hace no obstante en su aspecto positivo (factores contribuyentes del proceso de desarrollo nacional), y sin discriminaciones internas; además, dada la universalmente reconocida influencia de los condicionantes económicos, concretar éstos exclusivamente a su horizonte económico, sería ignorar todo el papel socializador del Plan (y, en gene-

(11) CH. N. R. MCCOY: *La estructura del pensamiento político. Un estudio de las ideas políticas*. Ed. Universitaria Europea, Madrid, 1967, pág. 58.

(12) Véase obra citada en nota anterior, pág. 102.

ral, de toda medida intervencionista económica). Nadie duda del trasvase flúido y sin intermitencias que se establece hoy entre la economía y la sociedad (diríamos, la sociedad en su aspecto político, como Estado), recíprocamente influyentes e influidos, de tal manera que uno determina el otro. Si el Plan modestamente surge y aparece como instrumento de actuación económica, tiene, sin embargo, unas evidentes repercusiones políticas, por lo que en virtud de su tendencia igualitaria y niveladora social, aumentan las posibilidades democráticas, es decir, de una mayor participación política de un mayor número. Aunque a partir de aquí las opiniones divergen, creemos que ni el Plan ni la planificación deben buscar una igualdad total y absoluta que llevaría a lo que algún autor califica de «democracia extrema», y de la que podríamos decir, volviendo por pasiva la frase pascaliana de que «l'unité qui n'est pas multitude est tyrannie», que no tiene de democracia más que el nombre pues realmente no es más que una de las numerosas formas de que se gusta arropar la tiranía, tan dispuesta, por otra parte, a entrar en el gobierno de los hombres.

Sólo la planificación respetuosa con cierto margen de libertad individual, parece reunir las condiciones suficientes para buscar el camino adecuado que lleve a las sociedades civiles al hallazgo de ese medio político y económico, en donde ni la igualdad sea total y absoluta ni la desigualdad sea profunda y mayoritaria. Es, partiendo de la fase de una democracia existente o por existir, como Aristóteles introduce su concepto del «Gobierno por la ley»: frente al gobierno del mejor hombre que implica el gobierno conforme a un principio racional y desprovisto de todo contenido emocional, la fórmula del «gobierno de la ley» conoce y aprehende la realidad emotiva de los hombres a quienes se dirige y gobierna, garantizando el cambio en el ejercicio del poder y eliminando tanto las posibilidades antidemocráticas (el gobierno del mejor hombre puede convertirse en el del peor) como las de esa democracia extrema de que hemos hablado (Aristóteles nos narra el caso de Amasis, «que fue súbdito, llegó a gobernante e hizo un barreño de oro que los egipcios reverenciaban. Amasis se comparaba con el barreño, explicando que él también había sido antes un simple utensilio y que había llegado a ser, como su barreño, objeto de veneración») (13).

La planificación al reglamentar la economía, está reglamentando una de las fuentes más importantes de conflictos sociales, por no decir la más decisiva de todos ellos, ampliando, si no creando, las condiciones necesarias para una atmósfera de paz, equilibrio y distensión, inmejorable para realizar los retoques y reformas sociales, que siempre se presentan como viable, dada la

(13) Ch. N. R. McCoy, obra citada, pág. 82.

imperfección, por los siglos de los siglos, de cualquier tipo de sociedad humana, teniendo en cuenta «el continente» del hombre, como en lenguaje aristotélico dice McCoy, continente movido por pasiones y recelos, y sobre los que permanentemente hay que poner orden y concierto. Por eso, la planificación genérica, abstracta y mayoritariamente se saluda con la fórmula ideal de compromiso entre sistemas opuestos —liberalismo y comunismo—, como un punto intermedio de convergencia, donde los enemigos en el campo de batalla (campo socioeconómico) dejan las armas y tratan de las condiciones de cesación del combate. ¿Será la «epifanía» de esa fórmula social, de ese socialismo, de la que habla Fernando de los Ríos (14), «que corresponde a su finalidad: la comunidad de hombres libres en una sociedad económicamente disciplinada»?

VI

¿LIBERTAD «VERSUS» IGUALDAD? O ¿IGUALDAD «VERSUS» LIBERTAD?

