

EL DERECHO A PARTICIPAR EN LA VIDA PUBLICA MEDIANTE UN AUTENTICO SISTEMA REPRESENTATIVO

POR

JUAN VALLET DE GOYTISOLO

I. Perspectiva de los derechos humanos.

Se ha dicho de los denominados derechos humanos, fueron planteados para tratar de impedir que el positivismo condujera a la absoluta tiranía del Estado sobre el individuo (1); e, incluso, se advierte (2) que la actual doctrina «tiende a contemplar el derecho natural en una dimensión reducida, como esfera de los derechos y deberes fundamentales de la persona». Claro es que tampoco han faltado concepciones positivistas que tan sólo los apoyan en el ordenamiento jurídico, como resultado de las autolimitaciones del Estado, o bien que las basan en la conciencia universal en cada instante histórico, con una concepción de clara raíz hegeliana, pero que trasladada a la comunidad de naciones la realización de la idea ética que el filósofo alemán había encarnado en el Estado.

Son muy diversas las consecuencias dimanantes, de los derechos humanos, aun considerándolos como naturales, según cual sea el fundamento que se les asigne, sea estrictamente teológico o bien de conformidad al derecho natural clásico, o según el derecho natural

(1) Michel Villey: *Crítica de los derechos del hombre*. Conferencia en la Facultad de Derecho de Madrid en abril de 1972; cfr. en esquema en «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», núm. 12, fasc. 2.º 1972, págs. 9 y sigs.; y Luis Sánchez Agesta: *Principios de Teoría Política*, 5.ª ed., Madrid, Ed. Nacional, 1972, cap. XXIV, 5 b, pág. 457.

(2) José Castán Tobeñas: *Los derechos del hombre*, 2.ª ed., Madrid, Instit. Ed. Reus, 1976, cap. IV, 1, b, pág. 48.

racionalista, o, incluso, dejándose llevar por el pretendido derecho natural de contenido utópico, como el sugerido por Ernst Bloch.

El fundamento teológico lo vemos expresado, a fines del siglo VIII, por el diácono Alcuino, redactor que fue de los trabajos del concilio Francfort, el año 794, promovido por Carlomagno —acerca de cuyo tema ha efectuado recientemente un exhaustivo estudio l'Abbé Vincent Serralda (3)—. En plenos «siglos de hierro», este diácono, nacido en York, preceptor que fue del restaurador del Imperio Cristiano de Occidente, basó los derechos humanos en la espiritual substancial del alma del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios que, al crearlo, le atribuyó el dominio de la naturaleza inanimada con sus deberes consecuentes. Es de advertir que, no obstante, Alcuino no se cierra en un teologismo, sino entiende que existe un orden natural, preservado por la ley eterna (4); y que la razón vital divina, que todo lo ha dispuesto y regulado, ilumina a las criaturas racionales (5), por lo cual, la razón debe regir y gobernar la vida de todos los hombres (6), en quienes «lo racional debe dominar a lo irracional» (7).

Conforme al derecho natural clásico, los derechos humanos —aun sin darles esta denominación, ya que Santo Tomás (8) no empleaba

(3) Abbé Vincent Serralda: *La philosophie de la personne chez Alcuin*, Paris, Nouvelles Ed. Latines, 1978, caps. I y II, págs. 18 y sigs.

(4) «Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalis conservari iuvens perturbari vetans» (*Cont. Faust. manich.* II, XI; P. L. 42, 418). Citado por el A. Serralda: *op. cit.*, cap. VIII, pág. 96, not. 13.

(5) «Et viva erat lux hominum. Quo verbo aperte docetur quod ipsa vitalis ratio, per quam omnia disposita sunt et reguntur, non omnem creaturam, sed rationalem tantum, ut sapere possit, illuminat» (*Comm. in Ioan.* I, I; 100, 746 a-b). Citado por el propio A. Serralda: *op. y cap. cit.*, página 98, not. 22.

(6) «Ratio data est, ut diximus, omnem hominis vitam regere et gubernare» (*De anim. rat.*, IV, 101, 640 d.) cit. por A. Serralda, cap. XV, página 173, nota 6.

(7) «Ubi insinuat rationem debere dominari irrationabili» (*Inter. et resp. in gen.* 273; 100, 557 a), cit. por A. Serralda, cap. y pág. últ. cit., nota 7.

(8) Para Santo Tomás de Aquino (*S. Tb.*, II^a-II^{ae}, q. 57, a. 1, ad. 1), *ius* o derecho significa, propia y principalmente, la misma cosa *justa (ipsa*

la palabra derecho en el sentido de facultad subjetiva, como tam-

rem iustam) o el arte con el que se la discierne (*artem qua cognoscitur quid sit iustum*); mientras que, según precisa (en *ad. 2*), «*lex non est ius proprie loquendo sed aliqualis ratio iuris, quasi quaedam prudentia regulat*».

Incluso, siglos más tarde, Francisco de Vitoria y Fernando Vázquez de Menchaca, a quienes se ha considerado precursores de Grocio y de Althusius, respectivamente, en materia de derechos humanos, al tratar de esta materia apenas emplean la palabra *ius*.

El P. Vitoria, O. P., en su *Relectio prior, De iudis (De titulis legitimis quibus barbari...* núm. 2), habla del *ius peregrinandi* (cfr. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, Madrid BAC, 1960, págs. 641 y sigs.); pero, con esa y alguna otra posible excepción, habla generalmente de *esset iure naturali, agere possunt, licite fieri, non licet prohibere* u otras expresiones semejantes, o las inversas, como cuando se refiere a no impedir lo que estima una lícita facultad. Sin embargo, nada objetamos a que el P. Teófilo Urdáñez, O. P., en su introducción a dicha relección primera (vol. cit. páginas 594 y sigs.), denomine derecho, conforme la actual terminología jurídica, a lo que Vitoria estima posible, lícito, agible, u opine que sería ilícito prohibir o impedir.

