

## SOBRE LA NATURALEZA DE LA CORRUPCIÓN POLÍTICA

Del mismo modo que la voluntad particular se agita sin cesar contra la voluntad general, se esfuerza continuamente el gobierno contra la soberanía. Cuanto más aumenta este esfuerzo, tanto más se altera la Constitución, y puesto que no existe aquí ninguna voluntad de cuerpos que, resistiendo a la del Príncipe, la contrapesen, tiene que ocurrir más pronto o más tarde que el Príncipe llegue a oprimir al soberano rompiendo el tratado social. Tal es el vicio inherente e inevitable que desde el nacimiento del cuerpo político tiende sin tregua a destruirlo, del mismo modo que la vejez y la muerte destruyen el cuerpo del hombre. (J. J. ROUSSEAU: *Du Contrat Social*.)

De una manera, por lo demás sistemática, el pensamiento liberal pasa por alto o ignora el Estado, y la política moviéndose, en cambio, entre una típica y siempre recurrente polaridad de dos esferas heterogéneas, a saber, entre la ética y la economía, el espíritu y el negocio, la cultura y la posesión. (C. SCHMITT: *Der Begriff des Politischen*.)

Cuando el despotismo está en las leyes, la libertad se halla en las costumbres, y viceversa. (H. DE BALZAC: *La peau de chagrin*.)

Según Hobbes, el soberano debe hacer desaparecer las opiniones privadas. Pero detrás de las opiniones quedan los intereses, de forma que donde se afirman las monarquías absolutas, en la forma de *Ständestaat*, cuando la opinión «pública» aflora y se vigoriza, propende entonces necesariamente a ver en el juego de los intereses que de manera inevitable incluye la política —reservada antes a las dinastías y a su corte, las cuales eran, pues, portadoras de los intereses nacionales que contribuyeron así a configurar— una oposición sin tregua entre los intereses privados, a cuyo servicio esa opinión quiere poner, por lo tanto, al Poder.

Al introducir el Estado liberal-burgués de Derecho la distinción jurídicamente formal entre lo público y lo privado, dado el trasfondo sociológico en que se constituye y el espíritu de la opinión «pública» que inspira las decisiones políticas, no obstante modifica también el objeto de los demás conceptos capitales de lo político, como la tensión amigo-enemigo y la relación mando-obediencia, cuya función tiene sentido al servicio de la unidad de cada

comunidad política, pero ahora constituye precisamente un motivo de su escisión, aunque ficticiamente la idea de nación sigue desempeñando un fuerte papel emotivo unificador. Mas la disputa sobre las libertades formales y las libertades reales se agudiza, empero, en cuanto se afloja la tensión emocional.

El *Rechtsstaat* se fundamenta, ciertamente, en la doctrina del imperio de la ley; pero dónde ésta no se apoya vigorosamente en una tradición histórica, encarnada en una magistratura sociológicamente independiente, o bien en sociedades de nueva fundación sin un pasado absolutista, etc., en las cuales la idea de la superioridad de las leyes se asiente en hábitos y costumbres elaborados por los siglos, y en firmes creencias de manera que la ley simplemente consista en la racionalización y aclaración de aquéllos, y en perfecta congruencia con los mismos, resulta que el Estado de Derecho corre el riesgo de ser un producto artificioso del constructivismo jurídico-político, pues ahí la evolución de opinión no tiene porqué ser coherente con la Constitución, en la cual se plasma la voluntad de dar las pautas básicas de la vida colectiva, pero, frecuentemente, de forma inadecuada a la materia histórica que pretende informar. Por ende, el Estado-de-Derecho, al formalizar la distinción entre lo que es público y lo que es privado, como un asunto jurídico, es decir, sin establecer una auténtica diferencia, lo cual resulta imposible pues, llevada a sus últimas consecuencias escindiría la sociedad del Estado, y ello, por lo menos en Occidente equivaldría a una regresión histórica tal vez no factible, introduce una duplicidad desmoralizadora —ya que el mismo individuo humano es el actor a la vez en la vida «pública» y en la vida «privada»— capaz de paralizar a la larga la vida colectiva y hacer del Estado y, por supuesto, de la «política» un instrumento de disgregación y no de unidad, según pertenece a su naturaleza; pues el Estado-de-Derecho, producto del racionalismo jurídico contempla a los actores en el campo de lo público, así como en el de lo privado, como si fueran individuos y, además, en cada caso singular, escindidos de sí mismos. Acaba sintiéndose el poder, en medio de esa disgregación como pura fuerza, ya que, en casos extremos, apela abiertamente, para conservarse en su unidad, a la violencia, y si tiene que ser más moderado, se sirve de la corrupción que deriva necesariamente de aquella duplicidad, pervirtiendo lo que, según la Constitución, da forma unitaria a la comunidad, es decir, lo público, puesto que éste o lo privado tienen que ceder. Niégase entonces a sí misma la política convirtiéndose el Poder en objeto de todas las apetencias.

Resultaría sumamente ingenuo atribuir sin más a la democracia o a la ideología liberal que la precede, la responsabilidad de la situación. Pero ha sido con ocasión del desarrollo de las tendencias políticas contemporáneas

cuando se ha puesto de relieve la naturaleza de la corrupción política: la falta de forma adecuada a la materia o su perversión o la de la relación entre ambas, hace que los hombres desorientados atiendan sólo a los contenidos de la acción —que en política es, sin embargo, como quería Hegel, acción histórica, está nutrida sobre todo de temporalidad. Eso hace del materialismo histórico, en verdad fundado por Augusto Comte, la explicación filosófica más destacada de la época actual (como filosofía social). No por cierto debido a la vulgarizada interpretación económica posterior de la historia —cosa que no hace Comte, y tampoco Carlos Marx que pasa por ser su fundador—, sino por su comprensión del mundo moderno en que con la decadencia, desaparición o eclipse del poder espiritual coincidiendo con condiciones y circunstancias concretas de diverso orden, la falta de vivencias éticas más o menos comunes susceptibles de orientar los actos humanos colectivos, determina la acción según fines materiales que el Estado de Derecho reconoce y hace suyos, distinguiendo simplemente entre «intereses» públicos y privados.

En íntima conexión con el tema de la corrupción política —*the political evil*, como decía A. Ferguson— y, desde un punto de vista sistemático en realidad anteriores, surgen otros dos, cada vez más importantes para la filosofía política (no meramente social) actual: el de los dos poderes, el espiritual y el temporal y su relación dialéctica, inevitable para la existencia de una auténtica vida política y no simplemente social, y, por lo tanto, de las comunidades políticas (entendiendo todo esto en el sentido de la tradición occidental); y el de la forma política, esencial por constituir el vínculo que unifica *políticamente* los grupos humanos y, en consecuencia, las formas del Estado: otra cuestión que ha dado también por resuelta el pseudopositivismo (incluyendo, ciertamente, el «dialéctico») al reducirla a la descripción de los mecanismos sociológicos de la función de control, a la cual suele limitarse ahí el tema del poder. El desinterés del materialismo histórico por la forma, tiene, es verdad, en el mismo Comte, un formidable apoyo de autoridad: aquél creía sinceramente y en un determinado sentido que se trataba de algo secundario de manera que ya en Carlos Marx apenas se encuentra alguna referencia. Pero la incapacidad del mundo contemporáneo para encontrar vínculos superadores de la creciente anomia social —el tema que percibió también Durkheim y que tan estrechamente se relaciona con éste de la corrupción—, no justifica su abandono. Pues resulta por lo menos discutible hasta qué punto no sigue constituyendo el punto central obligado de la meditación política como en el tiempo de los griegos.

Las páginas siguientes, relacionadas con anteriores trabajos publicados en esta REVISTA, se dedican a examinar la primera de las tres cuestiones aludidas, teniendo muy en cuenta las ideas al respecto de Augusto Comte, expuestas

durante los años cruciales, tanto para la doctrina del Estado de Derecho como para la historia europea y quizá para la universal, de la monarquía de julio régimen en que confluyen los problemas específicos del paso de una sociedad estamental con el tipo más clásico de Estado consiguiente a la sociedad industrial, tendencialmente democrática, que intenta construir un Estado adecuado al principio de la generalidad de la ley, en la forma, pues, de Estado de Derecho.

### EL ESTADO DE DERECHO Y LA DUPLICIDAD DE LA CONDUCTA PÚBLICA Y PRIVADA

La oposición entre lo público y lo privado, considerada con frecuencia «natural», constituye uno de los factores esenciales del decurso histórico. Pues, si bien, como dice J. Freund, junto con las oposiciones mando-obediencia y amigo-enemigo constituye uno de los *presupuestos* de lo político, sin embargo, es a la vez, en cada momento, un resultado. Sus contenidos no son intemporales, sino pura materia histórica cuya suma constituye el *ethos* de un grupo político. Si bien pueden tratarse formalmente, son no obstante, lo que hace que la política se identifique (o no) con la historia, y cabría decir que los cambios históricos consisten en alteraciones profundas en las relaciones entre una y otra esfera. Sus contenidos son, por ejemplo, los que, en verdad, determinan tanto el ejercicio del mando y de la obediencia como, hasta cierto punto, la tensión amigo-enemigo. La posición de mando o la de obediencia y las actitudes de amistad y enemistad absorben radicalmente a cada miembro de una comunidad en uno u otro de esos términos. En cambio, la oposición entre lo público y lo privado se da en propio sujeto y la distinción entre uno y otro constituye el aspecto intelectual de la política.

Es por eso a su través como se pone de relieve la tensión entre el Derecho natural (o moral) y el Derecho positivo, el conflicto entre la legalidad y el deber ser para decirlo a la manera de Kant. No obstante, lo típico del Estado liberal (burgués) de Derecho (y de todo Estado de Derecho), consiste en que resuelve esa dualidad de la naturaleza humana, si puede decirse así, al modo racionalista, estableciendo dos ámbitos jurídicos —asunto esencial del Estado de Derecho, el cual queda así, con frecuencia, prisionero de su propia legalidad fundamental u originaria.

La falta de congruencia entre lo público y lo privado constituye, ciertamente, según la doctrina esencial del marxismo (de Marx), uno de los mo-

tores de la historia, pero, justamente cuando no hay política y se vuelve excesiva la incoherencia entre los dos modos de vida, es cuando advienen situaciones de anomia social en que los individuos se integran emotivamente en masas. Piérdese entonces toda distinción, e incluso los conceptos amigo-enemigo y mando-obediencia se vuelven ambiguos. Pero la distinción jurídicista entre lo público y lo privado no sólo escinde la unidad de las acciones humanas al determinar desde fuera opciones que no son capaces de asimilar coherentemente en su interior los individuos, sino incluso los medios; debido a ella se agudiza la duplicidad y se agrava la desorientación de los miembros del grupo. Tórnanse además inconciliables los intereses y las opiniones de los que están en las posiciones de mando con los de quienes fundamentalmente tienen que obedecer y la dialéctica amigo-enemigo se traslada al interior del grupo; en gran medida porque la acción política, pautada por las normas de lo público ya no toma en consideración la comunidad, sino los intereses de los detentadores de hecho del poder; el gobierno político conviértese cada vez más en gobierno administrativo para emplear la terminología de Tocqueville, a fin de paliar «el problema social»; el cual se agrava a medida que se ahonda la distinción por la propia acción administrativa, de modo que la confrontación en torno a la definición de lo público y lo privado se convierte en asunto cotidiano.

Por eso, al clarificar el juridicismo contemporáneo los ámbitos de cada uno, casi tan pronto como perdió vigor el antiguo régimen, se puso de manifiesto la insuficiencia del constitucionalismo racionalista para establecer regímenes legítimos. Los patrones de la conducta humana dependen mucho más de los hábitos y de las costumbres que de la razón, y su racionalidad equivale, en verdad, a razonabilidad, de modo que la política afectiva se apoya mucho más en el entendimiento o sentir común que en la especulación abstracta. Precisamente la prudencia política consiste en atemperar la reflexión filosófica al estado del entendimiento o saber común de un grupo humano determinado. En ese sentido el Estado es conductor y educador de la misma opinión pública y se hace a sí mismo Estado de cultura, de manera que activa la formación del *consensus*.

Por ende, el Estado de Derecho se halla en crisis permanente desde su establecimiento, en la medida en que rompe la unidad de la vida individual sin reintegrarla. Pero eso resulta casi inevitable en cuanto el Estado, como lugar de lo político, de la unidad, tiene que legitimarse desde sí mismo, puesto que la religión no puede constituir ya una fuente de legitimidad, ya que la misma vida estatal ha absorbido o hecho superfluos los objetos de aquella. La concurrencia de la Iglesia con el Estado sólo constituye ya, al parecer, una fuente de ambigüedad y de duplicidad moral, precisamente en la me-

dida en que las Iglesias han dejado de representar la institucionalización del *pouvoir spirituel*. En todo caso, como la acción humana es individual, al faltar normas orientadoras de la misma en función del conjunto, se pervierte el significado de la política al reducirse a la formalidad de lo público de modo que, en definitiva, sólo se persiguen fines privados (1).

## II

## LEGALISMO, GOBIERNO Y CORRUPCIÓN

El proceso que lleva al constitucionalismo es exactamente el mismo que desemboca en la democracia. La idea democrática se ha difundido de tal manera, por lo menos formalmente, a partir del establecimiento del Estado liberal, que apenas nadie se atreve a oponerse abiertamente a ella, aunque la oposición puede encubrirse bajo formas pseudodemocráticas. La idea central de la democracia, en cuanto se distingue del liberalismo, es la de igualdad y ésta comporta, a su vez, la de atribución automática de derechos iguales a todos los partícipes. Digamos de paso que es esto lo que hace creer en el carácter general de las leyes y lo que justifica todavía el Derecho pese a su incongruencia en tantos aspectos con las realidades sociológicas. Es decir, la democracia significa que las leyes se aplican a todos por igual, pero con ello no se resuelve el problema fundamental del *consensus*, una especie de sentimiento de igualdad con relación a determinado tipo de orden.

Lo que importa, empero, es que, según dijera Tocqueville, la idea de los derechos públicos equivale en el mundo político a la idea de virtud que el pensador francés entiende, por supuesto, como hábito, es decir, enraizada en las costumbres y no como conocimiento. La virtud es lo que dinamiza los derechos y el problema de la democracia consiste en si la expansión de la igualdad extiende las actitudes que cabría denominar, pues, virtuosas. De hecho la noción de virtud ha sido relegada significativamente al ámbito de lo privado y, cabría decir, que expulsada del mundo teórico y práctico de la

(1) «Para que un grupo sea capaz de mantenerse unido y de funcionar como grupo de algún modo, tiene que estar unificado bien por ideales morales o bien por un posible predominio de un interés común en alcanzar determinado objetivo muy específico por encima de los intereses conflictivos de sus miembros» (F. H. KNIGHT: *Freedom and Reform*, Nueva York/London, 1969, «Ethics and Economic Reform», II, B, pág. 96). Dentro de este orden de cosas apenas ha sido tratado hasta ahora el desarrollo del Derecho público, aunque algo puede verse con relación a Prusia en H. ROSENBERG: *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy 1660-1815*, Cambridge (Massachusetts), 1959.

política. En los regímenes modernos la idea de verdad (validez) o falsedad (error) ha sustituido ciertamente, a la de bueno o malo. La virtud sería equivalente más bien a conocimiento e incluso a conocimiento científico. Redúcese la política a una cuestión de verdad o error «científico»; en consecuencia, se estima que los problemas políticos pueden ser resueltos; pero, dada la imposibilidad de esto último, se concluye en la clausura de la discusión política, o sea en la expulsión de la moralidad y, con ella, de la Historia del ámbito de consideración de lo político; de ahí el aumento de la coacción y de la sensación de la presión social, dos efectos contrarios a la naturaleza y a la misión de la política. Esta nada tendría que ver con la civilización, sino que la civilización resulta a lo sumo de un conjunto de casualidades históricas valoradas positivamente, como se aprecia, sobre todo, en el campo de la política internacional, en la cual se observan diariamente las mayores incongruencias: la política se valora por la eficacia, es decir, por sus efectos inmediatos y a corto plazo. Quizá sea este el punto importante y decisivo que separa al liberalismo —cuya idea clave es que la libertad facilita el proceso de igualación, pero no lo instituye rígidamente— de la democracia, cuyo ideal de igualdad lleva a postular en lugar de la libertad una «igualdad de oportunidades». Las oportunidades resultan de la libertad, pero para que resulten efectivos —para que sean auténticas libertades reales— «exigen la igualdad de condiciones».