Como en tantas otras cuestiones humanas, es difícil averiguar dónde está la causa y cuál es la consecuencia. ¿No será que lo que nos parece consecuencia es el motivo original, y viceversa? La planificación parece armonizar ambas preguntas con el establecimiento de una respuesta que viene a recoger parte de cada pregunta: la planificación admite la libertad, pero la sujeta a un control, a una vigilancia, y simultáneamente impone una igualdad que no es absoluta ni total como secuela de la anterior admisión; o sea, del reconocimiento de la libertad. Frente al liberalismo que coloca en primer plano la libertad (vendrá a decir que todos los hombres son iguales en la libertad, siendo precisamente esta libertad la que monta las primeras desigualdades, que cada vez se harán mayores) y frente los totalitarismos que harán lo contrario: ante todo y sobre todo, la igualdad (la exclamación de Lenin, tan citada, de «¿libertad, para qué?», es su mejor muestra). Toda la crítica antiliberal argumentará sobre las falacias liberales que al defender la libertad están abogando por los peores instintos del ser humano, desolidarizándolo de su prójimo y haciéndole ver en éste, un «competidor». Y una parte de esta crítica, procedente del campo totalitario, usará de todas sus razones para convencer de la necesidad de la igualdad y de la intrascendencia de los medios empleados para su consecución (la libertad es un lujo, no admisible ni lícito, en medio de una sociedad pobre). Entre ambas posturas, la planificación im-

(14) FERNANDO DE LOS RÍOS: *Mi viaje a la Rusia soviética*, Alianza Ed., Madrid, 1970.

pone las correcciones oportunas para que libertad e igualdad marchen juntas, sin ningún predominio absoluto o monocrático.

La planificación no es —y no debe ser— opuesta a una sociedad liberal, entendida ésta en su sentido milliano: «la humanidad entera no tiene derecho a silenciar a un solo disedente», afirmando así, comenta Sabine: «que la libertad de juicio, el derecho a ser convencido más que obligado, es una cualidad inherente de una personalidad moralmente madura, y que una sociedad liberal es aquélla que al mismo tiempo reconoce ese derecho y modela sus instituciones de tal manera que tal derecho se realice» (15). El no dejar de ser liberal o respetuosa con las opiniones de los particulares, es lo que revalorizará moralmente, y diríamos que es lo único que hará conservar a la planificación de su posibilidad armónica de la libertad y la igualdad; como escriben los autores anteriormente citados: «el verdadero argumento en favor de la libertad política..., es que produce y da cabida a un carácter normal elevado. Escuchar la libre discusión de las cuestiones políticas, participar en las decisiones públicas, tener convicciones morales y asumir la responsabilidad de hacerlas efectivas son algunas de las formas para producir seres humanos racionales» (16).

La tradicional dicotomía de libertad e igualdad no ha perdido aún todo su juego con el funesto resultado de dividir a los hombres en dos grandes partidos que luchan separadamente por imponer su lema —o libertad o igualdad—, y muchos verán en ella la fatalidad histórica, reflejo del azaroso destino humano de la necesidad de elección a la que desde su nacimiento se ve obligado y sujeto el hombre, todo hombre. Es como si la imagen de Lessing se sustituyera por estos dos términos: el hombre debe aspirar desde que tenga tal deseo por una de las dos cosas, pero no por las dos conjuntamente; en esto reside, según esta concepción, su tragedia. ¿Puede ser la planificación el remedio de esta elección y ese tercer término, absorbente de las contradicciones de los otros dos a la manera de una síntesis? Al predicar la libertad y la igualdad de todo hombre, de todo miembro comunitario, aludimos como única fórmula actual posible de gobierno la democrática, con lo que sí, por añadidura, respondemos afirmativamente a la pregunta planteada, admitimos las posibilidades democráticas de la fórmula planificadora.

La planificación es una etapa y encierra en sí los grupos de todas las etapas anteriores dirigidas a la búsqueda y hallazgo de la convivencia social, interpretando este término convivencia en su sentido vivencial, acentuando más la segunda parte que la primera; durante mucho tiempo, el predominio

(15) G. H. SABINE, obra citada, pág. 515.