Vázquez de Menchaca: en el libro I de sus *Controversiarum Illustrium* o «Controversias fundamentales» (cfr. edición bilingüe Valladolid, Universidad, 1931, al cuidado de Fidel Rodríguez Alcalde, vol. I), tampoco utiliza la palabra *ius* para expresar los que hoy se califican de derecho humanos. Habla, en general, de que al Príncipe o a los nobles no les es lícito o no pueden hacer, o de que están obligados a, o de que los súbditos *non teneri, potest, esse licitum, facere libet, facere possit*. Excepcionalmente, en el número 7 del sumario del cap. I, del lib. I, leemos *ius legum ferendum*, pero en el texto no habla de *ius* sino de *potestas* (cfr. pág. 99, ed. y vol. cit.). Se ha invocado que la expresión *iura naturalia*, que emplea en el lib. I, *Praefatio* 3 (pág. 9 ed. cit. vol I), expresa los derechos humanos naturales o derechos subjetivos naturales. Dice ese texto, «*non possumus non dolere vehementer quod iura naturalia quae a veridicis ac prudentissimis iure consultis quasi immutabilia tradita fuerant, quaque foelicitatem mortalibus prae se ferebant, exultare cogantur ab orbe fere universo exterminata*». El significado que tiene en él la expresión *iura naturalia* no parece diferir de la *naturalia quidem iura* del texto de la Instituta de Justiniano I, II, 3, 11: «*Sed naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quaedam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent...*». Ni en uno ni en otro texto la palabra *iura* parece significar derecho subjetivo, sino que expresa un estatuto natural objetivo. Tanto es así que García del Corral al traducir este último texto dice *leyes naturales* por *iura naturalia*.

poco Alcuino (9)— derivan en los primeros preceptos de la ley natural, que corresponden o a las inclinaciones naturales, aprendidas naturalmente por la inteligencia como buenas (10). Pero, conforme el método tomista, al aplicarse esos preceptos en concreto, debía atenderse en cada caso a la equidad de las conclusiones resultantes (11).

Propiamente, en la época postclásica, *iura* significaba, en contraposición a las *leges* o constituciones imperiales, todo el derecho antiguo no modificado por ellas, y más exactamente el recogido por los juriconsultos anteriores y tenido en cuenta en la práctica jurídica y judicial (cfr. el *Diccionario de Derecho Romano* de Faustino Gutiérrez Alviz).

Es de advertir que Vitoria, en su Lectura a la *quaest.* 57, a. 1, del Tratado de la Justicia de la *secunda secundae* de la Suma Teológica, núm. 7 (cfr. *De Iustitia*, ed. preparada por el P. Vicente Beltrán de Heredia, Madrid, Asociación Francisco de Vitoria, 1934, pág. 4), al definir el derecho, no recoge la acepción de lo que hoy denominamos derecho subjetivo, sino sólo las tres siguientes: *quod iustum est, pro peritiae artis iuridicae* y *pro lege ipsa*. Esta tercera acepción la añadió en contra de la opinión de Santo Tomás, que recoge (núm. 6): «Unde sancto Thomas negat quod ius sit lex sed potius est regula et alicualis ratio iuris».

En cambio, el P. Francisco Suárez S. J., además del significado de *ius* como *quod iustum et aequum est, quod est obiectum iustitiae* y del que, contradiciendo a Santo Tomás, añade, como Vitoria, de que «leges pertinentes ad specialem iustitiam respiciunt ius speciale» y que «lex autem in genere, prout in omnibus virtutibus locum habere postest, respiciet ius generaliter», amplía, al final, que «ius a iubendo dicitur proprie videtur ius legem significare», y aún recoge, como «posteriorem et strictam iuris significationem», el de «facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet, vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam» (cfr. *Tractatus de Legibus et Legislatore Deo*, lib. I, cap. II, 4, 5 y 6; cfr. ed. bilingüe, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, vol. I, págs. 11 y sigs.).

(9) Alcuino —para quien *persona res iuris est*, entendiendo el A. Serralda que *res iuris* es la *personalidad* (cfr. op. cit., cap. XXVI, pág. 325)— no denomina *ius* al poder humano, sino *potestatem, dominatio, dominari* (cfr. op. cit., cap. I, págs. 23; cap. II, págs. 30 y sigs.; cap. XXX, págs. 378 y sigs.).

(10) Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* I^a-II^{ae}, q. 94 a. 2, resp., pars. *Quia vero*.

(11) *Ibid.*, S. Th. II^a-II^{ae}, q. 60, a. 5, ad. 2, en rel. I^a-II^{ae}, q. 97, a. 4, ad. 3.

En cambio, con el derecho natural racionalista, inmanente a partir del *cogito*, se toma como postulado la cualidad humana mentalmente considerada como predominante —sea el instinto de conservación, la libertad, la igualdad o el bienestar— y se deduce silogísticamente, unilateralmente y en abstracto, el contenido de todos los derechos humanos. Así, además de resultar vagos e imprecisos, tales derechos se aplican dialécticamente. En 1789 a favor de los burgueses contra los nobles; después de los proletarios contra los burgueses; de los árabes contra los judíos o vicerversa, y hoy de los terroristas contra sus víctimas, de los alborotadores contra las fuerzas de orden público, de las embarazadas contra el fruto que llevan en sus entrañas. Siempre a favor de unos y en contra de otros (12). La conciencia colectiva, generalmente formada de modo artificial, pretende, en cada momento, imponer el sentido prevalente de los derechos humanos a favor de aquellos por quienes ella se inclina. Falta una visión general, y la ponderación en concreto, para cada caso, de los intereses en juego, sin perder ningún aspecto de vista y atendiendo las consecuencias, particulares y generales, que puedan dimanarse de su aplicación (13).

Ernst Bloch (14) asigna al derecho natural un contenido *utópico*, «consistente en el de *sobrepasar* lo dado, en la fe de que lo presente debe ser suprimido para abrir la vía a un estatuto mejor», pues una «injusticia absoluta», «no puede ser ni señalada, ni mensurada, ni reparada si sólo se contempla un derecho en sentido res-

(12) Cfr. Michel Villey: *conf. y loc. cit.*

(13) Como un ejemplo de esa ponderación de las consecuencias, características del método del derecho natural clásico, podemos mostrar como el Aquinatense, a pesar del principio del respeto a la vida humana, estima que es lícito matar al malhechor, «en cuanto se ordena a la salud de toda la sociedad, y, por tanto, corresponde sólo a aquél a quien esté confiado el cuidado de su conservación, como al médico compete amputar el miembro podrido cuando le fuere encomendada la salud de todo el cuerpo» (*S. Th.* II^a-II^{ae}, q. 64, a. 3, *resp.*), mientras que «la vida de los justos es conservadora y promotora del bien común», por lo cual «de ningún modo es lícito matar al inocente» (*ibid.*, a. 6, *resp.*).