Si la virtud se entiende como hábito (la idea es de Aristóteles contra Platón; pero quien la reintroduce vigorosamente es Hume), sobreentiéndese entonces que el Derecho es algo que se alcanza paulatinamente, un logro histórico que se va impregnando en las costumbres y en los hábitos y que evoluciona con éstas, de manera que el Derecho es, en ese sentido, antes que la moral. Cuando se declara el Derecho, la ley se limita a especificar y racionalizar lo ya estatuido y mediante su clarificación y extensión facilita su propio progreso. He ahí porqué, al ser la costumbre (o el sentir colectivo) la fuente del Derecho, éste exige un poder judicial severo, experimentado e independiente que interprete que es Derecho y, sobre todo, la ley con arreglo al Derecho. Para decirlo de otra manera: es el poder judicial el que verdaderamente «crea» el Derecho y cumple, en ese aspecto, la función de poder espiritual. Por eso en los países anglosajones la distinción entre Derecho público y Derecho privado constituye todavía, en conjunto, una cuestión académica de importación (2), mientras en los países influidos por el liberalis-

(2) «Inglaterra fue capaz de iniciar el moderno desarrollo de la libertad porque retuvo, más que otros países, la idea común medieval de la supremacía de la ley, destruida en todas partes por el auge del absolutismo» (F. A. HAYEK: *Los fundamentos de la libertad*, Valencia, 1961, cap. XI, 1, pág. 294 del vol. I).

mo de tipo francés, los jueces y los tribunales suelen ser los defensores más celosos del positivismo jurídico o legalismo (3).

Si el sentimiento del Derecho no se encuentra en los hábitos de los individuos, si los derechos no forman parte de las costumbres, no obstante todo el fundo está afectado por la consecuencia del sistema de gobierno democrático que señala Tocqueville después de exponer la idea anterior: «El gobierno de la democracia hace descender la idea de los derechos políticos hasta el más ínfimo de los ciudadanos, igual que la división de los bienes pone la idea del derecho de propiedad en general al alcance de todos los hombres. Tal es —añade— a mis ojos, uno de sus mayores méritos» (4). Pero si la idea no nace del ejercicio previo de los derechos entonces se convierte en algo vacío, lo mismo que la idea de propiedad sin la posesión. En regímenes cuya tradición histórica no muestra una previa práctica de los derechos antes de su declaración formal como una exigencia moral, el dogma de la igualdad lleva a que todos exijan directa o indirectamente al Estado «sus» derechos, convirtiendo entonces a este último en esa «gran ficción» denunciada por Federico Bastiat, «mediante la cual todo el mundo se esfuerza en vivir a expensas de todo el mundo» (5).

Mantener entonces la distinción entre lo público y lo privado se hace imposible. Fijar la distinción diciendo que aquél versa sobre la justicia distribu-

---

(3) «El ideal pleno del Estado burgués de Derecho —escribía C. SCHMITT— culmina en una conformación judicial general de toda la vida del Estado» (*Teoría de la Constitución*, Madrid, 1935, § 12, II, 4, pág. 154). Esto provoca o incrementa el fenómeno de la justicia administrativa que ha puesto de relieve recientemente E. GUICCIARDI. Este autor distingue en su obra *La giustizia amministrativa*, Padua, 1953, entre normas jurídicas que regulan las relaciones entre las partes, y normas de acción que se limitan a regular las actividades de los organismos públicos, siendo éstas las que tienden a predominar en un sistema de derecho democrático pero despótico. Lo cierto es que «se había olvidado durante mil años que la legislación debe servir para proteger la libertad del individuo», según escribe también F. A. HAYEK, Op. y loc. cit., pág. 301. Y se quiso imitar el modelo inglés: «El verdadero fundamento de la autonomía del derecho en Inglaterra, del Estado inglés de Derecho, es la magistratura, y, en un sentido más amplio, el cuerpo de juristas», como ha resumido G. RADBRUCH en su obra *El espíritu del derecho inglés*, Madrid, 1958, pág. 43.

(4) *De la démocratie en Amérique*, París, 1951, parte, 2.<sup>a</sup>, cap. VI, pág. 372, vol. I. G. POGGI: *Images of Society. Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim*, London/Stanford, 1972, I, págs. 58-9, observa que «el punto de referencia de TOCQUEVILLE era el *Ständestaat*, una entidad reciente resultante de un proceso largo, geográficamente diversificado, pero conceptualmente unitario que extiende los poderes de los gobernantes soberanos territoriales (por lo general dinastías regias) estrechando los de las clases feudales».

(5) Cit. en W. RÖPKE: *Más allá de la oferta y la demanda*, Valencia, 1960, cap. I, 3.<sup>a</sup> página 53.

tiva y éste sobre la conmutativa se convierte en asunto meramente académico. Cada uno considera de justicia conmutativa participar en la distribución, y quien no acepta el juego acaba por perjudicarse gravemente a sí mismo. Es esa mezcla de la justicia conmutativa (considerada ésta desde el punto de vista del individuo) y de la justicia distributiva (considerada según el conjunto) lo que da lugar al cajón de sastre de la justicia social cuya formulación práctica, el derecho social, propugna considerar como públicos (o semi-públicos), los que debieran ser pura y simplemente —de acuerdo además con el principio de igualdad— derechos «privados» generalizados y no de una sola clase o de determinados grupos privilegiados (en sentido técnico; pues cabe el privilegio odioso, y de hecho, en este caso lo es: supone la declaración colectiva de la necesaria inferioridad de determinados grupos y, casi, la imposibilidad de que sea de otra manera). El llamado derecho social es un derecho privado, *pero* público (¿?). Cualquier tipo, especie o forma de derecho, o es ya social, o en modo alguno es Derecho. El derecho «social» deriva de la consideración analítica de la realidad social que es incapaz de ver el conjunto y escamotea las auténticas reformas.

Ahora bien, esa concepción analítica obviamente implica, a la larga, la destrucción u olvido de la moralidad que es la coherencia del Derecho, y, por lo tanto, de cualquier especie de libertad la cual es relativa a una comunidad humana considerada en su conjunto. Mas con ello, la comunidad, si no desaparece queda fuera de la historia de la humanidad: «sin moralidad cívica, decía B. Russell, las comunidades perecen; sin moralidad individual, su supervivencia carece de valor» (6).

---

(6) *Autoridad e individuo*, Méjico, 1954, VI, pág. 123. Resulta característico el proceso de destrucción de la clase media como grupo independiente a la par que se elimina la distancia entre los extremos de la pirámide social. En efecto, aquélla está compuesta, *en sentido político*, por quienes «tienen la suficiente fuerza social para no tener necesidad de ninguna protección particular y para desear la más amplia libertad, pero que, por otra parte, no tienen bastante fuerza para que sus libertades se conviertan en opresivas» (B. DE JOUVENEL: *El poder*, Madrid, 1956, cap. XVIII, pág. 395). Constituye, por eso, la clase de «orden» en la cual se apoya, pues, como espontáneamente, el equilibrio social. Pero ya es más que un lamento la opinión de RÖPKE de que con la creciente concentración económica, fomentada por la administración pública, tiende a extinguirse en su verdadera función, pues esto significa ante todo, dice, «la destrucción de la auténtica clase media, en el sentido de clase de hombres independientes, con ingresos y propiedad modestos o medianos, con responsabilidad propia, así como son aquellas virtudes cívicas sin las cuales no puede subsistir, a la larga, una sociedad libre y bien ordenada. La muestra de esta destrucción nos la da el constante aumento de los que carecen de independencia; de aquellos que perciben un salario o un sueldo y para los que el concepto económico fundamental es el ingreso y no la propiedad; de los operarios y empleados, que se funden cada vez más en un tipo de:

Puesto que la religión ya no legitima el mundo y no es, por lo tanto, fuente de moralidad a través del Derecho o de la propia liturgia, con el declinar de la religión que nutría el poder espiritual, declina también lo público (7), ya que a ella se vinculaba tradicionalmente la idea de virtud y, según decía Aristóteles, solamente es *biós politikós* el que busca la virtud, el que está dispuesto a actuar por motivos universales (8).

hombre único, dando lugar así a la moderna *sociedad de empleados*, constituida por millones de personas que pueblan las oficinas y las salas de las fábricas» (Op. y loc. cit.). Los dos enemigos mortales de la clase media en el sentido de clase independiente, y favorables a las nuevas clases medias son, seguramente, la planificación y los elevados y complicados impuestos, todo ello en nombre del interés (económico) público; el impuesto, llamado progresivo —quizá porque aumenta la recaudación y la burocratización y extingue poco a poco los deseos de independencia y el sentimiento de la intimidad— sobre la renta es quizá un ejemplo característico de a qué extremos puede llegar la falsificación de la acción política y, sin embargo, ser popular. Contra quienes critican la extinción de los ciudadanos de condición independiente (a ello alude el propio término *citoyen*), se dispone de una palabra mágica: se trata de «pequeños burgueses» (expresión que, en puridad, tiene otro significado). Pero quizá esta sea una situación que corresponde al estado social democrático, si es cierto lo que dice TOCQUEVILLE: «En los pueblos democráticos los individuos son muy débiles, pero el Estado que les representa a todos y que les lleva de la mano a todos, es muy fuerte. En parte alguna parecen más pequeños los ciudadanos que en una nación democrática. En parte alguna la nación misma parece más grande y el espíritu se hace una imagen más vasta de ello. En las sociedades democráticas, la imaginación de los hombres se estrecha cuando piensan en sí mismos; se extiende indefinidamente cuando piensan en el Estado» (Op. cit., parte 1.<sup>a</sup>, cap. XII, pág. 74, vol. I). El hecho es que «por todas partes, allí donde haya espacios libres, apuros, defectos, necesidades, se empuje hacia adelante al Estado. En el sitio de la "dirección" se pone la burocracia de masas; en el lugar de la responsabilidad personal, las instituciones sociales de masas. Se borra la separación del ámbito público y del privado, el Estado interviene en todo» (WILLTSCHIEGG: *Stirb der Unternehmer Diagnose und Therapie*, Wien, 1964, 1. pág. 20).

(7) Cfr. P. L. BERGER: *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1971, 6, págs. 217 y sigs. Por eso le escribía TOCQUEVILLE a GOBINEAU (22 de octubre de 1843): «Estoy más dispuesto a creer en el advenimiento de una nueva religión que en la grandeza y la prosperidad crecientes de nuestras sociedades modernas sin religión». Según el pensador francés, la idea de virtud pública entre los modernos constituye una combinación de ideas políticas de la antigüedad y de nociones morales del cristianismo. La obra de A. FERGUSON, otro de los padres fundadores de la ciencia social contemporánea y al que se refiere con frecuencia COMTE, está movida también por el declinar, con el cambio de la sociedad tradicional y el auge del comercio y de la industria, de las virtudes públicas. Vid. P. SALVUCCI: *Adam Ferguson. Sociología e filosofía política*, Urbino, 1972, esp. I, págs. 72 y sigs., y II, pág. 289. HEGEL se hace eco del escocés en el famoso § 258 de la *Rechtsphilosophie*.

(8) «La anulación del poder espiritual —decía COMTE— ha destruido la única barrera legal que hubiere podido contener las usurpaciones del poder temporal» («*Considérations sur le pouvoir spirituel*», en *Oeuvres*, tomo X, París, 1970, pág. 188). Cfr. las obser-

En los cambios históricos, en que lo político alcanza su máxima intensidad en la declaración de objetivos públicos, aparece la íntima unidad de lo público y lo privado por lo que implican, en último término, cambios morales ya que se buscan nuevas incitaciones para la vida colectiva que sustituyan a las pérdidas. No es extraño que esos cambios tengan su origen en disputas acerca de lo justo, pues, como dice Aranguren, la virtud misma de la justicia es toda la virtud. De manera que las virtudes privadas dependen como tales del *ēthos* colectivo que es raíz del *ēthos* individual. Las virtudes privadas todavía se vinculan en Occidente a la religión: pero la religión impregnó el anterior *ēthos* colectivo del que proceden.

Los siglos XIX y XX, carentes de la base de firmes creencias colectivas, intentaron suplirla con la idea de la vida pública jurídicamente configurada, con lo cual, según denunció Marx, se crearon empero dos orbes distintos. El evidente fracaso del laico Estado de Derecho deja ver estrepitosamente los defectos de esa concepción poniéndose de relieve sus contradicciones internas en cuanto se agotan los supuestos emocionales que acompañaron a su implantación (9) y que le hicieron creer a Stahl que todo Estado es Estado de Derecho más comunidad ética, como opuesto al estado mecánico. Mas, al faltar el impulso de que trae su origen, en la lucha contra el Estado de Poder de los viejos regímenes, según había explicado Montesquieu (10), se agota, reduciéndose literalmente a su legalidad (11), pues la legitimidad de un sistema (y del propio derecho que lo configura) viene a ser como su vitalidad. El Estado-de-Derecho no se reduce a su segundo miembro, no es, en verdad, Estado, justamente en cuanto no es ni pretende declarar y fortalecer la moral

vaciones de TOCQUEVILLE sobre las causas de esta decadencia en op. cit., cap. IX, página 455, parte 2.<sup>a</sup>, vol. I. La doctrina de la Monarquía constitucional (entendida en su forma pura como poder moderador) constituye el supremo esfuerzo del racionalismo jurídicista continental para impedir la consecuencia.

(9) Y, sin embargo, «el Estado de Derecho no puede renunciar a la legitimidad, que constituye la validez intrínseca de su contenido jurídico. Pero tampoco puede renunciar a la "legalidad", que es la afirmación del Derecho en su forma y, por consiguiente, lo contrario de la arbitrariedad, la cual es, por esencia, la negación de la justicia como principio del Derecho» (L. LEGAZ Y LACAMBRA: *Humanismo, Estado y Derecho*, Barcelona, 1960, «El Estado de Derecho», 2, págs. 72-3).

(10) MONTESQUIEU había formulado la doctrina de la división de las Constituciones en liberales y no liberales en el libro XI, 5 y 7, de *L'esprit des lois*: «Unas Constituciones tienen como objeto y fin inmediatos la gloria del Estado; otras, la libertad política de los ciudadanos». Pero el constitucionalismo olvidó esta distinción y, por decirlo así, dio por sentado que lo esencial es disponer de una Constitución.

(11) «"Legalidad", en el más amplio, general y obvio de los sentidos, significa existencia de leyes y conformidad con las mismas de los actos de quienes a ellas están sometidos» (L. LEGAZ: Op. cit., «Legalidad y legitimidad», pág. 88).

colectiva, sino simplemente vincular, mediante el derecho coercitivo, los miembros dispersos (12). En tales condiciones el Estado no sólo constituye una fuente de corrupción, sino que sólo gracias a ella puede prolongarse el ocaso de los sistemas caducos y, por lo tanto, ilegítimos. El límite divisorio entre los Estados de Derecho que realizan la idea objetiva del Estado y aquellos en que sólo queda la forma jurídica, depende del grado en que realizan, no obstante, la idea de la libertad política (13).

Evidentemente, la corrupción política no consiste en la comisión de las infracciones y delitos generalmente considerados de ética y derecho común; éstos son un asunto aislado de individuos o de grupos aunque es natural que constituyan un indicador de la medida de aquélla. Pero entonces paradójicamente son condenados por la moral privada aún cuando la «moralidad» pública los considera como algo quizá lamentable, pero normal. La corrupción política se relaciona con la función pervertida de las estructuras.

Quizá ha sido Augusto Comte, excesivamente olvidado sin duda, uno de los que han visto la cuestión con mayor claridad. Según el pensador francés es importante en nuestra época «no restringir únicamente la noción general del sistema de corrupción política a las influencias materiales», sino que es preciso entender «los modos diversos por medio de los cuales se intentan hacer predominar las motivaciones de interés privado en las cuestiones de interés público». No se trata, pues, añade *ad exemplum*, del empleo de distinciones honoríficas que, al estimular la vanidad determinan una corrupción todavía más eficaz y activa que la venalidad directa. Trátase, sobre todo, «de esta acción bastante más profunda, característicamente esencial de estos tiempos —Comte, que escribe bajo la monarquía de julio, tenía naturalmente buenas razones para entenderlo así— gracias a la cual todo el conjunto de las instituciones políticas concurre, de manera más o menos directa, a desarrollar y a satisfacer en todos los individuos dotados de cierta energía, las diferentes es-

(12) «Sólo una concepción jurídica que considere el carácter político del Derecho y de su ejercicio, podrá mantener cierta independencia frente a la esfera de lo político y garantizar un verdadero Estado de Derecho» (K. SONTHEIMER: «Ciencia política y Derecho político», en *Rev. del Instituto de Ciencias Sociales*, núm. 5, 1965, pág. 284).