(16) Misma obra, id. pág.

individualista ha hecho que la convivencia se entendiera desde el plano subjetivo del «yo vivo con los demás», del «yo con-vivo» como reflejo de una posición recelosa del hombre frente a los demás, que es tanto como decir frente a la sociedad; por ello, toda la historia de la teoría política no ha sido más que la historia de los intentos teóricos para insertar al hombre, al individuo, en la esfera social, dado que se partía de un «estado de naturaleza» en el que el hombre solitario mantenía su voluntad como norma de conducta, y era preciso ver la forma menos dañina y más atrayente para este hombre a la manera como el cazador coloca disimuladamente el cebo para la pieza a cazar. Estamos actualmente en una etapa superadora de los dualismos individuo-sociedad, tan difíciles para encontrar el punto intermedio de transacciones y de cesiones de derechos y soberanías parciales, y en la que a todos los hombres les interesa más dōtar positivamente su libertad, el «hacer algo» que «el dejar hacer», el sentirse miembros activos de la comunidad que opuestos o diferentes de ella. La socialización, al destacarse por todos los autores del campo que sean, no tiene por esto otro significado que éste de prevalencia de posturas colectivas sobre egoísmos o personalismos excesivos individuales. Curiosamente, mientras el mundo ha progresado más que como lo había hecho hasta ahora, de manera que esta progresión, al ser incluso física, significaría que se ha hecho más grande —extensión física manifestada a través de las conquistas especiales, pues el espacio se veía como un límite, mientras que se nos ha convertido en «objeto de conquista» igual que a los descubridores renacentistas, los nuevos continentes—, los progresos de la técnica simultáneamente han reducido tal extensión, de forma que alguien ha calificado a nuestro mundo como «una aldea universal» (17), pues todo lo que pasa en él, nos es conocido casi al mismo tiempo que se producen los sucesos, por lo que cualquiera que sea la distancia en que se producen, es como si ocurrieran a nuestro alrededor, y es mediante este hilo técnico por el cual la solidaridad se transmite; las conquistas tecnológicas se miran como conquistas de todos, sin etiquetas nacionales, como muestras de «lo que los hombres —no el hombre aislado— pueden hacer»; la humanidad se alza en principal protagonista (cuando el primer hombre que puso sus pies en la Luna comienza a hablar, lo primero que sale de sus labios es esto: «esto es un gran progreso para la humanidad»). Toda esta poderosa llamada «a lo colectivo» de nuestros días contribuye a que los tradicionales combates entre libertad individual e intromisión social, se sustituyan por fórmulas pacíficas en que el realismo tan singularmente propio del hombre estima que mejor es participar que combatir y que las victorias mejor se logran en puro que aisladamente.

(17) McLuhan: *La filosofía de la galaxia*.

De ahí que mientras el concepto liberal de la libertad fuese negativo por estimar que la libertad —del individuo— sería mayor en tanto fuese menor la intervención social, la presente socialización cambia la frase y considera que sólo por la intervención social, el hombre, cada hombre, todo hombre, será más libre, siempre que se cumpla esta premisa: que la intervención sea social, de toda la sociedad, no de unos cuantos, por muy numerosos que sean, dado que la simple exclusión, aunque fueren pocos, revelaría que la integración social no es aún completa, y para que lo sea, y para que la intervención social lo sea asimismo auténticamente, hay que acudir a los instrumentos primero técnicos —como la planificación democrática—, porque a través de ellos se realizará el oportuno período de aprendizaje o de «rodaje», durante el cual los participantes vayan aprendiendo y deseando ampliar su zona convivencial, mucho más cuando esto último fácilmente se logrará, pues las mayores dificultades están en lograr acuerdos dentro del terreno socioeconómico, verdadero campo de Marte en nuestra sociedad, por la gran importancia que lo económico y lo social tienen en la resolución de los restantes problemas humanos. Con tanta razón se habla de «paz social» en lugar de esas otras fórmulas «paz civil» o «paz militar» que revelan más formas externas de faltas de conflictos que manifestaciones de una verdadera paz interna.

El gran filósofo alemán, Emmanuel Kant, escribió unas frases llenas de sugerencias y sumamente reveladoras, con motivo de su juicio crítico sobre «la nueva física» o con la que rigurosamente podría estimarse como Ciencia, que nace con el hombre renacentista. Dicen así: «Cuando Galileo experimentó con bolas de un peso definido en el plano inclinado; cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que había calculado de antemano, ser igual al de una columna de agua determinada, o cuando Stahl, en un período posterior convirtió metales en polvo y volvió a convertir el polvo en metal, añadiendo y quitando ciertos elementos, una luz brilló ante todos los filósofos naturalistas. Aprendieron que la razón solamente percibe aquello que se realiza, según su propio plan; que no ha de contentarse con seguir, por decirlo así, las líneas directrices de la naturaleza, sino que ha de proceder a avanzar con principio de juicio, de acuerdo con leyes invariables y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas. Porque observaciones accidentales, hechas sin plan preconcebido, no pueden unirse bajo una ley necesaria. Pero esto es lo que la razón busca y exige. Son tan sólo los principios de la razón los que pueden dar a fenómenos concordantes la validez de leyes, y es solamente si el experimento se dirige por estos principios racionales, cuando pueden ser realmente útiles. La razón ha de acercarse a la naturaleza con el propósito de recibir información, pero no como un discípulo que escucha a cuanto el maestro tenga a bien decirle, sino como un juez que obliga al testigo a