(14) Ernst Bloch: *Droit naturel et dignité humaine*, París, Payot 1976, cap. 20 págs. 210 y sigs.

tringido, sino que requiere una utopía del derecho». No importa que los resultados de perseguir esa utopía no correspondan al espejismo presentado, ni que con la consiguiente revolución se acabe en la anarquía, en el nihilismo, o se caiga bajo un totalitarismo que conduzca a cualquier archipiélago de GULAG.

Sólo el derecho natural clásico puede ofrecernos una consideración general coherente, ordenada y ponderada de los derechos humanos, para que a su aplicación resulte armónica y no los dialectice, y lleve a soluciones equitativas, justas no sólo en abstracto sino en cada caso concreto.

II. La participación en la comunidad política.

Santo Tomás de Aquino (15), al tratar de los preceptos de la ley natural, paralelos al orden de las inclinaciones naturales, después de enumerar las inclinaciones comunes todos los seres, primero, y a todos los animales, después, se ocupa de los correspondientes a la naturaleza racional del hombre y específicamente suyas; y, entre ellas, señala la de vivir en sociedad: *et ad hoc quod in societate vivat.*

En este aspecto, advierte el Aquinatense (16), que «es natural al hombre ser animal social y político, que vive en sociedad mucho más que los demás animales, como exigen sus necesidades naturales», para la cuales se halla desprovisto de las cualidades y defensas de que los otros animales están dotados; y, para proveerse de ellas, al hombre «le ha sido dada la razón» y, al no bastarse uno solo para llevar una vida con suficiencia de medios, por tanto, «es natural al hombre vivir en sociedad con muchos».

La vida social trae consigo —precisa (17)— gran utilidad en cuanto a dos cosas: «Primera en cuanto a vivir bien, para lo cual cada uno aporta su parte, como vemos en cualquier comunidad, uno

(15) Santo Tomás de Aquino: *S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 94, a. 2, resp., par. «*Quia verum*»

(16) *Ibid.*, *De regimine principum* o *De regno*, Lib. I, cap. I, núm. 3.

(17) *Ibid.*, *In III Politicorum Arist.*, lect. 5, núm. 387.

sirve un oficio, otro en otro, y así todos se complementan para vivir bien». La segunda «es referente al simple hecho de vivir, en cuanto que uno puede ayudar a otro, que convive con él, a sostener la vida y a evitar los peligros de muerte», «que en sí es bueno y apetecible, aun prescindiendo de ulteriores comodidades»

Santo Tomás de Aquino (18) subraya que, para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación, es preciso atender a dos cosas: «la primera que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*), pues así se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en la política (c. 6, n. 5)».

Pero, ¿cómo deben participar todos?

Ya antes, al comentar la Política de Aristóteles (19), había sostenido la conveniencia de un régimen mixto (de monarquía, aristocracia y democracia), y adujo en su favor que «deja menos lugar a la sedición, al participar todos en el gobierno de la ciudad, mandando en unas cosas el pueblo, en otras cosas la aristocracia y en otras cosas el rey».

Esa participación no puede, pues, ser uniforme. Querer buscar la máxima unidad o uniformidad en la ciudad sería destruirla (20). Siguiendo a Aristóteles, explica que pretender una tal uniformidad, sería «como si uno quisiera hacer un concierto unívoco, esto es, cantando todos la misma voz, ya no sería una sinfonía o concierto a voces» (21).

En esta misma línea, un siglo más tarde, el franciscano gerundense y obispo de Valencia, Francesc Eiximenis (22) escribía las siguientes cuatro proposiciones: que «cosa pública es alguna comunidad de gentes ajuntadas y viviendo bajo una misma ley, señorío y costumbres, ya tal ajuntamiento sea reino, o ciudad, o villa, o casti-

(18) *Ibid.*, S. Th., q. 105, a. 1, resp.

(19) *Ibid.*, In II *Politicorum Arist.*, lect. 7, núm. 245.

(20) *Ibid.*, lect. 4, núm. 183.

(21) *Ibid.*, lect. 5, núm. 208.

(22) Francesc Eiximenis: *Regiment de la cosa pública*, cap. I, cfr. ed. Barcelona, «Els nostres clàssics», 1927, págs. 39 y sigs.

llo, o cualquier comunidad semejante que no sea una sola casa», ya que ésta, «aparte de ajustamiento doméstico», «no es dicha cosa pública», sino «cosa particular, o personal o propia».

— Que esa comunidad pública «debe componerse de diversas personas que se ayuden unas a otras según sus necesidades», «fundada y ligada en amor y concordia».

— Que «todos los hombres de la comunidad no pueden ser iguales»; y las diversas necesidades de los hombres «requieren ayudas o oficios no iguales, aparte de que los hombres no son de iguales oficios en su estamento».

— Que «la cosa pública se compone sumariamente de tres estamentos de personas, es decir, menores, medianas y mayores» ... «así como diversos miembros que tienen distintas funciones hacen un cuerpo en el hombre, así diversas personas y oficios ajustados hacen un cuerpo y una comunidad, que es llamada la cosa pública cristiana». Ese símil con el cuerpo del hombre, lo desarrolla, diciendo que «en la cosa pública hay cabeza, que es quien rige o tiene el señorío; los ojos y las orejas son los jueces y oficiales; los brazos, aquéllos que defienden la cosa pública, es decir, los caballeros y los hombres de armas; el corazón, los consejeros; las partes generadoras, los predicadores e informadores; los muslos y piernas son los menestrales; los pies que pisan la tierra, los payeses que la cultivan y ejercen en ella en todo tiempo su oficio».

III. El fundamento de la comunidad y de su orden político.

El jurista-teólogo del siglo XVI padre Francisco de Vitoria O. P., ha sido considerado como precursor de los regímenes políticos modernos de gobierno determinado por la mayoría.

El padre Teófilo Urdániz, en su introducción al Tratado *De potestate civili* del padre Vitoria (23), niega rotundamente este

(23) Teófilo Urdániz, O. P.: *Introducción al Tratado de la Potestad Civil* del P. Vitoria, II, 3 y sigs. y III, 3, 4, 5; cfr. «Obras de Francisco de Vitoria», ed. Madrid, BAC, 1960, págs. 117 y sigs. y 132 y sigs.

aserto, basándose en que para el dominico salmantino: Dios, como autor de la naturaleza, determina las bases del orden social y es causa de la autoridad; el pueblo o multitud no es una masa informe sino organizada en sociedad, a imagen del *corpus myticuh*, con *concepción organicista*; que *princeps maior populo* es, y que el régimen mixto de la monarquía templada implica la forma de administración más segura.