(13) Inglaterra y varios antiguos dominios y Estados Unidos no son propiamente Estados de Derecho, sino que ahí el Estado —o mejor dicho, el Gobierno— está estrictamente sometido al Derecho, situándose la política en una esfera propia en que lo público y lo privado constituyen sus presupuestos, pero no esferas jurídicas distintas. Por eso, ahí los partidos no representan intereses privados de manera tan obvia como en los Estados de Derecho. En los regímenes bajo el imperio de la ley, la oposición está institucionalizada de hecho o de Derecho, y la magistratura y los juristas ocupan una posición fundamental.

pecias de ambición» (14). Lo más grave es que Comte veía algo eminentemente práctico en esa manera de corrupción política, «cuyo ejercicio continuado resultará incompatible con convicciones reales y comunes», pues, es preciso «confesar» que el desorden de los espíritus «la exige necesariamente como único medio practicable de determinar por ahora una cierta convergencia efectiva en torno a cualquier materialidad a que quepa reducirla, sin la cual no podría subsistir en absoluto el orden social». Profetizaba incluso: «así, pues, cabe anunciar con seguridad la inminente extensión continuada de este vergonzoso procedimiento, en tanto que la anarquía intelectual tienda a destruir gradualmente toda fuerte convicción política». Lo cual, agrega, no excusa a los Gobiernos actuales del empleo sistemático que hacen de ella (15).

Escéptico, piensa Comte que a falta de otra vía más satisfactoria y segura, la influencia directa de las influencias personales evita que los males sean todavía mayores pues las divergencias individuales no podrían ser entonces contenidas. Propone, naturalmente, como remedio una disciplina que desemascare la «hipocresía sistemática» que ha seguido a la descomposición del régimen «católico-feudal», la cual, pese a todas las declamaciones, ha dado lugar a «la preponderancia, en constante aumento, del punto de vista puramente material e inmediato en lo que respecta a todas las cuestiones políticas». Esta vana «preponderancia metafísica» de las consideraciones puramente materiales, «tan abusivamente calificadas de prácticas, siendo así que conducen a ficciones impracticables, no solamente perjudica, de manera directa, al progreso político principal de las sociedades modernas: presenta también —lo cual debiera conmover más que a nadie a los Gobiernos— peligros graves e inminentes con relación al orden propiamente dicho, según es fácil reconocer sumariamente. Resulta de ello efectivamente, la tendencia universal a achacar uniformemente todos los males políticos a la imperfección de las instituciones, en lugar de atribuírselos sobre todo a las ideas y a las costumbres sociales, las cuales constituyen hoy el asiento fundamental de la enfermedad principal». Comte atribuye el origen inmediato del mal al constitucionalismo, del cual, en último análisis se aprovecha el espíritu de restauración. «El siglo XIX —dijo Ranke— es, sobre todo, un siglo de restauración», de modo que creyendo imitar las constituciones históricas anglosajonas inspiradas por el espíritu de libertad, hasta el punto mencionado ya de que el mismo Derecho es autónomo, en cuanto depende únicamente de la magistratura y del cuerpo de juristas, y recuperar así la historia (o el ritmo de la historia según los pro-

(14) «Cours de philosophie positive», en *Oeuvres*, tomo IV, lecc. 46, págs. 112-3. Cfr. el texto completo en la nota 42.

(15) *Ibidem. Id.*, págs. 119 y sigs.

gresistas), de hecho, los constitucionalistas europeos han intentado consagrar «como tipo inmutable de estado social, la miserable transición que llevamos a cabo hoy en día» (16).

El constitucionalismo racionalista es, por naturaleza, centralizador, pero no al modo político, donde prevalece la voluntad, sino al modo juricista. Vacía de contenido las instituciones al uniformar abstractamente los papeles mientras de hecho, las instituciones y los papeles privados se dejan como campo de ejercicio de la voluntad, de manera que por un proceso natural llegan a suplir las abstracciones públicas. Como todo formalismo, el constitucionalismo prescinde de los contenidos: no contempla las relaciones reales, sino que establece líneas de acción uniforme, prescindiendo de los contenidos. Pero entonces hace superflua la centralización política, la cual llega a ser sustituida por la centralización administrativa que fomenta el Estado de Derecho, y el gobierno administrativo, una especie de punto o centro de compensación de los intereses privados, sustituye de hecho al gobierno político, cuya finalidad primordial es conferirle unidad al conjunto promoviendo de esa forma indirecta intereses verdaderamente públicos, es decir, del todo, perdiendo su sentido, pues, la virtud y la moralidad públicas. El gobierno administrativo destruye la unidad política reduciéndola a una suerte de centralización más o menos compulsiva según los casos, aunque aparentemente parece mucho más unificador en la medida en que uniforma más al conjunto.

Es así como sobreviene la crisis del Estado, el cual, de la mano de las monarquías absolutas ha dado unidad a la sociedad estamental de origen feudal, si bien aquélla se encubre en la medida en que el aparato administrativo es capaz de garantizar el orden «público» y de obtener recursos financieros para atender al enorme crecimiento constante de los gastos «públicos» y/o «sociales».

De ahí, por cierto, el desinterés relativo respecto a la forma del Estado: en ese contexto la unidad sólo se puede mantener a título personal, a lo cual débese el auge del «principado» como forma política contemporánea, ante la

---

(16) *Ibidem. Id.*, págs. 121 y 84. Dos páginas después se refiere COMTE al «error capital de los filósofos y de los hombres de Estado, que, de acuerdo con la apreciación vaga o superficial de un caso único y pasajero, han propuesto y perseguido, como solución de la gran crisis revolucionaria de las sociedades modernas, el trasplante uniforme al continente europeo, de un régimen esencialmente local, entonces privado irrevocablemente de sus apoyos más indispensables y, sobre todo, del protestantismo organizado que constituyó en Inglaterra su principal base espiritual». Es notable que los pensadores continentales (con pocas excepciones como TOCQUEVILLE), quizá sugestionados por las críticas de BENTHAM a la situación del Derecho inglés, etc., adoptasen puntos de vista negativos acerca de la situación inglesa. La actitud de COMTE es paralela, por ejemplo, a la de HEGEL.

necesidad de unidad y la imposibilidad de alcanzarla. Al propio Comte, que pedía una mayor centralización política y el abandono del sistema de interferencia administrativa (los industriales de Saint Simon desempeñarían las funciones de que ésta se ocupa) se le escapó —debido precisamente a su crítica del constitucionalismo— la importancia de la forma, en la cual se plasma la legitimidad de los regímenes y su eficacia unificadora. Tal vez fuera Hegel quien se preocupó más de ese aspecto, cuya consideración es, por otra parte, capital para distinguir la filosofía social (Comte) —abstracta— de la filosofía política (Hegel) —que recupera lo concreto—. Pero también otros pensadores como Tocqueville, Mill, muy explícitamente Stein, Weber, etc., se ocuparon del tema, abandonado, sin embargo, por Marx para quien la legitimidad implica la coincidencia e identificación de la forma y el contenido; por eso el marxismo condena todos los regímenes, pues aunque puede explicarlos causalmente eso no equivale a justificarlos en sí mismo, ya que ninguno, fuera del comunismo perfecto, es capaz de realizar la plena racionalidad que brota de un contenido absolutamente coherente consigo mismo en todas sus partes: todo régimen y cualquier sistema de gobierno comporta así un principio de corrupción.

En cierto modo cabría decir que en el marxismo la unidad —en la cual juega la forma, es decir, el espíritu de Montesquieu o la constitución de Burke, un papel decisivo— sólo tendría sentido como indiferencia: tal sería otra manera de invertir a Hegel. Siéntese con la mayor intensidad en esa doctrina, tan característica por otra parte de la realidad contemporánea, cuya explicación metafísica (en el sentido comteano) constituye la incertidumbre de la transición que tiene ahí lugar al estado social democrático (Rousseau-Tocqueville) e industrial (Ferguson-Comte) en la que lo absolutamente nuevo y, por lo tanto, lo que más llama la atención, es el incremento y difusión de la actividad económica (Ricardo-Hegel), dando lugar a un cambio acelerado de los papeles y de las posiciones sociales (Guizot-Stein), como si, debido a la fuerza del contenido, no le cumpliera ya ninguna función o sólo muy secundaria y accidental a la forma política (Proudhon-Mill).

### III

#### CORRUPCIÓN Y LEGITIMIDAD

Si no existe un poder legitimador ni instituciones o instancias al menos respetables, ambas son las dos únicas alternativas posibles, decía Augusto Comte, pues nada justifica los fines que, al trascender las vidas individuales, crean

un espíritu de conjunto dentro del cual se dan un sentido recíproco los actos humanos a corto plazo. Por eso el terror es la consecuencia de las teologías políticas y de las ideologías que se arrojan sin solución de continuidad la decisión o la definición *legítima* de esos fines. En cambio, el oportunismo atrae la atención hacia las cosas de este mundo, del momento presente y, en definitiva, sobre los bienes y los fines materiales. Sin instancia legitimadora, sólo así cabe sostener un mínimo de vida colectiva y los regímenes buscan instintivamente su legitimación a través de la eficacia (que no es lo mismo que la utilidad: aquélla es un resultado, ésta un criterio intelectual).

Así las ideologías adoptan, en verdad, un tono moralizante secular (cientifista), en cuanto pretenden la realización de fines que trascienden al individuo: llegan a encontrar, pues, justificado apelar al terror (que las teologías explican escatológicamente: se trata de ideologías extremas en cuanto son más ortodoxas). Pero en el camino de las ideologías, cuando ninguna ha impuesto su monopolio se establece un lugar neutro, la legalidad, cuya base es la constitución y cuya eficacia se mide por su perduración (17). Pero, verdaderamente, ningún régimen auténticamente político es eficaz. La eficacia constituye una nota impropia de lo político aun cuando pueda haber políticos más o menos eficaces. La política no es estadística: consiste, justamente, en orientar, en función de la colectividad las acciones humanas individuales, pero en modo alguno en «hacer». En este sentido es, ante todo, un *régime intellectuel*. Justamente una de las maneras en que la política se degrada gravemente es el tipo de gobierno administrativo o tecnocrático (18). Eso mismo pone de relieve la escasa o nula legitimidad de los regímenes, de manera que no es extraña la actual proliferación de ensayos de formas de gobierno, entrevista ya por los pensadores clásicos de la pasada centuria como consecuencia de la difusión de las ideas democráticas sin que se dieran las condiciones necesarias de todo orden y, especialmente, una tradición bastante vigorosa de espíritu de libertad junto con la existencia de instituciones sociales capaces de desarrollar los hábitos correspondientes; de modo que el Gobierno, en parte por su natural tendencia, en parte por necesidad tendrá que sustituir siempre más la ac-

---

(17) Lo que hacía denostar a COMTE «este trabajo subalterno e irracional en el cual la única división política verdaderamente capital había sido incluso profundamente descartada, [ha sido pomposamente decorado a continuación con el nombre de Constitución y consagrado siempre a la admiración eterna de la posteridad!» (*Ibidem. Id.*, página 120).

(18) Responsable, según COMTE, del «desenvolvimiento continuo del egoísmo individual que cada vez se atreve más hoy en día a reclamar directamente, en nombre de la anarquía universal de las inteligencias, el libre desbordamiento de las pasiones, hasta de las menos sociales» (*Ibidem. Id.*, pág. 108).

ción de los individuos —de la «sociedad»— por la suya propia, convirtiéndose la política en un hacer (19). En parte asimismo porque las legitimidades dudosas podrán mantener su apariencia primero contentando a la opinión pública, cada vez más amplia e influyente, y luego manipulándola a través de los mismos medios (20).

Precisamente el régimen orleanista quiso consolidarse incitando a los franceses a ocuparse de los asuntos materiales. El puritano Guizot, personalmente tan desinteresado, esperaba conseguirlo, sin hacerse, ciertamente, demasiadas ilusiones, apelando a una determinada forma de eficacia. Su fracaso final —y el del liberalismo doctrinario, trasunto ideológico, en verdad, de la situación francesa, pero que luego sirvió, así como los burgueses de Balzac, de Stendhal y de Dickens, de modelo del liberalismo— quizá se debió entre otras causas a que su finalidad propiamente política, es decir, a largo plazo, consistía en legitimar una institución contradictoria: *la monarquía* burguesa; pero los medios empleados fueron también equívocos. Sólo el espíritu nacionalista, al que apeló el propio Tocqueville en su corta etapa ministerial, era capaz de suscitar leves reflejos colectivos. El sorprendente desarrollo de los acontecimientos de la revolución de febrero evidencia exactamente la profunda insatisfacción de los franceses, incluyendo Guizot y el monarca: un régimen solamente es legítimo en la medida en que puede pasar las pruebas morales, de modo que la forma en que se produjo aquella pseudorevolución muestra que ni los gobernantes, ni las clases dirigentes creían en él; el desmoronamiento sorprendió pues, simplemente, a todos aquellos que lo utilizaban para sus fines y ambiciones particulares, sin el menor interés ni visión —salvo quizá Guizot y unos pocos más— del conjunto.

Fue bajo la atmósfera espiritual del régimen de julio donde se incubaron y se desarrollaron ya las ideologías contemporáneas que vinculan la legitimación de los sistemas políticos a sus actos materiales, y cuya expresión más

---

(19) Mientras la teoría se halle principalmente en suspenso, dado que ninguna noción social está hoy firmemente establecida, el espíritu humano, desviado de este primer fin esencial, se encuentra estrechamente absorbido por la consideración exclusiva de la práctica donde su acción, desprovista de toda dirección racional, llega a ser, con absoluta necesidad, perturbadora» (A. COMTE: *Ibidem. Id.*, pág. 125).

(20) La dificultad de los regímenes para legitimarse, estriba en la necesidad, por otra parte inevitable, de romper en cierta medida con el pasado, de podar lo inoperante de la tradición, convertido en mero material histórico. El constitucionalismo percibe correctamente que el problema político central es la libertad, pero justamente donde falta esta tradición o es muy débil (en comparación con el modelo inglés), o donde la sociedad histórica no puede, por lo tanto, ser fundada *ex novo* (modelo norteamericano), sólo artificialmente puede ser la Constitución verdadera *constitutio libertatis*. El peligro radica en el grado de artificialidad.

aguda es, seguramente, la doctrina de la revolución permanente en sus distintas formulaciones: se trata de impedir que se despierte la reflexión moral, pues, del mismo modo que la religión sin fe se fija en el ritual, conviértese entonces la política en un quehacer técnico que disimula el hecho de que siendo todos iguales algunos pueden serlo, sin embargo, más que otros.

El tránsito desde el antiguo régimen comporta inevitablemente, entre otras cosas, la disolución de las creencias colectivas inutilizando así las instituciones y dejando a las personas individuales abandonadas a sí mismas; los males que se achacan a la competencia económica, especialmente debido a la interpretación sociológica de la teoría económica por Carlos Marx, en realidad tienen que ver exclusivamente con la creciente falta de papeles sociales estructurados según pautas colectivas. Como el resorte de los actos humanos es la creencia, según la famosa doctrina descubierta por Locke y Hume, al no cumplir la religión la función propia del *pouvoir spirituel* de determinar fines colectivos, el espíritu de detalle sustituye en esos tránsitos al de conjunto, siendo, sin embargo, ambos necesarios.

En esas condiciones que percibieron, empero, tan bien los doctrinarios —*l'école stationnaire* denostada por Comte— sólo cabía mantener la cohesión indispensable proporcionando sin cesar nuevos fines materiales, es decir, a corto plazo (21). De esa manera en Francia, el caso más típico, y en los países de condiciones similares, los contenidos efectivos del constitucionalismo y de la distinción formal entre lo público y lo privado, se alimentaron de ellos, racionalizando la vida colectiva según puntos de vista de juristicistas; es decir, el derecho intentó suplir artificiosamente (no como Derecho moral), la falta de integración social y para ello se nutrió sobre todo, al mismo tiempo, de motivos económicos. Muchas escuelas de jurisprudencia llegarían a no ver otra cosa en el Derecho que la racionalización o institucionalización de los intereses económicos. Abandonóse así, de paso, la cuestión decisiva de la legítimi-

---

(21) «Al mismo tiempo que la anarquía intelectual ha disuelto todos los prejuicios públicos destinados a contener el desbordamiento de las pretensiones privadas, la irrevocable descomposición de la antigua estratificación social, ha suprimido paralelamente las diversas barreras que se oponían al desbordamiento de las ambiciones individuales, por otra parte, indistintamente llamadas, en nombre del progreso, a la más completa expansión política. Los Gobiernos, encadenados por esta tendencia irresistible, han debido esforzarse gradualmente en satisfacerla cada vez más, multiplicando sin tasa las diversas funciones públicas, haciendo a cada momento más fácil el acceso a las mismas y renovando sus titulares con tanta frecuencia como resulta posible. Cediendo al principio a la necesidad, han intentado convertirla, a continuación, espontáneamente, mediante un desenvolvimiento artificial y sistemático, en un recurso general, que pudiese permitir interesar en su propia conservación a la mayoría de ambiciosos activos, asociados así a la explotación nacional» (COMTE: *Ibidem. Id.*, págs. 113-4).

dad, inoperante, ciertamente, bajo las condiciones existentes, pues el mecanismo externo de la representación que completa y fortalece la legitimidad al hacer posible su aplicación práctica, la impulsa o la canaliza, pero, en verdad, no la sustituye (22). El Estado de Derecho que resulta del régimen constitucional constituye el intento de suplir racionalmente la ilegitimidad de origen de los nuevos regímenes, una vez quebrada la legitimidad tradicional (23). Stahl, el padre de la doctrina del *Rechtsstaat*, llegaba a decir literalmente, reconociendo la realidad, que el Estado de Derecho «no significa finalidad y contenido del Estado, sino sólo el modo y el carácter de su realización».