contestar a aquellas preguntas que estime conveniente dirigirle. Tan sólo a esta idea ha de atribuirse la revolución por la cual, tras vegetar en la oscuridad por tantos siglos, la ciencia natural fue, al fin, llevada al camino de cierto progreso» (18). La separación de la razón humana de la naturaleza física que la rodeaba, origina una especie de dicotomía en la que la primera parte al ir diferenciándola y esforzándose por su mayor singularización —frente a la generalización de su inserción natural, común a todos los animales irracionales— planteará su relación con la segunda en términos de fuerza, siendo la idea de dominio —conquista de la naturaleza— la que guiará al hombre a partir de entonces, pues a medida que el dominio aumente, aumentará también la dosis de racionalidad de la naturaleza, y ésta se hará menos extraña y al mismo tiempo «más humana», más del hombre, noción particularista, tan propia del ser humano, particularismo opuesto al «universalismo social», dado que la sociedad, al igual que la naturaleza, se tipifica por la generalización de unos modos, unas posturas, que podrán ser irracionales, pero que nunca dejarán de ser «generales» —aunque sólo sean porque son practicados por un determinado número de personas y aunque sólo tengan esta débil base de generalidad, esencial no obstante para lo social—. El racionalismo por este motivo ha seguido un camino paralelo con el individualismo; por esto, cuando el hombre se diferencia del contorno, debe acudir a figuras racionales —como puede ser el «contrato social»— para explicar su adhesión social, partiendo del principio de que es el precedente social algo y alguien sustancial a la sociedad, y sin que él pudiera existir; mas esta adhesión «racionalizada» presupone la reserva de una zona propia, el acotamiento de algo sobre lo que la sociedad no podrá entrar; y esa zona, su delimitación, encierra el grave peligro de su inestabilidad —el hombre luchará por su libertad, y la sociedad, por la imposición de sus fórmulas de convivencia— y de ahí que la historia del hombre se haya identificado con la historia de la libertad (individual) a la manera de una lucha entre la opresión y la supresión de tal opresión. Al mismo tiempo que descubre su razón, el hombre se dará cuenta de que sólo ella podrá servirle de faro, pues la interioridad de la conciencia es preferida a la exterioridad de la costumbre, pues como ha dicho el profesor Wolin: «...sin poder ya comunicarse sobre la base de una vida común interior (los hombres), se vieron reducidos a conocerse unos a otros tan sólo por fuera, esto es, a base de respuestas y valores adquiridos socialmente».

Pero el hombre, de esta historia, ha sacado sus lecciones, o si como señalaba Hegel, dado que la Historia nos muestra los errores en que incurrieron nuestros antepasados, más bien lo que le enseña —y nos enseña— es a no

(18) Citado por McCoy, obra citada, pág. 172.