Repasando el *Tratado de la potestad civil*, leemos:

— Que «la fuente y el origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales» (24). Así como, según escribe Aristóteles en su física, «los cuerpos graves y leves son movidos por el propio principio generante, no de otra manera, porque reciben de él la inclinación natural y necesidad al propio movimiento», de igual modo «Dios infundió esta necesidad e inclinación a los hombres, que no pudiesen estar sin sociedad y sin un poder que los rigiese» (25).

— «Como por derecho natural y divino hay un poder de gobernar la república y, quitado el derecho positivo y humano, no haya razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder de gobernarse» ... «Y ciertamente no hay razón alguna porque la república no pueda obtener este poder sobre sus ciudadanos, como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien común» (26).

Aquí *república* expresa la comunidad política como «la unidad de la multitud organizada por la potestad». La multitud, escribe el padre Urdánoz (27), resumiendo la que estima opinión del maestro salmantino, «sólo al formar *ese todo moral* o unidad de vo-

(24) Francisco de Vitoria: *De potestate civili*, 5; ed. cit., pág. 157.

(25) *Ibid.*, 6, págs. 158 y sig.

(26) *Ibid.*, 7, pág. 159.

(27) T. Urdánoz: loc. cit., II, 4, pág. 122.

luntades y actividades en orden a un *fin político* se constituye en comunidad perfecta».

El padre Suárez (28) expresó más claramente la diferencia entre multitud de hombres como conglomerado sin ningún orden ni unión, física ni moral, y como cuerpo político con vínculo de sociedad, al decir que a la multitud humana se la puede considerar bajo dos aspectos: primero «solum, ut est aggregatum quoddam sine ullo ordine vel unione physica vel morali quomodo non efficiunt unum quia nec phycice, nec moraliter; et ideo non sunt propie unum corpus politicum, ac proinde non indigent uno capite, aut principe» ... «Alio ergo modo consideranda est hominum multitudo, qua tenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo, ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficient unum corpus mysticum quod moraliter dici potest per se unum; ulludque consequenter indiget uno capite».

Ese *vinculum societatis* se estimaba, ya en el medievo, que derivaba de un *pactum societatis*, que se complementaba con el *pactum subietionis* para la designación del príncipe. Vitoria, al señalar que la soberanía comenzó: bien sea por violencia o tiranía —como al parecer en el caso de Nemrod— o por consentimiento común, marca en ese caso como dos pasos sucesivos: la constitución *in unam republicam*, y la designación del príncipe «*ex consensu communi sibi constituerunt principem*» (29).

En el epígrafe especialmente aducido para probar que Vitoria estaba por el régimen mayoritario (30), leemos que «*la mayor parte de la república puede constituir sobre toda ella aun contra la voluntad de la minoría*». Las razones que aduce son «que no obsta la discrepancia de uno o de pocos para que los demás puedan proveer al bien común», ya que de otra suerte «la república no estaría su-

(28) Francisco Suárez, S. J.: *De legibus*, III, cap. III, 4; ed. cit., volumen II, pág. 202.

(29) F. de Vitoria: *De indis, relect. I. De titulis non legitimis...* 1. párr. *Ut enim omittamus*; cfr. «Obras», ed. cit., pág. 672.

(30) *Ibid.*, *De potestate civili*, 14, ed. cit., págs. 178 y sigs.

ficientemente proveída, si para esto se exigiera la unanimidad, rara y casi imposible, tratándose de multitudes. Basta, pues, que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice»; y que, «cuando dos partes disienten, alguna ha de prevalecer forzosamente, si sus exigencias son contradictorias. No debe prevalecer el parecer de la minoría, luego ha de seguirse la sentencia de la mayoría. Porque, si para constituir un rey se requiere el consentimiento unánime, ¿por qué no ha de requerirse para no constituirlo? ¿Por qué ha de exigirse mayor consentimiento para la afirmativa que para la negativa?».

Esta notable novedad, respecto del pensamiento político escolástico, de sostener el principio de la mayoría para la transferencia del poder, según nota el padre Urdanoz (31), no la aplica el maestro salmatino sino «al acto constituyente, o elección plebiscitoria y directa, por el cual una nación, o la "cristiandad" misma, crean, por voto de la mayoría, su monarca o emperador». «El sufragio universal inorgánico de las democracias liberales no puede ampararse en esa doctrina general vitoriana tomada al parecer de Cayetano (*Comm. in II^{II}, q. 1, a. 10*), pues las preferencias del maestro en punto a las instituciones políticas concretas iban por la monarquía».

Esto último es evidente, ya que según Vitoria: «Quia cum eadem sit potestas, ut supra probatum est, sive in uno sive in pluribus sit, et tantum uni melius sit subiici quem pluribus (tot enim sunt domini quod sunt superiores) ergo non est minor libertas ubi omnes uni sunt subditi quam pluribus. Maxime cum ubi sunt plures dominantes, plures sint qui potestatem ambient et necesse est ut seditionibus et dissensionibus respublica saepe laboret propter illorum diversas sententia» ... «Optimum ergo regnum est unius, sicut totum orbis ab uno principe et domino sapientissimo gubernatur. Verum est autem quod tutissimus principatus et administratio videtur esse mixtus ex tribus, qualis videtur esse hispanorum» (32).

Por otra parte, afirma que «la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes, por derecho divino y

(31) T. Urdanoz: loc. cit. III, 4, págs. 136 y sigs.

(32) F. de Vitoria: *De potestate civili*, 11, pág. 167.

natural tienen el poder y no lo reciben de la misma república ni absolutamente de los hombres (32 bis), y que «*el rey de esa manera constituido está sobre toda la república*»; es decir, «no sólo sobre cada uno de los ciudadanos» sino «sobre todos a la vez». «Si la república estuviese sobre el rey, sería un principado democrático, esto es, popular, y no una monarquía o principado de uno. Esta parece ser la sentencia de Aristóteles» (33).