El hecho de que Carlos Marx, formado en el París del régimen de julio, lo mismo que sus dos grandes maestros de teoría e historia social, Comte y Von Stein, caracterizara la sociedad moderna como sociedad materialista e intentase determinar la teoría posible de un régimen establecido sobre tales fundamentos —el «capitalismo», término al que dio difusión universal, al considerar el dinero símbolo de la venalidad existente, reguladora de las relaciones sociales, y precisamente en una época de gran desarrollo de las fuerzas económicas— y su posible humanización, pone de relieve, de una parte, el carácter de los regímenes contemporáneos y, de otra, su inconsistencia en cuanto la economía y el dinero que constituye su símbolo son su base pública. Al mismo tiempo la obra de Marx ilumina lo que significa la desaparición de la política o su degradación: en cierta manera constituye un desarrollo positivista —ateniéndose escrupulosamente al modo de realidad observada y utilizando como herramienta intelectual la ciencia económica, que era entonces la ciencia social *par excellence*, según notara asimismo Comte al declararle la guerra— de las ideas del pensador francés, quien, al captar profundamente la realidad política de la época se propuso regenerarla ofreciendo una ciencia adecuada para la legitimación racional de los regímenes: la sociología. Marx se sirvió, en cambio, de la otra ciencia más elaborada ya: la economía.

Pero Comte resume muy bien las causas de que la corrupción constituya el modo habitual del gobierno: «La falta de toda concepción clara y amplia del futuro social no permite actualmente prosperar sino a la ambición más

(22) «El régimen constitucional o representativo siempre está, pues, obligado a organizar una cierta disciplina material en medio de un profundo desorden intelectual y, por consiguiente, moral» (COMTE: *Ibidem. Id.*, pág. 112). Como decía TOCQUEVILLE, «en las naciones, cada nueva generación constituye un pueblo nuevo» (Op. cit., parte 1.ª cap. XIII, pág. 82, vol. I).

(23) «Para la Revolución francesa de 1799 —escribe C. SCHMITT— constituyó la legalidad una elevada y valiosa, racional y nueva especie de legitimidad; equivalla a una embajada de la diosa razón, de lo nuevo frente a lo viejo» (*Politische Theologie*, II, Berlín, 1970, pág. 113).

vulgar, que, desprovista de toda meta verdaderamente política, busca instintivamente el poder, no para hacer que prevalezcan sus puntos de vista generales con mayor utilidad, sino exclusivamente como medio de satisfacer, lo más a menudo, una avidez innoble; y a veces, en los casos menos favorables, una pueril necesidad de mandar» (24). El espíritu de igualdad de la democracia agravaba, ciertamente, lo que Comte veía antes que nada como una crisis intelectual. La igualdad política, decía por su parte Tocqueville, casi al mismo tiempo, *ouvre démesurement leur âme* (a los hombres de las épocas democráticas) *à l'amour des jouissances matérielles* (25). En cierto modo lo más grave, según el pensador francés, consiste en que los regímenes modernos, en medio de pueblos en que reina el espíritu de la igualdad, pero donde las condiciones no son iguales, tienen Gobiernos que no son como aquéllos que suponía Rousseau, que no tenía aún una clara visión de la economía moderna, que dejan ricos a los ricos y pobres a los pobres, sino que enrique-

---

(24) A. COMTE: *Ibidem. Id.*, pág. 127. Lo público es la esfera del mando de quienes desempeñan papeles «públicos» según el Derecho. Es de notar que SAVIGNY quiso reducir la distinción público-privado a una mera clasificación técnica, y todavía se trata de explicar así, por muchos juristas que intuyen la unidad del Derecho. Pero el vigor del racionalismo ha consagrado, de hecho, la diferencia (cfr. algo al respecto en D. NEGRO: «Lo público y lo privado», en *REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS*, núm. 197, de 1974), entre otras razones porque facilita las ambiciones a que alude COMTE. Pero por eso es verdad, que «tanto los científicos como los filósofos políticos sienten hoy día un marcado menosprecio por el Derecho. Los primeros porque creen que las leyes pueden hacer muy poco o, en todo caso, mucho menos de lo que anteriormente se había considerado posible, y los segundos porque se ocupan habitualmente de una libertad más elevada, a la que no pueden estorbar los humildes obstáculos terrenales» (G. SARTORI: *Aspectos de la democracia*, Méjico, 1965, cap. XIII, 7, pág. 309).

(25) A la vez que echaba de menos la religión: «La ventaja más grande de la religión —escribía— es la de inspirar instintos completamente contrarios. No hay religión que no ponga el objeto de los deseos del hombre más allá y por encima de los bienes de la tierra, y que no eleve naturalmente su alma a regiones bastante superiores a las de los sentidos...» (Op. cit., parte 1.<sup>a</sup>, cap. V, pág. 34 del vol. II). El exceso desmedido de la pasión de la igualdad no le preocupa menos que a COMTE: «La libertad política da, de tiempo en tiempo, placeres sublimes a cierto número de hombres. La igualdad proporciona diariamente una multitud de pequeños goces a cada hombre. Los encantos de la igualdad se sienten a cada momento, se hallan al alcance de todos; los corazones más nobles no son insensibles a ellos; y las almas más vulgares hacen de ellos sus delicias. La pasión que hace nacer la igualdad debe ser, pues, a la vez, enérgica y general» (*Ibidem. Id.*, parte 2.<sup>a</sup>, cap. I, pág. 132, vol. II). Por su parte, escribía COMTE en 1839: «Este dogma absoluto de la igualdad toma, pues, un carácter esencialmente anárquico, elevándose directamente contra un verdadero espíritu de su institución primitiva, en tanto que, dejando de ver en él un simple disolvente transitorio del sistema político antiguo, concibesele también como indefinidamente aplicable al nuevo sistema» (*Ibidem. Id.*, pág. 51).

«en a unos y a otros. Percibió, en efecto, aquél (igual que Comte y Marx), que bajo la democracia la producción constituye un problema secundario. Pero además, al no hallarse verdaderamente concentrado el poder político, a la par que se centraliza toda la administración, y al quedar fuera de lugar la cuestión de la legitimidad, encubierta bajo el *dogma* de la soberanía popular que se autolegitima, el ejercicio del Gobierno infunde en quienes lo detentan una pasión desmedida de ejercerlo que, como son muchos y no cuenta con más resistencias que las legales, se difunde también entre los gobernados. Los regímenes no pueden aspirar así a legitimarse, sino sólo a perpetuarse (26). Y la posesión de medios materiales —o del poder pseudopolítico que los dispensa— es símbolo de prestigio y de legitimaciones aparentes. Quienes no poseen poder sobre los hombres pueden contentarse, de momento, ejerciéndolo sobre las cosas y a su través (27). Comte vio en ello la causa de la decadencia de la acción verdaderamente política (28).

El totalitarismo, la moderna forma radical del Gobierno que Tocqueville y Stuart Mill entrevieron como trasunto de lo que llamaban tiranía de la opinión pública, pretende eliminar esas catástrofes a que se refería Comte me-

---

(26) Tal es el caso de la ideología de la «participación». Esta escamotea el verdadero problema de la democracia, que es la igualdad de las condiciones, y lo sustituye burocráticamente por la igualdad de oportunidades.

(27) «En sus mutuas relaciones diarias, los individuos no consideran ya en lo sucesivo, como verdaderamente sólidas y eficaces, más que las cooperaciones determinadas por el interés privado: no pueden, pues, sin inconsecuencia, reprocharle a los Gobiernos una conducta análoga para asegurarse el concurso habitual del que tienen necesidad, en una época en que el desorden de las ideas impide casi siempre ver nítidamente en qué consiste realmente el interés público; las dos especies de acción deben comportar necesariamente procedimientos semejantes, salvo la diferencia única de intensidad» (COMTE: *Ibidem. Id.*, pág. 111). Y un poco antes: la corrupción parece imprescindible para obtener cierta convergencia en lo material; pero «nuestros Gobiernos la agravan todavía más en la ejecución, al subordinar casi siempre el empleo de este medio a la exclusiva satisfacción inmediata de sus intereses especiales, sin ninguna auténtica apelación al interés público, pues no temen sacrificar abiertamente la consideración general al simple cuidado de su propia conservación. Sin embargo, pese a estos errores irrecusables, sigue siendo evidente que el desenvolvimiento gradual del sistema de corrupción política, actualmente debe imputarse por igual a los gobernantes y a los gobernados; no solamente en el sentido de que si recurren a él unos lo aceptan los otros, sino, sobre todo, en el de que su estado intelectual común hace inevitable, desgraciadamente, su empleo» (págs. 110-111).

(28) De esta manera, «las ideas inmediatas de progreso político tienden a restringirse gradualmente en lo sucesivo a miserables sustituciones de personas que no dirigen ningún plan verdadero; lo que constituye, por decirlo así, la degradación política más vergonzosa, al tender evidentemente, por otra parte, a precipitar a la sociedad en una sucesión inagotable de catástrofes inútiles» (A. COMTE: *Ibidem. Id.*, pág. 125).

dian­te la fuerza. Espera alcanzar «racionalmente» y en plazo relativamente limitado —«revolucionariamente»— la *durée* que legitima los regímenes. Hace inútil la famosa frase de Talleyrand a Napoleón, «con las bayonetas puede hacerse todo menos sentarse sobre ellas», puesto que su acción es «científica» o al menos el empleo de la violencia pretende legitimarse por una evidencia de este tipo, algo que propugnó, ciertamente, en alguna manera, el mismo Comte, como el método que, en la edad positiva, puede imponer la disciplina necesaria en medio de la anarquía (29) de las apetencias de poder de la mayoría, sirviéndose del formidable aparato, cuya estructura básica es herencia de los regímenes absolutos, pero cuya justificación aparente son las oposiciones de intereses.

## IV

## EL JUEGO DE LOS INTERESES Y LA OPINIÓN PÚBLICA

La aparición de la opinión pública —en rigor su crecimiento en importancia, a partir del Renacimiento por motivos de índole espiritual (la difusión e «internalización» de ideas de raigambre cristiana principalmente)— constituye el origen inmediato de la dialéctica entre lo público y lo privado, debido al auge del individualismo con la Ilustración (30) y a la expansión «ilimitada» de las posibilidades de acción económica y técnica. Parejamente, la creciente secularización —debida asimismo al auge del Estado que eclipsa a la Iglesia como

---

(29) Y evitar la tiranía. A pesar de las críticas de COMTE, bastante superficiales por lo demás en este aspecto, como en otros, su punto de vista es paralelo al de TOCQUEVILLE: «Cuando no existe autoridad en materia de religión ni en materia de política, escribió este último, cuatro años antes que su compatriota, los hombres se asustan en seguida del aspecto de esta independencia sin límites. Esta agitación perpetua de todas las cosas, les inquieta y les fatiga. Como todo se conmueve en el mundo de las inteligencias quieren que, por lo menos, todo sea firme y estable en el orden material y no pudiendo recobrar sus antiguas creencias, se dan un amo» (Op. cit., parte 1.ª, capítulo V, pág. 33 del vol. I). La obra de COMTE está destinada a evitar esto, pues «a falta de autoridad moral, el orden material exige, con absoluta necesidad, o el empleo del terror, o el recurso a la corrupción: ahora bien, este último medio, además de ser hoy en día el único susceptible de cierta duración, presenta sin duda, después de un examen escrupuloso, menores inconvenientes, en cuanto se adapta mejor a la naturaleza de las sociedades modernas que no le permite a la violencia más que éxitos muy pasajeros» (*Ibidem. Id.*, págs. 116-7). La mayor diferencia entre COMTE y TOCQUEVILLE en muchos puntos consiste en el mayor optimismo del primero.

(30) «La reflexión política del siglo XVIII —ha observado J. L. L. ARANGUREN— fue de carácter estrictamente ético-personal» (*Ética y política*, Madrid, 1968, parte 2.ª, III, cap. IX, pág. 120).

organización del poder espiritual y a la difusión del principio del libre examen (también en su versión jesuítica, con el casuismo), etc.— relegan cada vez más la vigencia de la religión a las formas de conducta por las que todavía no se interesa el Estado, el cual se declara laico, ateo o militante. Da lo mismo. Pero cuando falta la religión o pierde vigor, entonces, el ser humano, como dice J. Freund, obra en gran manera por incertidumbre: en el caso extremo, «es la opinión la que da seguridad a la voluntad» (31), a la vez que «sin la opinión, lo público equivale a un cuerpo sin vida» (32). Cabría citar a Platón y a su lucha obsesiva contra el predominio de la opinión en política y resultaría fácil llegar a conclusiones como las de Popper. Pero hay una diferencia esencial: la opinión europea es de tendencia democrática: se caracteriza, justamente, por su carácter público. De otra manera: el surgimiento de la opinión y la posibilidad de expresarla no sólo da lugar a la dialéctica entre lo público y lo privado, sino que el quid de la política moderna —que, después de la revolución inglesa y de la norteamericana, pero sobre todo después de la francesa, recupera el carácter retórico que pertenece a su naturaleza— consiste en discernir las tendencias profundas (o «verdaderas») de la opinión de las opiniones parciales o aparentes, distinción que desconocía Platón, pero que constituye el problema fundamental de Rousseau (33). Lo que dis-

---

(31) *La esencia de lo político*, Madrid, 1968, 88, pág. 478. Justamente lo que preocupaba a COMTE, TOCQUEVILLE, etc.: la falta de creencias dogmáticas, que son las que legitiman en verdad a los regímenes, y que hacen posible la política. «Las creencias dogmáticas, decía, por ejemplo, TOCQUEVILLE, son más o menos numerosas, según los tiempos. Nacen de diferentes maneras, y pueden cambiar de forma y de objeto; pero no es posible hacer que no existan creencias dogmáticas, es decir, opiniones que los hombres aceptan por confianza y sin discutirías... Ahora bien, resulta fácil ver que no hay sociedad que pueda prosperar sin creencias semejantes, o más bien no hay ninguna que subsista así; pues, sin ideas comunes, no cabe acción común, y, sin acción común, existen todavía hombres, pero no un cuerpo social...». También el hombre aislado las necesita (Op. cit., parte 1.<sup>a</sup>, cap. II, pág. 19, vol. II). Esas creencias que echaban de menos en Europa, sobre todo los pensadores franceses, constituyen la estructura básica de la eticidad de las sociedades. Por eso, históricamente, la decadencia de la religión o su pérdida de influencia, modifican gravemente lo político.

(32) FREUND: *Ibidem. Id.*, 89, pág. 488.

(33) También el de HEGEL, TOCQUEVILLE y STUART MILL. Estos, siguiendo el razonamiento de ROUSSEAU piensan que, no obstante, la opinión más correcta puede ser la de la minoría (aunque de momento sólo opere como crítica de la mayoría); cabe, pues, que la minoría interprete mejor el sentir común, «lo objetivo»: el Derecho natural. El razonamiento se prolonga hasta LENIN, pero su diferencia respecto a los primeros consiste en que aquéllos sólo pretenden que, aceptándolo como un dogma, se deje hablar a las minorías (la política como retórica y *paideia*, fundada en el diálogo), mientras que LENIN y otros desarrollan la idea como teoría de la minoría «profética» o «inspirada» que, «sólidamente» equipada con las armas de la ciencia —en realidad con

tingue la filosofía política antigua de la moderna —y que no ha tenido en cuenta, por ejemplo, el citado Popper— consiste, en este punto, en que aquélla partía de la idea de una verdad objetiva y eterna que se hacía patente, sobre todo, en el mundo político (he ahí por qué todavía la filosofía platónica culmina en la política; la filosofía «primera» es ya una invención del pensamiento abstracto de Aristóteles, un empirista). En todo caso, la ética del bien común constituye el trasunto de esa concepción, vigente en general, por lo demás, hasta la aparición de los sofistas. La reacción de Platón y (en parte) de Aristóteles contra el nuevo estado de cosas tiene todo el aire de una *théologie politique*. En cambio —con las debidas matizaciones—, lo propio del mundo europeo —en conjunto antiolektivista, desarraigado de lo primitivo—, en el cual se ha desarrollado en mayor grado la separación de los dos poderes y además los fines del poder espiritual, que, sin embargo, se han tornado seculares, civilizadores, son transmundanos, es la *politische theologie* (34).

el «método» que conviene a lo que quieren demostrar, en una aplicación sofisticada de la fórmula comteana «saber es prever»— la impone, incluso mediante el terror, justificando a la minoría, con la confianza que da la posesión de la «verdad objetiva», sus adivinanzas. Pero otras minorías reclaman el derecho de imponer las suyas. Los auspicios y presagios de toda índole siempre han desempeñado en las decisiones de consecuencia política —precisamente por la condición retórica de ésta— un papel primordial. De ahí la sospechosa debilidad de todas las políticas más o menos científicas (las que pretenden ser exclusivamente científicas: su principio conductor es una adivinanza, lo que la epistemología científica denomina correctamente una conjetura).