caer en ellos; o sea, a no seguirla, cuando precisamente si en algo se caracteriza el magisterio es porque el alumno debe seguir los consejos del maestro, lecciones que le indican que ni el individualismo extremo ni el antiindividualismo extremo, son posturas verdaderas, pero que si la sociedad es una entidad humana, a él corresponde hacerla tal, pues es él y sus semejantes los que hacen que la sociedad sea humana, por lo que mediante su verdadera participación, participación en todos los asuntos sociales, y especialmente en los sociales y económicos, se irán haciendo desaparecer los posibles focos de enfrentamiento individuo-sociedad. Parece que la etapa en que nos encontramos corresponde a un momento en que el hombre, por primera vez en la historia, teniendo asegurado el mínimo vital quiere alcanzar metas más altas, metas para las que la posesión de ese mínimo es imprescindible, y para cuya consecución la lucha social parecía el instrumento último pero irreversible, pues malamente puede llamarse sociedad a aquella comunidad que no puede dar el mínimo a todos sus miembros, y no siendo esta la posición actual, significa que todos los miembros de la sociedad tiene el suficiente desahogo para que la paz social no sea la simple paz que continúa a la terminación de un conflicto —y en que la paz sería la simple cesación de los antagonismos, aunque no de sus posibles motivos—, sino para que dicha paz sea una permanente revisión del situacionismo social conforme a un diálogo constante de toda la sociedad, evitando que el momentáneo inmovilismo se convierta en permanente, y dando así incentivo a todos los miembros para un renovado esfuerzo de confianza y de aumento de energías para lograr cada vez una mayor igualdad. Halevy dijo que «...a medida que las relaciones sociales se incrementan y estrechan, el individuo se encontrará cada vez más constreñido por la fuerza de las cosas al cumplimiento de su misión social, hasta que llegue el día en el que ya no sea posible dejar de actuar moralmente». Una de las causas principales de la desigualdad ha sido, y es, el egoísmo personal, pero tanto más se practica cuando mayor sea la escasez (recuérdese en las épocas de guerra aparece siempre el estraperlo), y sólo es la abundancia y las llamadas sociedades de consumo, que si bien no eliminan, al menos reducen grandemente tal egoísmo, la que posibilita la extinción de las grandes desigualdades. Aunque la sociedad está en permanente evolución y en continuo cambio, en busca de la perfección, que como fin inalcanzable contribuye a que toda su existencia sea una mezcla de estabilidad y de inestabilidad, de equilibrio y de desequilibrio, de ser y de no ser, y aunque es el dinamismo paradójicamente su principal seguridad —pues mientras la sociedad se mueva es que progresa, siendo el cambio la raíz de sus avances—, en esos cambios y mutaciones participa el hombre y deben participar todos los miembros de la comunidad, pues cuanto mayor sea su número, menor será

el de los que consideren que la sociedad no les ayuda, y es un instrumento manipulador. Sin que la actual situación de desarrollo económico sea suficiente para liberar a la sociedad de todos sus anteriores defectos, el hecho es que justamente por encontrarnos en unos topes o niveles de vida como los presentes, se abren vías para la reforma social sin estridencias revolucionarias, pues al ser mayor el grado de racionalidad, esto servirá para deslindar más claramente lo objetivo de lo subjetivo, y en consecuencia, para que los hombres separen o sepan hasta dónde llegan sus intereses particulares y ante los intereses de los demás, dónde empieza el interés común y dónde termina «su interés». Hasta ahora el hombre se había dedicado a establecer límites; cuáles son mis derechos, se preguntaba; por qué debo actuar así y no de este otro modo; qué es lo que debo hacer para que mi libertad, sobre todo mi libertad, no desaparezca; por qué la sociedad interviene; por qué mi libertad, mi absoluta libertad no es compatible con la de los demás (sólo el examen y su conclusión de la imposibilidad del Imperio único de una única voluntad, es lo que lanzó al hombre a la investigación de los grados de libertad; es decir, qué es, hasta dónde, cuáles son los límites de la libertad personal). La libertad había y ha tenido una construcción eminentemente en el terreno de la disquisición cerebral más que en el de los hechos. Buena prueba la tenemos con Hegel con sus reiteradas afirmaciones de colocar la razón por encima de la Naturaleza; si la Naturaleza nos ofrece exclusivamente hechos particulares, no podemos deducir de ellos, hechos universales; mal puedo hablar de «la planta» cuando la realidad nos presenta «plantas»; de ahí que «los detalles de la Naturaleza están gobernados por la contingencia y el capricho, no por la razón. Son irracionales, y lo irracional es, precisamente, lo que no puede deducirse», o como aquella otra su afirmación de que «la existencia del hombre se centra en su cabeza; es decir, en su pensamiento, inspirado por el cual construye el mundo de la realidad», incurriendo en el error de pensar que «es algo distinto de la conciencia de la práctica existente, que está realmente concibiendo algo sin concebir algo real». El hombre ha reducido su libertad, el entendimiento de esta libertad, sus relaciones con los demás, con la Naturaleza, casi puramente desde su prisma individual racional, quizás movido por las mismas circunstancias sociales que lo rechazaban al refugio de su conciencia. Al estar preocupado por el pensamiento, las consecuencias eran el continuo «estar contra o frente a la sociedad», con un recelo creciente y con un temor, que en mucho se parecía al hobbesiano, inclinado por ello a extremismos que oscilaban tanto desde el individualismo más absoluto —Stirner dirá que sólo existe el Yo— al totalitarismo más excesivo, totalitarismo en el fondo personal, pues era la doctrina de un solo hombre el que proporcionaba impulso a todo el movimiento colectivo-totalitario. Li-