El padre Urdániz (34) nos advierte de que «la doctrina clásica del pacto realiza sólo un sentido *analógico* y muy *sui generis* del contrato. Desde luego está muy lejos de la teoría del contrato social de Rousseau y de la democracia liberal. Este contrato, como fruto de un convenio entre los hombres que libremente se unieron para formar sociedad, saliendo así de un estado histórico no social, es *falso* y *ficticio*. La sociedad es impuesta a los hombres naturalmente (como heмо visto que Vitoria destaca) y la autoridad brota también de la naturaleza. El *pacto de asociación* les es impuesto a los hombres y sólo les queda libertad para agruparse formando tales o cuales sociedades concretas. De igual suerte, como *pactum subiectionis* o contrato político, tampoco es creador de un poder público que resultaría de la renuncia de los derechos individuales y quedaría a merced del pueblo. La autoridad también emerge necesariamente de la naturaleza al formar los hombres sociedad. Sólo es libre este pacto constitutivo del Estado...».

Ahora bien, la interpretación de esa teoría clásica del pacto social y de la consiguiente *traslatio imperii* fue bastante dispar entre juristas y filósofos, como el mismo padre Urdániz (34) resume. Unos, como el glosador Accursio y los comentaristas Bartolo, Baldo y Aretino, sostuvieron que la *traslatio* significaba una enajenación definitiva y que la comunidad no podía reasumir el poder. Otros como Zarabella, Cino y Porco, entendieron que sólo se trataba de una *concessio usus*, o delegación del ejercicio del poder, que en sustancia conservaba el pueblo, pudiendo siempre revocar tal mandato,

(32 bis) *Ibid.*, 8, págs. 161 y sig.

(33) *Ibid.*, 14, págs. 179 y sig.

(34) T. Urdániz: loc. cit., III, 5, págs. 138 y sigs.

estimando «*populos maior princeps*». Interpretación aceptada por Ockam, Marsilio de Padua, Wiclef y Nicolás de Cusa, para quienes la potestad suprema no sólo permanece *in habitu, in radice* o virtualmente, en la colectividad, sino de una manera actual e intransferible, conservando siempre la función legislativa y el poder de inspeccionar la conducta del príncipe. Esta segunda posición, como hemos visto, no fue la de Vitoria (35) ni tampoco la de Suárez (36).

Tal doctrina clásica, concluye el padre Urdániz (37), «si bien establece un *fundamento democrático* del poder civil, está muy lejos de parecerse a la teoría de la soberanía popular de Rousseau y a los excesos del liberalismo democrático. Se hace compatible con todas las formas de gobierno legítimas, si bien se adapta mejor a un régimen templado o mixto, en el que todas las clases y grupos de la comunidad política participen de alguna manera en las tareas de la gobernación política». En este aspecto, recuerda aquellos reinos cristianos de la Edad media en que existía representación de las clases populares, del «estado llano», de las villas y ciudades en las Cortes y otros órganos gubernativos.

IV. La muestra del pactismo catalán en la Baja Edad Media.

Esta alusión a los reinos cristianos medievales y a la representación del pueblo en las Cortes enlaza, en nuestro pensamiento, con las proposiciones de Francesc Eiximenis a las que antes nos hemos referido (38), especialmente a la cuarta. Y la doctrina de los pac-

(35) Para Vitoria (*op. cit.*, 14, *secunda* pág. 179), «*rex est super totam republicam*».

(36) Según Suárez: (*Defensio fidei catholicae et apostolicae*, I. III, cap. III, núm. 4, cfr. ed. bilingüe cuidada por José Ramón Eguillor Munioz-guren S. I., Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1970, vol. II, pág. 225), una vez transferido el poder al rey, no puede el pueblo restringirlo, ni abrogar sus leyes justas. La potestad del rey, sólo depende del pueblo *in fieri*, pero no *in conservari*.

(37) T. Urdániz: loc. cit., pág. 144.

(38) Cfr. *supra*, texto correspondiente a la nota 22.

tos *associationis* y *subiectionis* nos evoca la concepción del mismo Eiximenis acerca del pacto que estimó constitutivo de las comunidades humanas, verdadera «contrapartida de la realidad histórica del país durante su época» y «tallado en la misma madera de la realidad social que vivía», según ha escrito el historiador Vicens Vives (39). Eiximenis (40), entre 1385 y 1386, describía como los hombres, primeramente «separados por casas», constituyeron comunidades —«para su mejor bienestar» y sin «privarse de libertad»— y, después, «cada comunidad, para su bienestar, eligió vivir en señoría»; e hicieron, con ésta, «pactos y convenciones provechosas y honorables», sin que, «jamás», «dieran la potestad absolutamente a nadie sobre sí mismas sino con ciertos pactos y leyes...».

Esta descripción reflejaba el hecho histórico del denominado *pactismo catalán*, que —como ha dicho el citado Vicens Vives (41)— «tiene una indiscutible ascendencia feudal, del verdadero feudalismo que juntaba las personas a las personas, no las personas a la tierra» ... «La Marca se constituyó sobre una compacta plataforma feudal, quizás más ceñida, por su propio carácter militar y fronterizo, que la de las regiones donde se creó la mentalidad de aquel importante sistema social y económico. De ahí que en nuestra tierra —concluye— prevaleciera el pacto desde el alborar de su historia».

Los pactos y las costumbres se entrelazaban en la Cataluña medieval (42). En ella, pueden observarse extensos entramados, de relaciones jurídicas estables en los más diversos ámbitos sociales,

(39) Jaime Vicens Vives: *Noticia de Catalunya*, 2.ª ed., Barcelona, Ed. Ancora, 1960, cap. II, pág. 33 y cap. VI, pág. 114.

(40) Francesc Eiximenis: *Dotze del Crestià*, cap. 156; véase, transcrito por Josep Torras y Baixes, en *La tradición catalana*, II parte, cap. IV, V; cfr. 2.ª ed. Vich, Impr. Viuda de Ramón Anglada, 1906, págs. 430.

(41) Vicens Vives: *Op. cit.*, cap. VI, pág. 109.

(42) Así nos lo muestra la XXXIII de las *Costumas de Catalunya* (recogida en el tít. XXX del Lib. IV de las *Constitucions de Catalunya*), al expresar la fórmula del homenaje de *recomendación*, afirmando en el último inciso que ese *homenatge per stipulatio*, con doble promesa de señor y vasallo, «no sie de dret de Romà, e civil scrit, introduit es tan solament per us lonc a Cathalunya, que ley resemble a perço es ajudat, e es deffes, car convenenças legadas guardadoras son».

que formaban una inmensa red social, tejida por pactos estatuyentes y normativos y por costumbres, más que por creación legislativa de la suprema autoridad (43). Pero, sobre ellos se hallaba «la conciencia a Deu» y, por tanto, la ley natural, insita en la razón del hombre, y el que Eiximenis (44) denomina *dret quaix natural* que requiere la primacia del bien común.