(34) Para la *théologie politique* de los franceses (COMTE habla de la *politique théologique*), «las realidades políticas mismas no son divinas y sagradas, sino profanas y temporales, si bien conocidas y juzgadas a la luz de los principios revelados». En cambio, para la *politische theologie*, las realidades políticas mismas son de orden divino y sagrado. Vid. L. E. PALACIOS: «Bonald o la constitución natural de las sociedades», espec. IV, 2, págs. 86 y sigs., en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 49 (1949). La *théologie politique* constituye el contrapunto de la ideología (en el sentido de DESTUTT DE TRACY). En efecto, decía BONALD contra los liberales franceses, de manera que recuerda la actitud platónica frente a los sofistas: «la ideología matará a la filosofía moderna». También PALACIOS: «La ideología de Bonald», en *Actas del Ier. Congreso Nacional de Filosofía* (Argentina), Mendoza, 1949. BONALD, padre efectivo, quizá con mayor derecho que nadie, del colectivismo moderno, cuyos puntos de vista «progresistas» están llenos de las ideas antiliberales de aquél y de otros correvolucionarios, es también uno de los primeros que a su manera sustituye la filosofía por la *théologie-politique*-ideología. Por otra parte, merece la pena traer aquí la observación de D. BELL: «la religión simbolizaba, alejaba, dispensaba, la energía emocional del mundo a la letanía, la liturgia, los sacramentos, los edificios y las artes. La ideología funde estas energías y las canaliza en la política» (*El fin de las ideologías*, Madrid, 1964, Conclusión, pág. 544). Es lo mismo que hacen, desde su punto de vista, los teólogos-ideólogos-contrarrevolucionarios, suministrando, en verdad, no sólo el método, sino muchas ideas a sus adversarios posteriores.

La diferencia no es, empero, banal. La filosofía política, en la medida en que todavía subsiste y en tanto se ocupa del tema, sigue firmemente vinculada a la doctrina antigua de la corrupción, y a sus planteamientos, sin superar las viejas concepciones del tiranicidio; lo mismo cuando forma parte del arsenal ideológico conservador o reaccionario que del progresista (doctrina de la contrarrevolución y doctrina de la revolución), de manera que para ellos la gran política redúcese, según criticaba Comte, al trasiego de personas: no se inscribe en la Historia, pues su forma culminante sería el cambio histórico o moral, sino en la *métra* política (cambio político) (35). La definición quizá más completa (y, desde luego, la más influyente) de cómo entendía la corrupción el intelectualismo antiguo, es, sin duda, igual que en tantas otras cosas, la que da Aristóteles en la *Física*: «La corrupción es un cambio que va de alguna cosa al no-ser de ella; es absoluta cuando va de la sustancia al no-ser, y específica cuando va hacia la especificación opuesta» (36). Es así como el problema de la forma de gobierno adquiere una importancia capital. Por eso, entre los griegos, y en el pensamiento posterior influido por ellos, el fenómeno político esencial es el cambio de forma —por ejemplo, el cambio de constitución—, de manera que en rigor carecen de la noción de cambio histórico —que reducen al cambio político— y sin llegar a entrever siquiera los problemas intelectuales de la legitimidad. La misma distinción aristotélica entre formas puras e impuras se basa en el criterio formal. Es decir, para los griegos el régimen legítimo es el que se adapta mejor a la forma y la conserva, de-

---

(35) En gran parte, la mayor dificultad de la filosofía y el pensamiento político contemporáneos radica en la pervivencia de los supuestos de la ideología grecorromana. La cual, como es sabido, nutrió el pensamiento revolucionario —y quizá en mayor grado el contrarrevolucionario, que dígase lo que se quiera, fue mucho más influyente— ya COMTE notó su gran superioridad intelectual (aunque no moral)—, hasta el punto de que cabría decir con cierta exageración que el armazón del pensamiento revolucionario y progresista está constituido por ideas de ese origen, unificadas empero por la idea de revolución, cambio y progreso. De ahí que la diferencia presente entre progresistas y revolucionarios y los conservadores y reaccionarios redúzcase *grosso modo* a la palabrería. Unos y otros quieren lo mismo, por lo menos desde el punto de vista de la lógica de las consecuencias esencial a la política. Aparte también de las diferencias tácticas, coinciden en la estrategia. Tienen como meta apoderarse del Estado para imponer su ideología y hacer prevalecer como intereses universales los suyos particulares. El Estado de Derecho liberal propone la fórmula de la igualdad de oportunidades —burocráticamente discernida— para amortiguar las oposiciones de intereses y la división de la sociedad en grupos y clases antagónicas. El problema de la democracia consiste, sin embargo, como vio TOCQUEVILLE, en la igualdad de condiciones.

(36) *Física*, V, 1, 225 a 17, pág. 425, en la versión castellana de E. GONZÁLEZ BLANCO, Madrid, 1935. No obstante la transcrita es la que da el *Diccionario de Filosofía*, de N. ABBAGNANO.

modo que para evitar las degeneraciones que enseña la experiencia como inevitables, idearon, «en positiviste», la «tríaca máxima», como decía Ortega, la forma mixta, la fórmula política perfecta del racionalismo griego. La concepción europea —que aboca al cambio histórico— exige que la forma se adapte a su materia. De ahí las críticas de Comte (37).

Sin embargo, no sólo en la práctica, sino en la misma teoría moderna, la relación entre la forma y la corrupción resulta aparentemente accidental (38). Quizá pensó en ello el barón Stein cuando decretó el fin de las revoluciones políticas y el comienzo de revoluciones sociales inacabables, salvo el milagro histórico de unas clases dirigentes sabias, buenas y prudentes: en las complejas sociedades modernas no cabe resolver especulativamente el problema de la forma adecuada de gobierno. Por decirlo así, ahí primero es el Gobierno y luego le adviene la forma y, por lo mismo, todo Gobierno es, en cierto modo ilegítimo o de legitimidad dudosa: se le fija un plazo para que rinda cuentas. De ahí también la acentuada tendencia presente al «Principado» como la denomina quizá no tan neutralmente Jouvanel (39).

La acuciante exigencia de controlar políticamente al Gobierno en los detalles, constituye una prueba de su carácter dudoso (40), pues el mismo Go-

---

(37) «Por odio a un catolicismo tan rezagado, se ha intentado instituir una suerte de politeísmo metafísico, al mismo tiempo que, debido a otra retrogradación no menos característica, se tendía a reemplazar el orden político de la Edad Media por el régimen, tan radicalmente inferior, de los griegos y de los romanos. De esta manera, los elementos propios de la civilización moderna, los únicos gérmenes posibles de un nuevo sistema social, han sido, a fin de cuentas, amenazados por la preponderancia política de la metafísica revolucionaria» (A. COMTE: *Ibidem. Id.*, págs. 58-9).

(38) La corrupción pertenece, por decirlo así, a la materia (histórica), al contenido y, secundariamente, a la forma, la cual no es por eso menos importante desde el punto de vista de la vida política perfecta. He ahí una de las razones de la sociología, sin duda la más poderosa, porque ésta sólo tiene sentido como sociología histórica, vinculada precisamente al debatido problema de la relación entre la teoría y la práctica magistralmente tocado por COMTE.

(39) *Du Principat*, París, 1972, págs. 131 y sigs. El «principado» nada tiene que ver directamente con la doctrina elaborada por CONSTANT (y recogida por STEIN) del poder moderador, aunque uno y otro se relacionan con la anulación de la dialéctica entre el poder espiritual y el temporal. Pero la teoría del poder moderador es una construcción juricista del Estado de Derecho, mientras el principado se da en la realidad práctica.

(40) Lo que desnaturaliza la función de los Parlamentos, originalmente un foro central para la discusión de las opciones políticas y secundariamente, pero como consecuencia íntima, de las finanzas públicas, y no un lugar donde los intereses particulares se concentran para influir sobre la legislación y aprobar complicados presupuestos siempre crecientes para satisfacer las apetencias de todos. Es lógico que se conviertan en meros sancionadores de la Administración con la que se hallan estrechamente vincu-

bierno que recibe su investidura de la opinión pública, también es legítimo mientras, según ésta, lo parece: no hay ya, fuera del propio Gobierno o de la opinión, ninguna instancia, por decirlo así, neutra que le confiera a los regímenes su legitimidad. Y la dificultad, cada vez mayor, radica en la creciente desaparición del mismo poder secular después de la del poder espiritual, en cuanto poder significa unidad. La misma expansión de la acción del poder temporal lo ha fraccionado —de ahí el creciente «poder» de la opinión pública— igual que el crecimiento del poder espiritual al final de la Edad Media fue incapaz de resistir el principio, ciertamente espiritual, del libre examen. El poder humanamente ejercido confiere unidad *en un sentido*, pero, ciertamente, cuando se identifica plenamente con el todo se desborda e inevitablemente se fracciona (tal es, por otra parte, la profunda doctrina de Hegel del poder). El poder actúa en un punto del cuerpo social suscitando las tendencias unificadoras; pero, si se confunde con todos y cada uno de los puntos de ésta deja de actuar: el poder —el Gobierno como su forma visible— es lo que da movimiento a un cuerpo —por eso, el modo de acción del poder político es eminentemente histórico—, pero un cuerpo sin poder diferenciado no se mueve.

La ausencia de un auténtico poder espiritual —trascendente— debilita empero al poder temporal, el cual carece entonces de orientación y, en consecuencia, deja prevalecer los intereses particulares de sus miembros, lo cual agrava la crisis y debilita todavía más la unidad del poder (41). En esto radica

lados. Los intereses privados encuentran en gran medida, en los Parlamentos, el lugar adecuado para fiscalizar el poder «público». Algo al respecto en L. VON MISES: *La burocracia*, Madrid, 1974, y *The Free and Prosperous Society*, Princeton, 1962. No obstante es más grave la supresión de los Parlamentos o su perversión violenta con el pretexto de salvaguardar los intereses «públicos», es decir, las de un grupo o clase que se arrojan la representación de los mismos. La moralidad del Parlamento radica fuera de él.

(41) «La función principal de las religiones consiste en purificar, regular y restringir el gusto, demasiado ardiente y demasiado exclusivista del bienestar que sienten los hombres en los tiempos de igualdad, pero creo que harían mal sojuzgándolo y destruyéndolo por completo. No lograrán desviar a los hombres del amor a las riquezas, pero todavía pueden persuadirles a que no se enriquezcan más que por medios honestos» (A. DE TOCQUEVILLE, *Op. cit.*, parte 1.<sup>a</sup>, cap. V, pág. 39 del vol. II). «Así, pues, decía COMTE catorce años antes, la moral, sea privada o sea pública, será necesariamente fluctuante y carente de fuerza, en tanto que se ponga como punto de partida, para cada individuo o para cada clase, la consideración exclusiva de la utilidad particular» (*Considérations sur le pouvoir spirituel*, pág. 210). El problema de la moralidad pública está íntimamente relacionado con la unidad del poder (temporal): los mismos intereses se le subordinan. O sea, puede y «debe» existir un poder político muy centralizado junto con grupos, instancias y poderes intermedios que defienden intereses sin discutir la unidad (intereses sobre todo en sentido económico).

la verdadera corrupción política (42). La pasión de la igualdad, frente a frente con la mera legalidad positivista que reduce también lo público al Derecho establecido como si su contenido fuese eterno, no sólo amenaza la libertad, sino a la política, pues la igualdad sólo puede tener un valor formal (orientador de la acción), pero en modo alguno constituir el contenido de la ley: entonces o bien ésta lo fija para siempre compulsivamente, o bien se resigna a ser continuamente desbordada, creando todavía mayor confusión, pues la materia de ley es entonces necesariamente el interés privado al mismo tiempo que el Estado, al aumentar su acción, absorbe cada vez más, haciéndolos suyos, los intereses de este tipo (43).

(42) «Para concebir, a este respecto, en todo su verdadero alcance, las tristes exigencias de nuestra época, es importante no restringir la noción general del sistema de corrupción política únicamente a las influencias puramente materiales que se acostumbra a considerar hoy en día en relación con ella; es preciso comprender indistintamente, como indica su definición racional, los modos diversos por medio de los cuales se intenta hacer predominar los motivos de interés privado en las cuestiones de interés público. Considerado así, este sistema parecerá mucho más difundido, y al mismo tiempo bastante más peligroso que lo que de ordinario se supone. No aludo solamente al empleo de distinciones honoríficas que todos los observadores juiciosos tienen ya el hábito de añadirle como capaz de determinar a menudo, estimulando la vanidad, una corrupción todavía más eficaz y más activa que la venalidad directa. Trátase, sobre todo, aquí, de esta acción tan profunda, esencialmente característica de los tiempos actuales, gracias a la cual el conjunto de las instituciones políticas concurren enteramente, de manera más o menos inmediata, a desenvolver y a satisfacer, en todos los individuos dotados de alguna energía, las diferentes especies de ambición. Bajo esta relación capital, no menos que bajo la precedente, el presente estado de la sociedad resulta eminentemente corruptor» (*Ibidem, Id.*, pág. 112).

(43) «La igualdad de los preceptos legales generales y de las normas de conducta social constituye la única clase de igualdad que conduce a la libertad y que cabe implantar sin destruir la propia libertad» (F. A. HAYEK, *Op. cit.*, cap. VI, págs. 175-6, volumen I). Pero esto vale sólo en realidad para el sistema de gobierno sometido a leyes, pues la igualdad opera de manera distinta en el Estado de Derecho. El mismo autor dice un poco más adelante: «El concepto de libertad bajo el imperio de la ley descansa en el argumento de que cuando obedecemos leyes, en el sentido de normas generales abstractas establecidas con independencia de su aplicación a nosotros, no estamos sujetos a la voluntad de otro hombre y, por lo tanto, somos libres. Puede afirmarse que imperan las leyes y no los hombres, por cuanto el legislador desconoce los casos particulares a que afectan sus prescripciones y también porque el juez que las aplica no tiene elección a la hora de formular las conclusiones que se siguen del cuerpo legal en vigor y de las particulares condiciones del caso que se juzga. La ley no es arbitraria, porque se establece con ignorancia del caso particular, de modo que ninguna voluntad humana decide la coacción empleada para hacerla cumplir» (*Ibidem*, capítulo X, 4, pág. 280 del vol. I). El imperio de la ley «no es, por consiguiente, una regla legal sino una regla referente a lo que la ley debe ser, una doctrina legal o un ideal político» (*Ibidem*, cap. XIV, 1, pág. 358, vol. I). Por otra parte, la coacción

Así pues, el Estado de Derecho (liberal o social), que pone la soberanía en el pueblo y tiene, por lo tanto, como principio (formal) la igualdad, mientras de hecho mueve las acciones de los individuos pretende sacralizar racionalmente un ámbito: el de lo público; pero como los actores de lo público y lo privado son los mismos, llénase su contenido de intereses privados que

sólo afecta a lo público, de manera que son públicos todos los actos sobre los que pende la amenaza de sanción. Cfr. el mismo autor, cap. IX, 9, pág. 267, que, no obstante, no distingue claramente entre Estado sometido al imperio de la ley y Estado de Derecho. En éste, por ejemplo, algo que debiera ser eminentemente público, según su propia declaración, como los actos de los funcionarios en el ejercicio de su cargo, se privatiza, *dentro del mismo Estado*, al someterlos a un procedimiento «público» —administrativo— especial, que les sustrae o les puede sustraer a la justicia ordinaria. O los representantes de la nación sólo pueden ser perseguidos por sus delitos con el consentimiento del Parlamento. Si no, no, etc. Evidentemente, el imperio de la ley tiene notorias excepciones en el Estado de derecho: éste «sacraliza» *por definición* un vasto campo que queda sustraído a la acción común. Por cierto que el tan criticado HEGEL expresó en el § 281 de la *Rechtsphilosophie* su temor de que la elección (y más aún la pseudoelección) pusiera lo público a discreción de las voluntades particulares, transformando al mismo Estado en una especie de propiedad privada de los grupos económicos si llegaba a convertirse en general la moralidad basada en valores de ese tipo, de lo cual había que preservar al Estado dejando que las cuestiones de esa índole se ventilasen en su exterior, en la *Bürgergesellschaft*, en el seno de las diversas instancias sociales: municipios, provincias, ciudades, gremios, etc. (lo cual, dicho sea de paso, nada tiene que ver, empero, con las concepciones posteriores del corporativismo).