berado de estos temores, la sociedad ofrece al ser humano el ambiente necesario para que sus facultades se desarrollen por la participación, por la acción. Por esto, la incorporación de todos los grupos a las tareas colectivas tendrá excelentes efectos correctores sobre las seculares desigualdades, haciendo ver y demostrando las amplias posibilidades para la cooperación entre los hombres, y enseñando los caminos para la comprensión mutua, eliminando la tradicional barrera del Estado, contemplado en ocasiones más como una defensa particularizada de ciertos grupos que como un bastión de refortalecimiento de la sociedad. La ósmosis entre Estado y sociedad puede lograrse —y de hecho se está logrando— por la entrada unánime o al menos mayoritaria de los elementos componentes de esta última en las tareas y objetivos de la política —en todas sus manifestaciones y no en las estrictamente económicas—. Es entonces y ahora cuando el hombre tendrá el sentido que ya le atribuía Aristóteles y tan bien interpretaba Santo Tomás: «...Los seres sapientes se distinguen de los seres que no saben en que los últimos elaboran tan sólo su propia forma, mientras que el ser sapiente se adapta naturalmente a tener también la forma de alguna cosa; puesto que la especie de la cosa conocida está en el conocedor. De aquí se deduce que la naturaleza de un ser que no sabe, está más contraída y limitada, mientras que la naturaleza de los seres sapientes tiene mayor amplitud y extensión» (19). Pero este mismo hombre aprecia que es un simple caso dentro de una larga serie de ellos en que por sí sólo no podría tener la plena y total comprensión del hecho y ser humano, por lo que es a través de su convivencia con los demás —y la convivencia debe ser completa, no reducida, como hemos indicado, «al estar con», en puras presencias físicas que están unas junto a otras, pero en interioridades conscientes sumamente lejanas— como puede penetrar en dicha comprensión que a su vez es la raíz de la aprehensión del fenómeno social. Si se ha dicho que «ningún hombre se identifica con la especie humana; lo que puede saber muy bien (el hombre) es que es un hombre, pero no que él es *el hombre*», es que está abogando simultáneamente con la constatación de un hecho o una experiencia en que la limitación «específica» del individuo sólo se completa, remedia y suple por la alusión e inclusión en la sociedad como «género de la especie hombre».

En su libro sobre la República moderna, Pierre Méndes-France, subraya este nuevo hecho singularizador de la vida de nuestros días y de la vida futura: «los gobernantes han de entrar en virtud de un contrato, el contrato de mayoría. Su misión no será el puro juego político, sino el cumplimiento de las metas que democráticamente les haya señalado la sociedad. En esta situa-

(19) STO. TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, I, q. 14 a 1C.

ción se superarán todos los peligros, como el de un cooperativismo entregado a los intereses de grupos profesionales y económicos, la limitación de la libertad o la falta de interés por las cuestiones económicas ampliamente corregida por una amplia información en la materia de los ciudadanos. Hoy ser libre es participar en las decisiones. La democracia de representación ha de ser sustituida por una democracia de participación... Las enfermedades del Estado moderno —conservadurismo, totalitarismo— proceden del retardo de los ciudadanos antes que del desarrollo de la técnica y de la organización» (20). En parecidos términos se manifiesta en España el profesor López Rodó, que al enfocar desde un plano proyeccional, la Administración Pública del futuro, el brazo ejecutivo del Poder Ejecutivo, y por consiguiente, el instrumento práctico de este Estado moderno, dice lo siguiente: «...Hoy es preciso afirmar la plena y abierta participación de la sociedad, a la que ésta tiene perfecto derecho, pues se trata, nada más y nada menos, que de configurar su propio futuro (con anterioridad este autor había recogido las expresiones de P. Massé, que consideran al desarrollo "no sólo una marcha hacia la abundancia, sino que también es la construcción de la sociedad")... Sus decisiones (las de la Administración) condicionan fuertemente la vida social y hace que se planteen con frecuencia como decisiones conflictivas entre las distintas fuerzas económicas y sociales en juego. Justamente por ello se hace urgente la ampliación de los cauces para una presencia activa de la sociedad en la génesis de las decisiones administrativas y en los procesos de preparación, estudio y ejecución que lleva a cabo la Administración a todos los niveles». Frente a una posible funesta evolución de la Administración contemporánea (la centralización y la uniformización de las cuestiones y de sus soluciones), el remedio está «en el progresivo acercamiento y compenetración entre Administración y sociedad. La real y efectiva participación de las fuerzas sociales en las tareas de la Administración, que será la mejor garantía de una acción conjunta, armónica y de largo alcance. Ello se produce, como ha señalado Myrdal, con igual paralelismo al nivel de los más altos órganos del Estado y al de las pequeñas unidades administrativas, que resultarían ineficaces, caciquiles y corrompidas si falta en ellas la participación de los ciudadanos» (21).