Posiblemente, el pacto feudal fecundó tanto el pactismo privado como el público. En aquél ámbito, se manifestó en los establecimientos de laboradores para la roturación y el cultivo de las tierras repobladas, primero bajo la fórmula de la *precaria* y después de la enfiteusis, pactándose constitutivamente con todo detalle un verdadero estatuto regulador, no sólo de las relaciones entre señor y cultivador, sino incluso del régimen sucesorio de éste, para asegurar la continuidad en el buen cultivo de la tierra (45). Y, también, se manifestó en las capitulaciones, o *capitols*, matrimoniales, con el establecimiento de *heredaments*, fórmula de sucesión contractual para la conservación indivisa de casa y fundo, el *már*, en la familia, que constituían un verdadero estatuto «regulador de la vida económica de la familia catalana» (46). Posibilidad que enlaza con la llamada *libertad civil* que, en Aragón se traduce en el secular principio *stamudum est chartae*, en Navarra con el viejo apotegma *paramiento fuero vence* y que en Cataluña ya se estimó implícito en el *usatge Si quis testamentum*.

Del pacto feudal de *concesión*, en la repoblación tras la Recon-

(43) Cfr. el epígrafe 42 de nuestro estudio *Las fuentes del Derecho según el «Apparatus super Constitutionibus Curiarum Generalium Cathaloninae»*, de Tomás Mieres, en «Libro-Homenaje a Ramón María Roca Sastre», Madrid, Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España, 1976, págs. 383 y sigs.

(44) Eiximenis: *Dotze del Crestià*, cap. 154: cfr. transcrito por Torras y Bages, op. y loc. cit., pág. 428.

(45) Cfr. Raimundo Noguera de Guzmán: *El precario y la precaria. Notas para el estudio de la enfiteusis*, en «Estudios históricos del Archivo de protocolos del Colegio Notarial de Barcelona», 1950, págs. 192 y sigs.

(46) Cfr. Eduardo de Hinojosa: *El régimen señorial y la cuestión agraria en Cataluña durante la Edad Media*, Madrid, Libr. Gral. Victoriano Suárez 1905, cap. IV, págs. 158 y sigs.

quista, fueron extensión las concesiones colectivas formuladas en las *chartae populationis* o *franchitatis* o *cartas de población*, (llamadas *fueros* en otras regiones), algunas de las cuales tuvieron expresa formulación paccionada (47). Font Rius (48), que las sitúa en una zona ambigua entre lo «público» y lo «privado», precisa que «la relación feudal de fidelidad u otro vínculo análogo, que se establecía entre el concedente y el concesionario», «entraña, por esencia, una idea de pacto o convención».

La plataforma física de Cataluña —montañera y marinera, refugio pirenaico y paso entre la península Ibérica y Europa— fue en el medievo un doble entramado social, feudal y municipal. Aquél lo formaban condados y baronías, dependientes del Conde de Barcelona como Príncipe de Cataluña y, en su entramado municipal, Cataluña formaba una *decápolis*, en expresión de Tomás Mieres (49), por integrarla diez ciudades, además de villas populosas e insignes. Es de advertir que, según este jurista gerundense de la primera mitad del siglo xv, todo el pueblo del Principado de Cataluña, formaba una república —en el sentido de comunidad política— pero latamente también la formaba cualquier *universitatis* y así sus ciudades e igualmente las villas y castros (50). Dentro de cada una, las estructuras gremiales y las relaciones de los gremios y de las

(47) Así, según Guillermo M.^o Brocá: *Historia del Derecho de Cataluña, especialmente del civil...*, vol. I, Barcelona, Hnos. de Juan Gili ed., 1918, cap. III, sec. I, § 6, págs. 85 y sigs., aparece «un esbozo de las leyes paccionadas» en el documento del año 974 en que Borrell II y el Obispo de Barcelona otorgaron y pactaron con los habitantes del Castillo de Montmell, del que era señor el Cabildo de la Iglesia Catedral de la Ciudad Condal, y en el cual se lee: *concedimus vel firmamus pactum ad homines castrum Monte Marcelum cohabitantibus*.

(48) José María Font Rius: *Cartas de población y franquicia de Cataluña*, Madrid-Barcelona, C. S. I. C. 1968, vol. I, introducción, págs. XXX y sigs.

(49) Tomás Mieres, *Apparatus super Constitutionibus Curiarum Generalium Cathaloniae*, II parte, coll XIII, cap. XIII, 74; cfr. 2.^o ed. Barcelona, Impr. Sebastián Cormellas 1521, vol II, pág. 79.

(50) *Ibid*, cap. XXXVI, 10 a 28, págs. 123 y sigs.

cofradías, entre sí y con su respectivo municipio, constituyeron un corporativismo arraigado y poderoso (51).

Así como el individuo y la familia tenían su ámbito de libertad civil, el municipio tuvo su ámbito de autonomía jurídica constituido por sus libertades, franquicias, privilegios y buenos usos con valor normativo en la localidad. Vinieron así a resultar paralelos: el principio de libertad civil y el que, para Aragón, Joaquín Costa (52) denominó *standum ex consuetudine*. En el Principado, las normas de ese tipo vividas en tiempo de Jaime I, fueron confirmadas en el capítulo primero de las Cortes de Barcelona de 1283, en que Pedro el Grande, ratificó, otorgó y aprobó «com antiguament pus plenament han haut, tengut e posseit, las libertats e franquesas, costumars e bons usos, e tots els privilegis usuats en temps del senyor en Jacme...»; y así lo ratificaron Alfonso el Liberal, o el Franch, en las Cortes de Monzón, Jaime II en las de Lérida y Alfonso el Benigno en las de Montblanch. De ese modo tuvieron igual valor que las constituciones generales (53).

El entramado feudal y el entramado municipal tuvieron un órgano representativo en las Cortes generales o *Curia generalis*. Advertimos que la palabra *curia* tuvo en Cataluña tres significados, que el jurista vicencés de principios del siglo xv Jaume Callis (54) explica: como tribunal de justicia; como curia regia, que asesoraba al monarca, y como *curia generalis Cathaloniae*, llamada así «prout in ea convocata residet dominus rex cum branchiis ecclesiae, baronum,

(51) Cfr. Vicens Vives: *op. cit.*, cap. III, págs. 63 y sigs., quien indica que en Cataluña el corporativismo venció al humanismo renacentista, antes y después de que la guerra de 1462-1472 arruinara decisivamente la prosperidad económica del Principado.