De hecho, desde su época, todas las esferas de la actividad estatal se han convertido, o tienden a convertirse, en propiedad particular, de los grupos particulares de funcionarios, especialmente dedicados a cada una de ellas, reteniendo el Estado sobre las mismas una mera titularidad jurídica —de Derecho público, naturalmente—, entre otras razones para que las financie. Pero, además, eso tiene la consecuencia, típicamente burocrática, de que quienes acaban imponiendo sus criterios no son quienes poseen todavía una visión del conjunto al que pertenecen —los mismos «políticos» tienen que estar a bien con los cuerpos burocráticos—, sino quienes atienden con más *eficacia* los intereses de ese grupo burocrático cuasi independiente (la moral de la eficacia, del predominio, encubierto o no, de los intereses privados— puede proclamar el fin de las ideologías, pues todas le son indiferentes en cuanto tienen que respetar esos intereses). De modo que los efectos de la privatización alcanzan ya agudamente hasta la vida intelectual (donde se observa la creciente presencia de ideologías ambivalentes). El caso más típico actualmente de esa degradación, tal vez por su permanente situación aparentemente conflictiva, son las Universidades tanto de tradición napoleónica como humboldtiana en que los ideales fundacionales constituyen ahora solamente un pretexto. En ellas la privatización de la inteligencia es paralela a su creciente burocratización (debida o explicable, *en parte*, por lo que se llama, *a priori*, «masificación» —en realidad los estudiantes se masifican «después», es decir, «salen» masificados por un bagaje intelectual repleto de todos los tópicos de la pseudocultura oficial, antioficial o, simplemente, «desculturizados» y, en el mejor de los casos, predispués-

la apelación a la opinión no hace más que encubrir. Sin embargo, con ello se introduce una duplicidad que se multiplica por el número de individuos, llegando un momento en que, como decía Tocqueville, «los hombres no tienen ninguna fe los unos en los otros a causa de su similitud; pero esta misma si-

---

tos a crear una «contracultura» o, los menos incautos, simplemente desconcertados). Los intereses de la burocracia administrativa y, más de cerca, los de la docente, condicionan, mediante la manipulación sistemática, los métodos de adscripción y selección de unos y otros y, consiguientemente, los planes de estudios, programas, etc., de hecho. Los conflictos universitarios suelen ser reflejo de los antagonismos de intereses entre los grupos de la burocracia docente estamental que apelan a todos los argumentos, sin que en ellos se involucre el menor interés por la verdad y por el libre juego —imposible, dada la estructura jerárquica de esta burocracia— en contacto con la realidad: la verdad y la libre especulación son ahí sólo un pretexto o un argumento más. Resulta pavoroso que las funciones de la inteligencia tiendan a ser monopolizadas por gentes cada vez más mediocres y mezquinas y *Schreckliche Simplifikateure*, sin vocación e interés intelectual, que, con frecuencia, no sirven para otra cosa, y cuyos saberes se reducen, en el mejor caso —justificándolo como una suerte de (pseudo) especialización— a lo indispensable y (en situaciones específicas ni siquiera eso: basta la pertenencia a un grupo o secta más o menos ideológica determinados) para situarse en la jerarquía burocrática-docente correspondiente. La «incultura» de muchos docentes superiores tiende a convertirse en tímica, aunque se quiere disimular con el prestigio profesional las dotes docentes o, simplemente, se oculta gracias al *poder* (burocrático y, en otro sentido, pseudointelectual) que confieren determinadas posiciones. En el campo de las ciencias humanas donde, después de todo, la «profesionalización» es más ambigua, la situación resulta increíble: ahí, a través de los puestos docentes se busca descaradamente el poder y la influencia, por lo cual son frecuentes las actitudes demagógicas. No es extraño que tengan en ellas su caldo de cultivo, no precisamente las grandes ideologías —la burocracia pseudointelectual se adapta muy bien a cualquier formulación ideológica— cosa en realidad natural, sino las manifestaciones más banales y antiintelectuales de las mismas y las pseudoideologías más aberrantes, cuya boga confiere, empero, el prestigio y, por ende, el poder buscado. El síntoma característico es la creciente incapacidad de relacionar conceptos e ideas —algo esencial para la *vida* de la inteligencia—, tanto de los estudiantes como de un número cada vez mayor de docentes que buscan, simplemente, un medio de obtener ingresos, prestigio y, generalmente, ambos; todo ello alentado por la inflación pedagógica que, proponiéndose, según se dice, remediar ese estado de cosas lo agrava más todavía al fomentar la burocratización y, según las modas más recientes —los ingresos y las posiciones de los «pedagogos» dependén de su versatilidad y popularidad— el uso de la inteligencia espontánea (supuestamente crítica) fijándola en lo particular, sin preocuparse por relacionarlo mentalmente buscando las conexiones totales de sentido: la pseudocrítica sustituye a la crítica (que sólo es posible en función de la totalidad); la parcialidad (la «especialización») o los resúmenes-recetas, a la síntesis, y el «trabajo sin esfuerzo (intelectual) —por ejemplo los inefables trabajos de «campo», en que suelen aunarse la ignorancia, la «espontaneidad intelectual», el afán ingenuo de originalidad y, no infrecuentemente, una buena dosis de demagogia— al pensamiento. El tópico sustituye al saber y la cultura. Y por eso en la Universidad no se investiga o, empero, es de las Universi-

militud les da una cofianza casi ilimitada para juzgar lo público» (44). La igualdad, que según la expresión de Sartori es un «ideal-protesta», se corrompe así desde el mismo Estado al convertirse en Derecho que exige un contenido concreto, pues las motivaciones privadas que mueven a la inmensa mayoría de los hombres, acaban determinando lo público y el Estado, el cual sólo puede justificarse apelando entonces a la «moralidad» de la eficacia o bien como un medio —sin embargo, quizá necesario eternamente— para la realización de la utopía de la liberación total. La concepción antigua de la degeneración y corrupción final de todas las cosas, al agotarse su forma, se alía aquí vagamente al ideal de la libertad, el cual se convierte, no obstante, en algo que se reconoce como irrealizable, mientras la naturaleza no se haya superado a sí misma. En nombre de la igualdad inmediata se renuncia *irónicamente* a la libertad, pues se presiente que sin apelar «retóricamente» a ésta, aun en esa forma asintótica, ningún régimen puede legitimarse y ningún Estado se justifica. Es de esa manera como hoy más que nunca «el pueblo» representa, en verdad, «una sociedad sumamente inestable, atomizada y sin normas» (45). Siendo el soberano, no siente más interés en lo público que los beneficios a corto plazo —por su naturaleza materiales— que puede reportarle.

No es ciertamente, sin embargo, lo público un asunto en que deba ni pueda interesarse *como pueblo*, pues pertenece esencialmente a lo político y no al Derecho, a donde lo ha llevado el constitucionalismo que, inspirado por la ideología grecorromana, sigue apoyándose en la doctrina jurídicista de la soberanía; y lo político, en cuanto brota de la acción auténticamente pública, es decir, moral, no jurídica, implica un proceso selectivo. La destrucción de las instituciones y de los grupos intermedios antiguos sin la aparición de otros nuevos que los sustituyan —pues los partidos políticos representan también,

---

dades de donde procedían y proceden quienes ocupan las posiciones relevantes de la vida estatal, muchas de la social y, esto es más grave, las de la vida universitaria. Las pseudorrevoluciones y los pseudorrevolucionarios de las Universidades europeas anticipan, ciertamente, la situación posterior que cabe esperar, pero estos últimos son más bien, con frecuencia, las víctimas de una situación de corrupción sistemática que afecta a la inteligencia misma, sometida, precisamente ahí, a todo género de manipulaciones por parte de la jerarquía docente. Que las Universidades históricas deben adaptarse a las nuevas necesidades queda fuera de discusión. Lo discutible, y sin duda censurable, es que constituyan un medio al servicio de intereses y fines privados: en ello se juega que sigan siendo el centro de la vida espiritual en las modernas sociedades secularizadas.

(44) Op. cit., parte 1.<sup>a</sup>, cap. II, pág. 20, vol. II. «El mal ha llegado ya al punto de que todas las opiniones políticas, aunque extraídas uniformemente del triple fondo general que he analizado, adquieren hoy un carácter esencialmente individual, debido a los matices innumerables que comporta la variada mezcla de los tres órdenes de principios viciosos» (A. COMTE: *Cours*, loc. cit., pág. 34).

(45) G. SARTORI, Op. cit., cap. II, 2, pág. 34.

ciertamente, grupos de interés incluso locales, pero llevados al plano nacional, hace que las cuestiones verdaderamente políticas que tienden, sin tregua, a configurar el orden comunitario modernizándolo, las trate el «pueblo» soberano como si fuesen pequeños asuntos. El provincianismo se ha instalado en el Estado mientras que los pequeños negocios adquieren rango estatal y hasta interestatal (46). La crisis del Estado es, en último término, una crisis moral, o sea, la renuncia a posibilidades (históricas) que comporta la acción política a la que nutren. Se renuncia al *ejercicio* del poder y a la realidad política mientras se aspira a manipular a los hombres, y se confunde aquélla con las cosas cuyo control se pretende, en primer lugar el de la «cosa pública», el Estado (47).

El legalismo —esa es la razón del ataque de Comte y de Marx al Derecho—, pone desde el principio lo público a cargo del Estado, como su ámbito propio, de manera que el Gobierno y la Administración «pública» acaban por vincular sus intereses a los de todos sin establecer por ello la auténtica unidad política, que se confunde, acaso, con la uniformidad. Es así como se llega a esa situación en que «la gran mayoría de las denominadas leyes son más bien instrucciones que proceden del Estado y se dirigen a sus funcionarios determinando la forma en que dichos servidores han de regir el aparato del Gobierno y los medios que se hallan a su disposición» (48): la tarea unificadora

---

(46) Esto constituye hoy, por ejemplo, uno de los mayores obstáculos para la integración europea. El nacionalismo residual de las naciones comprometidas en la empresa sólo posee ya alguna fuerza apelando a sentimientos y, sobre todo, intereses, privados, pues los intereses verdaderamente nacionales o generales, es decir, «públicos» o políticos, exigen la unidad. La sociología comteana pretendía denunciar sistemáticamente esa falsificación...

(47) Olvidase el principio esencial en orden a la conservación del poder, de que un poder impunemente despreciado se arruina: todos quieren dividírselo, lo cual contradice su naturaleza. La *res publica* es el lugar de lo político, no el del Derecho que, en rigor, en Roma era sólo Derecho «privado». «Público» era allí, por así decirlo, el penal pero, sobre todo, muy significativamente, el procesal, que trascendía y condicionaba todo el Derecho «in-formándolo». Pero la ocasional distinción que establecen los textos romanos (tardíos), puesta de moda por la ideología grecorromana inspiradora del constitucionalismo continental, ha condicionado incluso los estudios romanistas o quizá más bien, la terminología, pero afectando a otras ciencias. Por ejemplo, a ningún romano se le hubiera ocurrido hacer del poder una cuestión de control. Este, o se refiere a actos privados o alude a los mecanismos de ejercer poder. La preferencia de la sociología norteamericana por el término influencia (en lugar de poder) tiene la ventaja sobre la de inspiración alemana y marxista de no confundir las cosas aunque; en cambio, renuncia a la gran cuestión, postsociológica en verdad, del poder, pero a la cual debiera proporcionar la parte analítica.

(48) F. A. HAYEK, Op. cit., cap. XIV, 2, pág. 360 del vol. I.

del Estado limitáse, a lo sumo, a una suerte de dirigismo coactivo de los asuntos materiales.

Notaba George Orwell la conexión especial existente entre la política y la degradación del lenguaje y, en efecto, en todos los idiomas se va extendiendo la práctica de emplear la palabra «social» en vez de «bien» o incluso en sustitución de «moral». La palabra «política», tan íntimamente relacionada con la ética, la cual viene a ser como su aspecto formal (49), ha adquirido una gran variedad de matices que hacen indefinible esa conexión: De hecho suele equivaler a decisión, aunque ésta sea inmoral: Sin duda, ello obedece a la falta de una auténtica moralidad pública, pasando como débil criterio de la misma las costumbres privadas, en cuanto existen y se reconocen, y que reciben a cambio la máxima publicidad (50).

Sólo el antagonismo en torno a intereses materiales —que no es, pues, resultado de la competencia—, puede crear conflictivamente una acción de conjunto que no suscita, sin embargo, hábitos ni costumbres, sino que las degradan, dado que sus fines cambian una vez conseguido el objetivo perseguido. Conviértese con eso la coacción en una exigencia, si bien indirectamente aplicada, pues, ciertamente, la libertad no ha sido nunca efectiva sin

---

(49) «El fundamento de una sociedad pluralista descansa, por tanto, en esta separación de la ética y la política, y en el limitar la ética a las reglas formales del juego» (D. BELL, Op. cit., cap. XIII, pág. 390). En el Derecho público y privado se mezclan la ética y la política. Al final sólo queda una práctica sin sentido.

(50) Siguiendo la moda, la razón de Estado se ha vuelto «científica» o «metodológica» y es el espíritu cientifista el que califica el valor de las decisiones políticas; pero aplicada a la política, cuyo sentido íntimo está lleno de moralidad en cuanto es su fin la libertad, la necesaria neutralidad axiológica de la ciencia, torna la misma razón de Estado en fuente de permanente irracionalidad e incongruencia. Sorprendentemente, para afrontar ese estado de cosas se hace responsable al *metódico* neutralismo científico, afirmando que la ciencia tiene que ser valorativa (lo que a menudo se confunde, además, con el inevitable ingrediente de subjetividad que comporta todo conocimiento). Y esto especialmente en las ciencias sociales. Los ideólogos del siglo pasado nunca llegaron tan lejos como muchos científicos sociales.

Respecto al problema de la falta de moralidad pública y a la perversión de la privada, ya advirtiera, junto con muchos contemporáneos TOCQUEVILLE: «Es, pues, encargando a los ciudadanos la administración de pequeños asuntos, más que entregándoles el gobierno de los grandes, como se les interesa en el bien público, y como se les hace ver la necesidad que tienen sin tregua unos de otros para producirla» (Op. cit., parte 2.<sup>a</sup>, capítulo IV, pág. 142, vol. II). El *slogan* gaullista de la «participación» quiere hacer creer en la entrega, aunque sea parcial, a los ciudadanos del cuidado de los grandes asuntos, para escamotearlos, con la planificación, los impuestos, etc., el cuidado de los pequeños.

la existencia de hondas creencias morales (51). Esa coacción ha de parecer, empero, benévola —en ello radica la diferencia específica de la tiranía moderna—, pues la soberanía popular tolera cada vez menos la coacción directa, y a tal fin ha de servirse de la corrupción. De ese modo, no sólo se ataca la moralidad pública subsistente, sino que semejante manera de gobernar impide de continuo que se consolide alguna moralidad (52). Y ya Comte predecía que una vez destruida la moral pública seguiríase, pues, una vez cumplida esta condición previa, el aniquilamiento de la moral privada, anticipando así el estado de anomia social generalizada (53). Sin *ēthos* colectivo, raíz del individual, resulta lógico que éste desaparezca al perder la orientación y la «infraestructura» en que asentarse, quedando, si acaso, como posibilidad de convivencia o un artificioso convencionalismo o una no menos artificiosa apelación a la fuerza, practicados uno y otro de continuo.

Cuando la moralidad privada (en realidad, la moral de origen religioso en la medida en que se opone a la ética de las sociedades secularizadas), se apoya en firmes creencias religiosas, las virtudes privadas pueden suplir todavía durante algún tiempo la falta de virtudes públicas; la religión puede compensar el apoliticismo y, mientras aquélla conserva alguna fuerza, cons-

(51) «La impotencia y el descrédito de las ideas generales, que han llegado a ser incapaces de dirigir ningún acto real, no dejan más solución cotidiana, en orden a obtener efectivamente el concurso indispensable de los individuos para el mantenimiento precario de un orden grosero, que una llamada más o menos inmediata a los intereses puramente personales», añade otra vez COMTE: *Ibidem*, *Id.*, págs. 108-9.