Proclamar el derecho de participación, con la consiguiente participación como ejercicio y aplicación de tal derecho por sus beneficiarios, que serían,

(20) P. MENDES-FRANCE: *La República Moderna*. Editorial Andorra, 1970.

(21) L. LÓPEZ RODÓ: «Una mirada al futuro: la nueva Administración», *Revista Internacional de Ciencias Administrativas*, vol. XXXV, núms. 2-3, 1969 (discurso de apertura del IICA, Barcelona, septiembre 1969).

conforme a su formulación, todos los miembros de la comunidad, no significa la desaparición instantánea de todas las desigualdades históricas que hasta ahora se conocían, pero sí que este derecho y esta práctica simbolizan un importante paso a la eliminación de todo ese cúmulo de diferencias que durante siglos han creado entre los hombres escalas y jerarquías, basadas sólo en la herencia o requisitos ajenos a los confluente en las mismas personas (capacidad, inteligencia, aspiraciones, vocación, etc.), diferencias que a su vez adquirirían plena confirmación a través de su consagración legal, tanto en el plano ordinario como en el fundamental o constitucional; en el primero, con las tradicionales exenciones que ciertas clases gozaban respecto a ciertas cargas que recaían más gravosamente por este hecho sobre los no exentos (las clásicas y tradicionales exenciones fiscales), y en el segundo, cuando aun definiéndose por la Constitución respectiva de un determinado país como democracia su régimen político, inmediatamente se cerraba la puerta de la misma, mediante lo que se ha llamado «sistema censitario», pues la igualdad política se estimaba reflejo de la igualdad social, e igual sucedía con la libertad (22), disponiéndose, según escribiera Constant, un evidente paralelismo entre la posesión de bienes y defensa del Estado (únicamente el poseedor de los primeros tendría un receloso y preocupante cuidado por la conservación y funcionamiento de las instituciones políticas, pues al luchar y esforzarse por conservar los bienes propios, se establece esforzando por conservar la paz civil), instaurándose por este paralelismo, una restricción en el número y calidad de los ciudadanos aspirantes a intervenir en la cosa pública y que pronto se refleja en la mayoría de las constituciones al exigir un determinado volumen de ingresos o rentas para habilitar a los ciudadanos a ser representantes del interés nacional. Las diferencias sociales se consolidaban políticamente. La posición actual conforme a este derecho de participación de ámbito universal parece ser el lado opuesto de esta situación histórica: por un lado, porque desgaja, haciéndolas autónomas, la posible igualdad social con la necesaria igualdad política con su consiguiente repercusión en el actuar del Estado (no reducido puramente a una superestructura de la sociedad), permitiendo así montar este nuevo y poderoso instrumento de los intervencionismos en todos los planos —político, económico y administrativo— que al conocer tales diferencias sociales —los propios participantes permiten tal conocimiento en cuanto que su participación tiene por fin exponer sus necesidades, mostrar las existentes desigualdades empleando datos en los que la técnica, las estadísticas y una clasificación objetiva de funciones o roles sociales, superan

(22) J. DÍEZ DEL CORRAL: *El Liberalismo Doctrinario*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956.