(52) Joaquín Costa: *La libertad civil y el congreso de juristas aragoneses*, Madrid, Impr. de la Revista de Legislación, 1883, cap. VI, pág. 191.

(53) Cfr. Mieres: *Apparatus*, I, coll VI de Pedro el Ceremonioso en las Cortes de Perpignan, pr. 11, pág. 292, y Jaime Marquilles: *Commentaria... super usaticos Barchinonensis*, usat. LXIV, *Quoniam per iniquum*, gr. *Priniceps*, Barchinonae, Johanem Luschner, 1501, fol. 178.

(54) Jaume Callis: *Cuariarum extragravatorium rerum summis illustratum*, Barcelona, Impr. Joan Guardiola 1552, cap. II, 3, pág. 4.

militum et universitatum, civitatum et villarum Cataloniae Regiarum ractans de reformatione principatus Cathaloniae».

Digamos que los *Usualia*, núcleo inicial de los *Usarges* de Barcelona, fueron presentados con ropaje pactista (55), según el texto del *usatge Hec sunt usualia*, al exponer que fueron constituidos por el Conde Ramón Berenguer I el Viejo y su cónyuge Adalmodis con «*asserione et clamore illorum terrae magnatum*»; y va citándolos, cerrando la lista los nombres de los tres juristas redactores. Y advertimos que el texto de los *usarges* 66, 71, 80 y 81 presentan la vieja *Cort* del Príncipe, a juicio de Raimundo de Abadal (56), «como institución limitativa del libre arbitrio del príncipe», quien en lo jurídico tenía condicionado su querer a que fuera homologado por su *Cort* o curia.

Pero, en Cataluña, la *generalis Curia* no derivó de la *Cort* del Conde, sino de las asambleas de paz y tregua —*pan y treva*—, extensión de los concilios provinciales que, en aquéllos tiempos turbulentos de los comienzos del feudalismo, en los que eran habituales las luchas entre los magnates, trataron de poner coto a los frecuentes desmanes. Tal vez, la primera que tuvo lugar en Cataluña se celebró el 16 de mayo de 1027 en el Prado de Tulú o Tuluges, en el Rosellón, que presidió el obispo de Vic, Abad Oliva en sustitución del titular de Elna, Berenguer (57). En 1131, recibieron sanción legal con la presencia de Ramón Berenguer III y de su hijo Ramón; en 1192 Alfonso el Casto, convocó a una de estas asambleas no sólo a nobles y eclesiásticos sino también y, por vez primera, *a ceteris tam civitatum quam villarum probis homines et populo* (58),

(55) Así lo destacó Brocá: *op. cit.*, cap. III, sec. III, § 2.º págs. 130 y sigs.

(56) Ramón d'Abadal i Vinyals: Prólogo al vol. XIV, de la «Historia de España», dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, pág. LXVIII.

(57) Cfr. Brocá: *op. cit.*, cap. II, sec. 2.ª, págs. 87 y sigs.

(58) Cfr. Abadal: loc. cit., LIII y LXXVI y sigs., que señala esta reunión de 1131 como fruta madura de la reforma gregoriana que, al independizar el sector eclesiástico del dominio condal y laico, tendió a la constitución de un brazo eclesiástico en paridad con el militar.

y en 1214, en Lérida, en la reunión presidida por el Cardenal Petrus Collavicinus Benevento, como legado pontificio y en nombre de Jaime I, aún menor y recién liberado de Simón de Monfort, se reunieron ya como unas verdaderas Cortes, además de los elementos eclesiásticos y de la nobleza, representantes de las ciudades y villas, como anticipo de las futuras cortes (59). Estas fueron reguladas, con el nombre de *generalis curia*, en la reunión celebrada en 1283 en Barcelona bajo el reinado de Pedro el Grande, en cuyos capítulos IX y XVII la monarquía aceptó que en adelante no pudiera hacerse «cap constitucio general o estatut» sin el consentimiento y aprobación de los tres brazos de las Cortes. El rey debía convocarlas anualmente, reuniéndose *cum nostris prelatiis, religiosiis, baronibus, militibus, civibus et hominibus villarum* para tratar de *bono statu et reformatione terrae* (60).

Los obispados, abadías y las poblaciones eclesiásticas estaban representadas por su correspondientes jerarquías; los condados y baronías, y sus respectivas villas, por su señores; y las ciudades y villas de jurisdicción soberana, por sus respectivos procuradores.

Los citados capítulos *Item statuimus volumus e Item quod semel in anno* de las Cortes de 1283 contuvieron, además, la consagración del *pactisme* catalán, entre el rey y las cortes generales, representando éstas al pueblo de Cataluña. Así lo explicaba Jaume Callis (61): «quia Dominus Rex existens in curia reputatur esse cum universitate Cataloniae», y Tomás Mieres (62), subrayó su

(59) Cfr. Ferrán Soldevila: *Síntesis de la historia de Cataluña*, Barcelona, ed. Destino 1973, cap. XVI, pág. 91.

(60) Cfr. Mieres: *Apparatus*, I, coll. II, cap. XXVI, *Item quod semel in anno*, págs. 30 y sigs. Aunque no se celebraron anualmente, sin embargo fue frecuente su reunión, tanto que —según ha subrayado Elías de Tejada, *La Cataluña clásica* (987-1479), Sevilla, Ed. Montejuorra 1963, cap. II, 2, cap. 50— en los cincuenta años del reinado de Pedro el Ceremonioso se reunieron más veces que los Estados Generales de Francia, desde su nacimiento en 1302 a su extinción en 1789.

(61) Callis: *op. cit.*, cap. II, 4, pág. 5.

(62) Mieres: *App.*, II, coll. XI, cap. IV, núm. 108, págs. 530 in fine y sig.

carácter contractual con duplicidad de partes: «quia utraque pars, hoc est Dominus Rex pro una parte et tota curia pro Principatu ex altera parte consentit».

Con ello el rey dejaba de tener por sí sólo el poder legislativo (63); y quedaban excluidos, por derecho positivo, los principios «quod Principis placuit, legis habet vigore» (64) y «Princeps legibus solutus» (65).