(52) Habla A. COMTE de «la demolición gradual, ahora casi total, de la moral pública que, escasamente apoyada en la mayoría de los hombres, en el sentimiento directo tiene necesidad, por encima de todo, de que los hábitos al respecto se dirijan constantemente, por medio del asentimiento uniforme de las voluntades individuales hacia reglas invariables y comunes, adecuadas para fijar, en cada ocasión grave, la verdadera noción de bien público. Tal es la naturaleza, eminentemente compleja, de las cuestiones sociales...» (*Ibidem*, *Id.*, pág. 99). Para COMTE el problema social era un asunto moral.

(53) «No obstante, lo moral privada no podía ser realmente atacada, según acabo de indicar, de manera directa y constante, sino luego de la descomposición casi total de la moral pública. Hoy día, en que semejante preliminar se encuentra suficientemente realizado, la acción disolvente amenaza directamente, con intensidad siempre creciente, la moral doméstica, e incluso la moral personal, primer fundamento necesario de todas las demás» (*Ibidem*, *Id.*, pág. 104). «El espíritu de COMTE —que fue un pensador solitario— era profético...» (T. A. MERZ: *A History of European Thought in the Nineteenth Century*, Toronto, 1965, cap. XI, 58 y 59, pág. 688 del vol. IV).

(54) «Por mi parte —escribía TOCQUEVILLE— dudo que el hombre pueda soportar jamás, a la vez una completa independencia religiosa y una entera libertad política; de modo que me atrevo a pensar que si no tiene fe, es preciso que sirva, y si es libre, que crea» (Op. cit., parte I.<sup>a</sup>, cap. V, pág. 33, vol. I).

tituye una tentación permanente para quienes controlan el poder, servirse de ella. En las naciones contemporáneas, donde la religión —al estar afectadas las instituciones religiosas por la crisis de creencias— constituye un asunto aún más que privado, íntimo, en la medida en que tiene algún poder, siquiera referencial, sobre la conducta, sólo las virtudes «públicas» pueden compensar la falta de religión (54), siendo ahí donde radica la fuerza de las tendencias totalitarias. Pero únicamente la política que apunta a fines a largo plazo, o sea, colectivos, puede suscitadas, manteniendo de paso un cierto consenso respecto a otros más inmediatos de interés común (55). Mas, si los fines de la religión son trascendentes y, por así decirlo, a plazo indefinido, los de la política pertenecen a este mundo: la acción política tiene, en este sentido relativo, un alcance limitado. Es decir, frente a aquélla resalta su dimensión utilitaria, pero sus largos plazos no se confunden, empero, con los que se fija la persecución de bienes materiales, que no trascienden la vida de las generaciones ni siquiera la de los individuos: deben ser satisfechos en vida de los actores.

En realidad, pues, el utilitarismo político equivale a un criterio para calcular lo posible, más que a un principio. No legitima el ejercicio del poder, pero justifica (o no) sus decisiones. La justificación del poder es como la ratificación cotidiana de la legitimidad fundamental.

Pero, ya decía Tocqueville que «los bienes que procura la libertad sólo se muestran a la larga; de modo que resulta siempre fácil ignorar la causa que les hace nacer». Mientras que, en cambio, «las ventajas de la igualdad se sienten instantáneamente y se las ve manar cada día de su fuente». La libertad se realiza a largo plazo; la igualdad, tomada como principio absoluto, en cuanto es una pasión individual exige consecuencias inmediatas. De modo que en las sociedades contemporáneas, se ha sustituido la legitimidad de los regímenes, problema en último término moral, puesto que se refiere a la libertad por su justificación, asunto siempre discutido y ambiguo porque depende de los intereses inmediatos afectados.

Es así como el *criterio* de la utilidad, que hace posible la comprensión racional de las acciones políticas, se ha convertido en principio, de manera que la política llega frecuentemente a pervertir sus fines y con ellos su naturaleza. El auge de la demagogia, debido a la persecución sin tregua de una parcela

---

(55) «La demolición gradual de todas las máximas sociales y, al mismo tiempo, el continuo empequeñecimiento de la acción política tienden necesariamente cada vez más, en relación con los diversos partidos actuales, a apartar de una carrera tal a las almas elevadas y a las inteligencias superiores, para entregar el mundo político sobre todo a la dominación espontánea del charlatanismo y de la mediocridad» (COMTE, Op. cit., página 127). La planificación atestigüa ese empequeñecimiento de la política.

del poder y su disfrute, ha eliminado la intención moral de la política —véase el caso de la sociología, por no decir todas las ciencias sociales, incluyendo las de orientación pretendidamente dialéctica, que quieren salvarse introduciendo la confusión que deriva de la falta de claridad— y con ella la política misma, reducida a una suerte de acción «social», mecánica e imitativa, que no satisface los sentimientos, aunque puede distraerlos.

## V

## EL MODO UTILITARIO DE JUSTIFICACIÓN DEL PODER

Lo que se legitima es el ejercicio, con ciertas condiciones, del poder. Los regímenes se legitiman, en efecto, según el concepto que merezcan en el sentir colectivo, es decir, en la medida en que sean capaces de suscitar creencias, costumbres y hábitos de importancia colectiva, es decir, virtudes, lo cual resulta, ciertamente, inviable cuando se gobierna mediante la corrupción o por la violencia. En el caso típico del Estado burgués de Derecho de la Monarquía de julio, a falta de legitimidad (dinástica) pretendíase, empero, consagrar el régimen orleanista instaurado apelando a una artificiosa moralidad pública utilitaria con la creación de una parcela —la del Derecho público— que se suponía referida a intereses generales o comunes. Molé, Thiers, Guizot, Luis Felipe y sus amigos, daban por supuesto que un sistema dedicado a fomentar los intereses públicos en el sentido específicamente tangible de intereses materiales, susceptible de hacer que todos percibieran visiblemente su «utilidad» o beneficio, podría ganar, si duraba, la legitimidad de que carecía. Evidentemente, Guizot confundió dos cuestiones muy distintas: la legitimidad de los regímenes y la justificación (racional) de las decisiones políticas.

Aplicaban, pues, consciente e inconscientemente, la doctrina del utilitarismo inglés, formada, en verdad, en el seno de una clase media *ya constituida* y en expansión, y elaborada en unas condiciones en las cuales existía más bien un aparato de gobierno que un Estado —el cual supone ya fines propios del Gobierno—. No pretendía, pues, constituir una doctrina objetiva de la ética comunitaria para fomentar precisamente el desarrollo de una clase media cuyo *ethos*, en el caso de Francia era, por otra parte, bien distinto. El utilitarismo constituye siempre un criterio para calificar «negativamente», de cara a la opinión pública, las acciones del Gobierno. De ahí la dimensión utilitaria que en los pensadores políticos posee la política: pero ninguno reduce la cuestión de la legitimidad a un asunto de coherencia institucional —quizá necesaria, sin embargo— y de utilidad a corto o largo plazo. Ni siquiera Maquiavelo o Hobbes.

Sin embargo, el utilitarismo francés redujo la moralidad a una cuestión de maximización del beneficio como finalidad de la vida: la concepción «burguesa» de la vida. Por decirlo así, el calvinista Guizot transpuso la ética de su religión a unas condiciones en las cuales no se daban los supuestos, en que aquélla produjo mejores resultados. Por ejemplo, en Inglaterra, el utilitarismo de Bentham no fue sino un arma crítica arrojada contra el vetusto orden legal que obstaculizaba la libertad de acción exterior, pero los fines últimos de la vida se dejaban al albedrío individual. Es más, el criterio de la utilidad pretendía dejar a salvo precisamente estos asuntos, mediante la clarificación de las normas de los actos colectivos. Pero en un país de tan fuerte tradición estatal como Francia, al ponerse el principio utilitario como fundamento, si quiera provisional, de la moralidad pública, se convirtió en medio principal de corrupción: los fines y los procedimientos de la acción estatal se impregnaron de su espíritu, de manera que en lugar de contribuir a desenmascarar los *sinister interests* contribuyó sobremanera a hacer de todo interés un objeto de apropiación privada. La clase dirigente dio el ejemplo y detrás de cualquier acción del Gobierno se acostumbraron los franceses a ver un negocio o interés particular.

En efecto, al mismo tiempo que se perfeccionaba el Estado moderno en Europa continental, en Inglaterra las doctrinas de Hobbes y de Locke y luego las de Hume reconocían que en la sociedad se daba un conflicto permanente entre los intereses privados (56). En este sentido ya Hobbes, defensor del punto de vista del poder, había sentado las bases de lo público, íntimamente más ligado todavía, sin embargo, con la política, que con el Derecho, como algo distinto de lo privado: se trata de sustraer a la acción libre de los individuos lo que interesa de forma evidente a la seguridad de todos. Su acción en este sentido legitima el poder del príncipe. Locke, para quien, a fin de cuentas, la religión sigue desempeñando sus funciones legitimadoras, no se preocupa por eso. Es un «hombre de negocios» (Schumpeter), que se interesa por lo privado y las garantías que debe ofrecer «lo público» a los actos particulares; las acciones fundamentales del hombre *individual*, son las que

(56) «Ambos escritores achacan a la naturaleza de la sociedad un conflicto permanente de intereses entre los individuos. Los hombres de Hobbes buscan necesariamente el poder sobre los otros. Los hombres racionales de Locke buscan la propiedad ilimitada, lo que comprende que ha de ser a costa de otros. Por consiguiente, ambos escritores imputaban a la naturaleza necesaria del hombre una conducta predominantemente conflictiva y competitiva. Estos postulados sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad se fundamentaban, finalmente, en la admisión de la escasez en relación con la apropiabilidad o adquisitividad de algunos o todos los hombres» (C. B. MACPHERSON: «Los derechos naturales en Hobbes y en Locke», en *Revista del Instituto de Ciencias Sociales*, núm. 5, 1965).

se relacionan con el trabajo; son los actos que verdaderamente importan, siendo el Gobierno una institución que coopera a los mismos fines al garantizar lo que para Hobbes constituía también el meollo de lo público.

Locke no rechaza la doctrina del Derecho natural (tampoco se preocupa mucho por ella) (57) y está más cerca de la concepción medieval que de la racionalista. Hume, el gran crítico del Derecho natural racionalista, vuelve a insistir en la importancia de la costumbre; pero sin vincularla a la antigua concepción del Derecho, pone la creencia (*belief*) como fundamento del conocimiento (de raíz social), a la par que renueva la concepción de la virtud como hábito frente al jusnaturalismo continental. Con ello impide que el *Common Law* evolucione hacia el legalismo insinuado por Blackstone, manteniéndose la vigencia del Derecho natural como el orden moral que deriva del estado de sociedad, conciliando así el criterio de utilidad con la política como medio pragmático de positivizar aquél. De ahí la doctrina económica de Adam Smith, fundada en el principio de la simpatía universal, centro unificador en verdad, a la manera newtoniana, de todas las formas y modos de acción que tienden a realizar un mismo orden en cuanto se apoyan en idéntico *ēthos*, y cuya consecución debe facilitar la política mediante la legislación adecuada; pero esta es ya la tarea de Bentham, el cual emplea el principio utilitario como instrumento de análisis dando por supuesto que la simpatía universal genera el orden o síntesis adecuada. Smith y Bentham sustituyen el principio hobbesiano del miedo, constitutivo del ámbito de lo público como lo que aglutina, desde ese punto de vista, a los individuos, y completan el trabajo de Locke. La «mano invisible» que armoniza todos los intereses —la unidad, en definitiva, de toda la especie humana— justifica precisamente la apelación a la utilidad.

En el Continente, empero, la Ilustración, cuyos intelectuales empiezan a constituirse en poder espiritual y a considerarse fuente del mismo, rechaza la religión eclesiástica como instancia legitimadora, sustituyéndola por una racionalización de los sentimientos religiosos que se identifica con la religión «natural» (a la cual se había referido el propio Hume, ya que negaba el Derecho natural), y que constituye, en cierto modo, la fuente del derecho público (58); con eso, también la legitimación de este último tiene empero, en definitiva, un origen racional.

---

(57) Escribió un pequeño e interesante tratado latino al respecto. En realidad se trata de un conjunto de ensayos sobre la ley natural, recientemente publicados, junto con la versión inglesa (de W. VON LEYDEN, que es también editor) bajo el título *Essays on the Law of Nature*, Oxford, 1954.

(58) La idea sigue viva en un sentido peculiar en los pensadores contrarrevolucionarios: «BONALD y LAMMENAIS (en sus primeros escritos) exponen claramente la idea

Cuando en el siglo XVI sostenía el cardenal Belarmino que el régimen eclesiástico de gobierno puede ser despótico «porque [la Iglesia] es divina», en tanto que el Estado debe ser limitado puesto que su origen es humano, no hacía otra cosa que modernizar una vieja doctrina; pero esa misma idea cabe trasladarla a la religión natural y a la institución que se encarga de aplicarla, el Estado. La entronización de la diosa Razón constituye más que un símbolo, de modo que la ley ya no tiene por qué ser, como pretendía David Hume, una regularidad observada en las costumbres, sino que, de manera mucho más radical que el jusnaturalismo cuyo límite confesado (o no), era la deidad cristiana, su fuente es la razón. En el racionalismo jurídico se quieren llevar a la práctica las normas, su contenido no puede ser otro que la utilidad, o quedaría en mera formalidad; aquí la utilidad deja de ser un criterio, convirtiéndose en principio de operación (59). De paso, el medio de re-

---

de que las tradiciones nacionales encarnan las primitivas revelaciones de Dios. Aunque DE MAISTRE nunca fue tan explícito, sostuvo, empero, ampliamente, que las creencias tradicionales eran, en cierta medida, la voz de Dios. La idea no era nueva; HOOKER, BOSSUET, BURKE, son precisamente los más conocidos en una larga línea de escritores que los exponen» (J. LIVELY: *The Works of Joseph de Maistre*, London, 1965, Introd., VI, página 15). La diferencia, no obstante, entre los primeros, que introducen el colectivismo, y estos últimos, radica en la infiltración en aquellos de la filosofía espinosista que, en un sentido, identifica Dios y Sociedad. Fue, en verdad, el pensamiento contrarrevolucionario el que empezó a sustituir la superioridad del Estado por la de la Sociedad.

(59) La filosofía utilitaria se opone, ciertamente, al Derecho natural del racionalismo que se veía obligado a postular un hipotético estado de naturaleza. Frente a ese Derecho natural presentase el utilitarismo como la actitud humana frente a la natural. Vid., por ejemplo, la contraposición que todavía establece en este sentido L. VON MISES: «No existe en realidad, sin embargo, el denominado Derecho natural, ni hay tampoco un módulo humano valorativo inmutable que permita distinguir y separar lo justo de lo injusto. La naturaleza ignora el bien y el mal. No forma parte del hipotético Derecho natural el "no matarás". Lo típico y lo genuino del estado de naturaleza consiste en que los animales se aniquilan inmisericordemente entre sí; hay incluso especies que sólo matando pueden pervivir. El bien y el mal son, por el contrario, conceptos estrictamente humanos, expresiones utilitarias arbitradas con objeto de hacer posible la cooperación social bajo el signo de la división del trabajo. Decretan los hombres las normas morales, lo mismo que las leyes civiles, en el deseo de conseguir objetivos específicos. Sólo ponderando previamente su oportunidad para alcanzar los fines ambicionados, cabe calificar de buena o mala la norma legal. Deducen algunos —prosigue— del Derecho natural la legitimidad de la propiedad privada de los medios de producción. Otros, por el contrario, amparándose en el mismo Derecho natural, postulan la abolición de la propiedad. Tales debates carecen, sin embargo, de sentido, ya que nadie puede decirnos cuál sea, efectivamente, el contenido del aludido Derecho natural que tan alegremente suele ser invocado. *De lege ferenda* no cabe hablar de justicia ni de injusticia. Sólo *de lege lata* cobran sentido tales conceptos, a los cuales únicamente cabe acudir al enjuiciar, a la luz de la norma legal ya promulgada, algún supuesto

conocer lo que es racionalmente natural no puede ser sino la ciencia, pues las ideas de bien o mal en sí, rectoras de las conciencias, se reducen a la función de creencias privadas, influidas por los motivos religiosos tradicionales. Rómese, pues, el equilibrio entre lo bueno y lo posible al identificarse ambos con lo útil que es, sin embargo, a lo sumo, la mediación entre ambos; y de ahí resulta muy fácil pasar a la doctrina de que el fin de la política consiste en armonizar los intereses (privados), sin ninguna consideración trascendente. Es decir, la política debe limitarse a equilibrar los conflictos de intereses y en esa armonía se halla el interés público; lo cual justifica, a su vez, que el Estado tome directamente a su cargo como «públicos» toda suerte de intereses conflictivos, incluso antes de que se produzca el conflicto. De ese modo también el orden público sustituye, como pilar de lo público, a la seguridad hobbesiana.