los apasionamientos propios de la subjetividad clasista— y por otro, porque viene a infundir de un criterio eminentemente realista la definición hasta ahora desenvuelta exclusivamente en los terrenos de la teoría y de las simples construcciones doctrinales, la visión de la igualdad y de la libertad como instituciones en permanentes inestabilidad que por esto mismo están reclamando la constitución de un Poder y de unos medios —la participación universal y unánime es el más importante— que corrijan o al menos vigilen que si bien pueden existir diferencias sociales, necesarias según unos para la vigencia del correspondiente estímulo social que inculque a cada miembro al correlativo esfuerzo personal que rompa en él el conformismo, tales diferencias no extravasen lo que podría valorarse como justo medio con el probable retorno a posiciones de división que natural y racionalmente deben estimarse desfasadas. La no participación es la que lleva a ultranza la defensa de los intereses, bien individuales, bien de grupos, nunca coincidentes con el interés general (dificilmente la visión parcial de grupo hará coincidir su interés con el general o común, correspondiente a la sociedad como tal; el número de personas integrantes de los grupos tiene decisiva influencia en sus objetivos y, por consiguiente, en la determinación de sus intereses, pues mientras un corto o reducido volumen de personas tendrá unos fines determinados y concretos, y esto habrá sido establecido con casi total unanimidad y con pocos conflictos entre tales miembros, no sucederá lo mismo cuando ese volumen o número vaya aumentando, por lo que a medida que así vaya ocurriendo, menor será a su vez el número de sus objetivos y menos precisos serán en su delimitación y concretización, siendo más generales y vagos los objetivos comunes), no sólo por el hecho de que la no participación elimina las posibilidades de confrontar en un orden simplemente valorativo los objetivos del grupo no participante con los objetivos del grupo o demás frutos participantes en el Poder —confrontación totalmente necesaria para deducir la mayor racionalidad de los objetivos comparados— y en consecuencia, la determinación del objetivo aplicable, lográndose por esta vía una desigualdad, obtenible, por el contrario, a través de la participación, que al permitir la confrontación, al llevar a cabo ésta, coloca la objetividad por encima de la subjetividad, pues de nada valdrán los argumentos interesados de los miembros de un grupo frente y junto a los argumentos probablemente más desinteresados de otro u otros grupos, pues al cotejarse unos y otros en el plano de la discusión pública, se desecharán por un simple puesta a discusión supuestas razones, que sólo son tales ante situaciones de *apartheid*. Lo que se predica como bueno para el individuo desde la esfera de la psicología individual, puede serlo igualmente desde la relativa a la psicología social; la primera indica que la personalidad humana tiene madurez «siempre que requiere participación personal en esfe-

ras significativas de la actividad humana; ser partícipe no es lo mismo que ser simplemente activo; la madurez crece cuando el individuo se separa de la proximidad del cuerpo y el yo», afirmación que según lo visto puede ser estrictamente aplicable a la esfera colectiva y señalar que la madurez de los grupos sólo se producirá desde y a partir del momento en que se integren como partes componentes del todo social, integración que no es sinónimo —o al menos, no debe serlo— de su desaparición, y que se realizará por la participación, cuyo fruto será que los grupos separen sus apetencias egoístas de lo que debe ser su fin como partes del todo, al igual que el hombre por la madurez separa el yo de lo que es estrictamente su cuerpo físico, que hasta entonces —durante la infancia y la adolescencia —habían coincidido.

VALENTÍN R. VÁZQUEZ DE PRADA

R É S U M É

Dans son article intitulé "réflexions sur les possibilités démocratiques", l'auteur commence par passer en revue quelques doctrines politiques sur l'égalité, la liberté et le Gouvernement, insistant notamment sur la doctrine de Rousseau relative à la démocratie et, en général, sur le gouvernement des hommes, étant donné que Rousseau pose le problème à partir de l'égalité et l'inégalité entre les hommes; et suivant la direction vers laquelle nous dirigeons nos réponses dépendra notre vision de la démocratie et de ses possibilités de réalisation.

L'auteur analyse ensuite amplement la définition de "démocratie", qu'il caractérise comme étant le gouvernement du peuple par le peuple, puis il étudie "la démocratie et le libéralisme" et "la démocratie et la planification". Il examine les concepts de planification, propriété et égalité, et conclut son article par des considérations sur la Liberté versus égalité? ou l'égalité versus liberté? et signale de nouvelles perspectives en ce qui concerne la planification.

S U M M A R Y

In these "Reflections on Democratic Possibilities", as his article is subtitled, the author outlines a number of political doctrines concerning equality, liberty and Government. Special emphasis is laid on Rousseau's view of democracy and the government of men generally, since the latter's approach is

essentially bound up with the question of equality and inequality among men. The side to which our own response veers will indicate our attitude to democracy and the possibility of its effective implementation.

The author accepts and enlarges upon the definition of democracy as government of the people by the people and devotes two sections to the analysis of "Democracy and Liberalism" and "Democracy and Planning". These are followed by an inquiry into the concepts of planning, property and equality. After some further reflections on "Liberty versus Equality or Equality versus Liberty?", the essay concludes with an indication of new possibilities for planning.