El utilitarismo racionalista (no el que se sirve del criterio utilitario solamente para el análisis), se desentiende, pues, de cualquier juicio moral sobre la acción del Gobierno fundada en motivos privados, o sea, religiosos (60); sólo cuentan los juicios sobre la utilidad general computable, es decir, a corto plazo, de los actos de gobierno, pero la política se reduce otra vez a la cuestión de qué intereses privados tienen primacía (la base de la mayor parte de los partidos políticos) (61).

---

específico e individualizado... Es obligado referirse a la organización social específica para que cobre sentido el concepto de justicia» (*La acción humana*, Valencia, 1960, parte 6.ª, XXVII, 3, págs. 426-7, vol. II). Lo que ocurre es que a su vez el benthamismo tiende a hacer de la utilidad el principio científico de la moralidad (pero sin determinar tampoco su materia). «La ciencia, según él, tiene que descansar en hechos. Tiene que aplicarse a cosas reales, y a cosas que tienen relaciones definidas y una medida común. Ahora bien, si algo es real, las penas y los placeres son reales. La expectativa de pena o placer determina la conducta, y, entonces, tiene que ser el único determinante de la conducta. El intento de ocultar o eludir esta verdad constituye la fuente fatal de toda equivocación y confusión. Ensayo el experimento. Introduce un *moral sense*» (L. STEPHEN: *The English Utilitarians*, London, 1902, I, VI, 1.º, páginas 241-2).

(60) C. H. MCLLWAIN, resume muy bien el espíritu, la dimensión utilitarista (inglesa) en la política: debido a los conflictos religiosos, «las antiguas doctrinas acerca de la tiranía adquirieron un nuevo contenido religioso que debilitó tanto el respeto hacia todo gobierno que el mismo Estado resultó amenazado, y acabó por crearse un nuevo partido dispuesto aún a tolerar el error si esa tolerancia era necesaria para salvar al Estado de la destrucción» (*Constitucionalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, 1958, capítulo V, págs 113-4).

(61) Sin embargo, según JAMES MILL, uno de los padres del utilitarismo, «no hay ya ninguna clase social que disfrute intereses privados en oposición al interés general, excepto debido al error de alguna intervención gubernamen-

En un país como Inglaterra donde el radicalismo ha sido mucho más matizado y suave, la ética utilitaria todavía conserva, no obstante, la idea de fines a largo plazo que superan a cualquier interés privado de los grupos o de los partidos y, por supuesto, de los individuos, debido a la sólida constitución histórica de las creencias y de las costumbres y los hábitos políticos de aquel país; pero la misma doctrina, transportada al Continente, en condiciones distintas, hace que las ideas se hallen en violenta oposición con las realidades materiales (históricas) y aboca a modificar la sutil distinción inglesa entre utilidad pública e interés privado que ahí funciona como algo propio de la política no del Derecho, igual que en el *corpus* unitario del Derecho romano, convirtiéndola en un asunto jurídico, si bien, *de hecho*, queda borrada la distinción legal creando la mayor confusión: es el origen de la disputa entre las libertades formales y las libertades reales. La Constitución, apoyada en la doctrina que desarrolló especialmente la escuela histórica alemana, confunde fácilmente los intereses del pueblo con los intereses privados (62).

Resulta impresionante la clarividencia de Tocqueville (y también la de Comte) cuando, en vísperas de la revolución de febrero, se opuso a los pretendidos derechos sociales, por considerar que sólo servirían para prolongar los males de la sociedad democrática y que, una vez reconocidos, constituirían, en efecto, un obstáculo para resolver el problema social. En su opinión, el

---

tal que cambie la identidad natural de los intereses» (E. HALEVY: *The Growth of Philosophical Radicalism*, London, 1934, parte 3.<sup>a</sup>, cap. I, 2, pág. 363. Este mismo autor observa cómo el pesimista RICARDO ya prohíbe, empero, el intervencionismo estatal, ante el temor de que agrave los conflictos de intereses existentes. D. HUME había criticado, por lo demás, desde supuestos estrictamente morales, el intervencionismo: «La grandeza de un Estado y la felicidad de sus súbditos pueden considerarse en algunos casos independientes una de otra; sin embargo, generalmente se les considera inseparables con relación al comercio» (*Ensayos políticos*, Madrid, 1950, «Sobre el comercio», pág. 38).

(62) «La legitimidad democrática se apoya en el pensamiento de que el Estado es la unidad política de un Pueblo. Sujeto de esta definición del Estado es el Pueblo; Estado es el *status* político de un pueblo. La voluntad constituyente del pueblo no está vinculada a ningún procedimiento determinado» (C. SCHMITT: *Teoría de la Constitución*, § 9, III, pág. 104). Pero, por eso, «una de las contradicciones inherentes a la filosofía colectivista consiste en que, como descansa en la moral social humanitaria que ha desarrollado el individualismo, sólo puede practicarse dentro de un grupo relativamente pequeño» (F. A. HAYEK: *Camino de servidumbre*, Madrid, 1950, cap. X, página 144). Por otra parte, la presencia sociológica en el gobierno de los intereses privados a través de lo público, puede hacer ilegítimo a aquél, pues, en verdad, «algo es jurídicamente legítimo —el Rey, el Senado, el cónsul, escribe ORTEGA comentando la concepción romana de la legitimidad— cuando su ejercicio de poder está fundado en la creencia compacta que abriga todo pueblo de que, en efecto, es quien tiene derecho a ejercerlo» (*Una interpretación de la historia universal*, Madrid, 1959, VI, pág. 174.)

derecho a la propiedad privada hacía en cambio de barrera contra la tiranía al marcar los límites de lo privado, mientras que su abolición o su debilitamiento darían paso a la manipulación permanente de los sentimientos y de los actos humanos a través de los intereses. Y sin duda ya es «antidemocrático» afirmar que la legislación social es la que da apariencia de legitimidad al Estado administrativo que ha transformado los fines públicos en fines «sociales» (es decir, ahistóricos), a los cuales se someten hasta los verdaderamente escasos derechos públicos que todavía le quedan de hecho al «ciudadano» frente a la Administración, pues tiene que resignarse de continuo a que se le incluya en la nómina de los «socialmente» favorecidos. Ciertamente que bajo el totalitarismo franco y declarado ya desde el principio carece siquiera de la inútil opción a resignarse (63).

La realidad es que «toda distinción entre el orden privado y el orden político (y, *a fortiori*, entre el orden político nacional y el internacional), para mantener la vigencia de la moral en el primero y suspenderla en el segundo, introduce una escisión antropológica difícilmente justificable» (64), pero, además, imposible de mantener. De manera que los mismos instintos nacionalistas, clasistas, etc., constituyen el alimento adecuado para perpetuar la tensión; especialmente donde los sentimientos nacionales y las oposiciones de clases, grupos, etc., no están atemperadas —como en el caso de Francia, donde el Estado cumple, al menos en parte, su misión de crear la cultura (en el sentido hegeliano)— por un poder central heredero de un impulso fuertemente civilizador, las virtudes públicas que requieren los intereses verdaderamente nacionales equivalen, en el mejor caso, a otras de índole privada; con lo cual el modo de hacer privado termina por influir decisivamente la acción pública (65).

---

(63) «El estatismo —escribe MISES— es la enfermedad profesional de los gobernantes, los guerreros y los burócratas. Los Gobiernos no se hacen liberales sino cuando a ello les fuerzan los ciudadanos» (*Omnipotencia gubernamental*, México, s. a., parte 2.ª, capítulo III, 6, pág. 103, pues, a fin de cuentas «puede caracterizarse como Estado de Derecho todo Estado que respete sin condiciones el derecho objetivo vigente y los derechos subjetivos que existan. Esto significaría legitimar y eternizar el *statu quo* vigente y tener por más importantes los "derechos bien adquiridos" —sea del individuo, sea de cualesquiera asociaciones y corporaciones— que la existencia política y la seguridad del Estado» (C. SCHMITT, *Op. cit.*, § 12, II, 1, pág. 150). En cierto sentido podría decirse que el totalitarismo se esfuerza en evitar esta última consecuencia y con esa finalidad acaba «motorizando» el derecho objetivo y reduciendo a formalidades o suprimiéndolos los derechos subjetivos. Pero tal es el proceso que sigue el Estado de Derecho en cuanto se quiere conservar la vida estatal o su apariencia.

(64) J. L. L. ARANGUREN, *Op. cit.*, 1968, parte 1.ª, cap. V, pág. 76.

(65) Para entender bien la diferencia sociológica entre los dos tipos de Estado europeo, cuyo punto medio, sería el francés, es esencial una comparación entre el

No se trata, ciertamente, del imperio de la *raison publique* comteana que inspira a los planificadores ingenuos, sino de la consagración, como categorías universales y trascendentes, de los deseos y de las apetencias privadas justificada, por cierto, por los intelectuales (procedentes en su mayor parte de las clases medias o asimiladas), de la supremacía de la sociedad sobre el Estado (66). Eso es lo que da lugar a la gigantesca falsificación que constituye la vida pública contemporánea, hasta el punto de que se quiere reducir cada vez más lo político a la política interior en detrimento de la internacional que es donde los Estados pueden definirse como medios fundamentalmente civilizadores (67).

Dejando aparte las causas de su fracaso histórico, el formalismo del Estado de Derecho lleva a la desaparición de la autoridad (68), el polo dialéctico

Estado inglés y el alemán en la línea intentada por F. TÖNNIES en 1917<sup>4</sup> en su obra *Der Englische Staat und der deutsche Staat* (Berlín). Cfr., al respecto, el artículo de A. MITZMAN: «Tönnies and German Society, 1887-1914: From Cultural Persuasion to Celebration of the *Volkgemeinschaft*», en *The Journal of the History of Ideas*, vol. XXXII, número 4, octubre-diciembre 1971. Ya TOCQUEVILLE hablaba, en 1843, refiriéndose a Alemania, de la «*charité légale directe*» (carta a Gobineau de 2 de octubre). «La burguesía industrial —afirma recientemente R. DAHRENDORF— se sometió a los valores burocráticos-militares de sus antecesores históricos» (*Sociedad y libertad*, Madrid, 1966, «El problema alemán», II, II, pág. 233). En el Estado francés, justamente por su ambivalencia es donde se aprecian mejor los rasgos del Estado de Derecho y los efectos del dualismo entre lo público y lo privado.

(66) «El poder político moderno es sólo una Comisión que administra los negocios comunes de la clase burguesa como un todo», denunciaba MARX en un famoso *dictum* del *Kommunistisches Manifest*, I, pág. 527, en *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1964.

(67) Por eso, pues, verdaderamente, «el Estado totalitario es, por su propia naturaleza, un Estado administrativo, aun cuando se sirve de la justicia —penal, civil, disciplinaria, administrativa o constitucional— ya sea como instrumento, ya sea como correctivo» (C. SCHMITT: *Legalidad y legitimidad*, Madrid, 1971, pág. 9). Lo cual condiciona necesariamente su acción en el concierto de las naciones, a sus necesidades interiores. Pero en mayor o menor grado cabe decir lo mismo en general del Estado de Derecho, en cuanto es consecuente con sus principios. Cfr. la Op. cit. de GUICCIARDI acerca de la justicia administrativa.

(68) «La característica más importante del desarrollo del Estado en el siglo XX es el incremento del volumen de la actividad estatal y la disminución simultánea de la autoridad estatal» (W. EUCKEN: *Fundamentos de la política económica*, Madrid, 1956, libro 5.º, cap. XIX, II, 1, pág. 458). Y posiblemente es exacto que «lo que preserva de su completa disolución al Estado de Derecho en el absolutismo de las cambiantes mayorías parlamentarias, es el respeto que todavía se da en la realidad hacia ese carácter general de la ley» (C. SCHMITT: *Teoría de la Constitución*, § 13, IV, 5, pág. 181. El artificio del poder moderador, cuya utilidad percibieron CONSTANT y STEIN —este en su doctrina de la monarquía social—, como árbitro de los intereses privados y

de la libertad, por falta de materia propia, las decisiones sobre la trayectoria histórica de la comunidad, al tener que medir sus decisiones con criterios de utilidad privada. La autoridad, en cuanto encarna en instituciones, si no desempeña los papeles a que está destinada, si administra en vez de gobernar, si corrompe la unidad perdiéndose en cuestiones de detalle en lugar de fortalecer el espíritu de conjunto, si se recluye en un provincianismo ahistórico y no cumple su función civilizadora, es decir, liberadora, de cara a la historia universal, es decir, a la historia de la humanidad, carece de sentido. De manera que, como decía Comte, sólo puede sostenerse como poder físico de dos maneras: apelando al terror hasta conseguir un orden verdaderamente legítimo porque considera inmoral el Gobierno mediante la corrupción, o bien recurriendo a la corrupción sistemática como medio para perdurar. Las condiciones modernas se adaptan muy bien, como temiera Tocqueville, a una y otra manera de gobernar. La distinción es por eso discutible: los regímenes contemporáneos tienden a combinar sabiamente la corrupción y el terror en una suerte de despotismo oculto, de manera que el grado en que predomina una u otro permite establecer distinciones todavía más sutiles.

DALMACIO NEGRO

## R É S U M É

*Le terme corruption possède une évidente connotation éthique qui rend difficile sinon impossible son emploi dans la science politique positiviste ou pseudopositiviste. De là il découle que les problèmes de la corruption-politique dans le monde contemporain aient été à peine traités comme tels dans leur sens le plus strict, bien qu'ils conduisent à une considération globale de la nature et des principes des systèmes de gouvernement. Cependant, les faits de ce genre appartiennent à la morale privée en accord avec les catégories dans lesquelles ils se classifient. Néanmoins, entre les classiques de la philosophie politique contemporaine, ceci a constitué —dans un sens— le point de préoccupation le plus intense, à ce point que l'un de ces philosophes les plus notables, Auguste Comte —inspiré peut-être par Adam Ferguson— créa*

esfera capaz de neutralizarlos, trata de salvar el principio de autoridad dentro del Estado de Derecho y evitar de este modo su corrupción y autodestrucción. Sin embargo la autoridad moderadora se apoyaba en la suposición de la legitimidad dinástica luego insostenible.

la sociologie afin d'essayer de corriger scientifiquement les systèmes politiques dont l'état normal, dans les temps nouveaux, comme trait caractéristique, met en évidence cette corruption. L'Etat-de-Droit qui essaie de réaliser, en l'imitant, le modèle de régime de gouvernement sous l'empire de la loi, se perpétue et subsiste dans la mesure où il s'appuie sur la corruption politique car, par le fait de sa propre constitution, qui établit une dichotomie juridique factice entre le public et le privé, il constitue la source principale de l'ambiguïté contemporaine et est à l'origine, en partie, de la grave crise d'Etat, lequel de fait manque de capacité pour créer une sphère créatrice de culture, et surtout de civilisation, se réduisant ainsi à l'appareil —l'Administration— dont la conquête et manipulation constitue l'objectif des différents groupes d'intérêts. En effet, l'Etat de Droit, étant donné son formalisme, manque de toute moralité pratique mis à part le grossier utilitarisme dont il se sert comme principe alors qu'il ne devrait être, en toute rigueur, qu'un critère, ce qui mène ainsi à la désagrégation de l'unité du Pouvoir et, par conséquent, de l'Etat, lequel se récupère seulement, de façon douteuse, au moyen de la violence.

S U M M A R Y

The term corruption has an unmistakable ethical connotation which makes its use by positivist or pseudopositive political science difficult if not impossible. Consequently, the problems of political corruption in the contemporary world have hardly been dealt with as such in the strict sense of the term, despite the fact that they lead to an overall reconsideration of the nature and principles of systems of government. Notwithstanding, facts of this type are relegated to and defined in terms of private morality. Nonetheless, this subject appears perhaps, in one sense, as the deepest individual concern of the classic figures of contemporary political philosophy, to the extent that one of the most prominent examples, Auguste Comte —perhaps inspired by Adam Ferguson— founded sociology in an attempt to correct scientifically the political systems of recent times which in their normal state display corruption as a characteristic feature. The legally constituted State that tries to institute, by imitation, the model of a regime of government under the rule of law, perpetuates itself and survives to the extent in which, it relies on political corruption, since, because of its own constitution —which establishes a fictitious juridical dichotomy between public and private—, it constitutes the main source of contemporary ambiguity and is the origin, in part, of the grave crisis of the State. The State, in fact, lacks the capacity to form a

*nucleus which creates culture and, above all, civilisation, and is this reduced to being little more than a machine —the Administration— the mastery and control of which is the aim of the various pressure groups with their respective interests. In fact the legally constituted State, given its formalism, has no practical morality other than a rough and ready utilitarianism, which it uses as a principle when, strictly, it should not be anything more than a criterion, thereby contributing to the disintegration of the unity of Power and, consequently, of that of the State, which is only recovered by a doubtful process: that of violence.*