Consecuentemente, el rey no podía: legislar sin la propuesta o la aprobación de las Cortes (66); hacer pragmáticas ni rescriptos en contra de las constituciones generales, ni otorgar privilegios en contraposición con ellas o contra otros privilegios primeramente jurados (67). Incluso, para interpretar las constituciones generales,

(63) Callis: *gloss. al usatge IV Hec sunt usualia*, 1, gl. *Omni tempore, Quinto nota*; cfr. en *Antiquiores Barchinonensis Leges quod vulgus usaticus appellat, cum commentarium Iacobi a Monte Iudaico, Iacobi et Guilelmi a Vallessica et Iacobi Calicii*, 1544, fol VI, donde observó: «Sed odie in constitutionibus condendis habent intervenire tria branchia videlicet branchium prelatorum et ecclesiae, branchium ricorum hominum et magnatum, et branchium civitatum et locorum et villarum».

(64) Callis: *op. cit.*, cap. VII, 45, prerrogativa XVI, pág. 35, escribió, y Mieres: *App. II*, coll. X, cap. V, 4, 5 y 6, pag. 369, repitió literalmente, que ese principio «limitatur de iure Cathalonie per Constit. *Item statuimus volumus*, etc., in curia Regis Petri Secundi, quia habet intervenire approbatio et consensus branchiorum Ecclesiae, militum et universitatum, et hoc ut sit constitutio».

(65) Mieres: *App. II*, coll. VIII, del rey Martín en las Cortes de Barcelona, cap. I, 5 y sigs., págs. 156 y sigs., explicó «quod dominum Rex in curiis generalibus sibi imponit legem, quam servare debet, licet legibus sit solutus» ... «quod solutus sit legibus, quas non iuraverit nec per contractum se ad servandum illas se obligaverit, quia ex contractibus et iuramentis suis bene abligatur».

(66) Cfr. Callis: Prologo del *Antiquiores Barchinonensis*, núm. 10. folio IV vto. y V, *Margarita Fisci, Dubbio VIII*, 2, 3 y 4; ed. Barchinonae, Joan Guardiola 1556, pág. 113 y sigs., y Mieres: *App. II*, coll. VII, cap. I, 31 y 32, pág. 134.

(67) Cfr. Callis: loc. ult. cit. y *Curiarum extragravatorium* cap. VII, núm. 45, prerrogativa XVI, pág. 35; y Mieres: *App. I*, coll. III, cap. VIII, 3 y 4, pág. 79, cap. XVII, 6, pág. 83; coll. IV, de Jaime II in *II Curia Barchino*, cap. XVII, 2, pág. 146; cap. XXIX, 2 y 3, pág. 156; coll. IV de

Jaime II en las Cortes de Barcelona de 1299 dispuso que las dudas originadas debían ser aclaradas por el rey con las Cortes generales o bien, no estando éstas reunidas, con cuatro prelados, cuatro ricos hombres, cuatro militares y cuatro ciudadanos, acompañados de jurisperitos (68).

Advirtamos, sin embargo, que la función de fiscalización fue la principal de las Cortes generales catalanas y que la tarea legislativa fue sólo ejercitada muy en concreto, obedeciendo a razones precisas, como: las de imponer una conclusión de derecho natural necesario que viniera siendo incumplida, impedir abusos o derogar costumbres irracionales; resolver casos dudosos o controvertidos, aclarar la inaplicabilidad de preceptos de derecho romano que contrariaran usos o costumbres autóctonos o la utilidad o conveniencia del pueblo; y solucionar los supuestos en que no hubiera una *communis opinio*. Como ha hecho notar el profesor Alfonso García Gallo (69), la producción del derecho «sólo en pequeña medida —más acusada desde el siglo XIV— se encauza por las Cortes o por el Rey», por lo cual su formación se efectuó, en general, por la sociedad, mediante las costumbres o por los juristas en sus comentarios, respuestas y consejos, dándole «un sello propio».

V. Confluencia del absolutismo y el nominalismo.

Hemos visto un ejemplo, tal vez de los más patentes, de cómo la participación del pueblo en los más diversos niveles se llevó a

Jaime I in *Curia Gerenduae* 1321 cap. X, 2, pág. 230, *App.* II coll. VI, de Pedro el Ceremonioso in *Curia Montisoni*, cap. IV, 8, pág. 38, coll. VIII, cap. I, 7 y 8 pág. 156; cap. II, 67, pág. 163; coll. IX, cap. XXXVII, 54, página 356.

(68) Cfr. Callis: *Margarita Fisci*, Dub VII, núm. 20, sing. CLXVII, pág. 145, y *Curiarum Extragravatorium*, cap. VII, 46, *prerr.* XXI, pág. 35, y Mieres: *App.* I, coll. II, cap. *De successione ab intestato*, 2, pág. 16; capítulo III, 11, pág. 18, y coll. IV de Jaime II in *Curia Barcino* II capítulo XXXI, *pr.* y 1, pág. 158.

(69) Alfonso García Gallo: *Manual de Historia del Derecho español*, § 824 cfr. 4.ª ed. Madrid, 1971, págs. 444 y sig.

cabo en la Cristiandad medieval y como se organizó un auténtico sistema representativo, adecuado a la estructura social de la época.

No podemos omitir, sin embargo, que en la misma Baja Edad Media se fue gestando una concepción absolutista completamente de diverso signo, que penetró por dos vías opuestas.

Nuestro amigo, el profesor José Pedro Galvão de Sousa (70), siguiendo a Burckhardt, resalta que Federico II de Sicilia representó una tentativa para «la transformación del pueblo en una masa inerte y abúlica, cuya capacidad de tributación debía ser elevada al máximo». «Arrasó la nobleza como poder político autónomo, anulando las ciudades como corporaciones jurídico-políticas, reduciendo los parlamentos a órganos pasivos de recepción de las órdenes y decisiones reales» y «con sus decretos y los actos de chancillería se lanzó a la empresa, totalmente insólita en su tiempo, de crear un Estado según el modelo concebido apriorísticamente por el soberano».

El mismo Galvão de Sousa (71), señala en la misma línea a Felipe IV el Hermoso de Francia y a Luis de Baviera, a quien Marsilio de Padua dedicó el *Defensor Pacis*.

También en Cataluña, en tiempos de Pedro el Ceremonioso, después de la incorporación del Rosellón, un grupo de nobles y juristas, conocidos por «els rossellonesos», empapados del espíritu renacentista, mantuvieron una tendencia de absolutismo monárquico (72); y, tras ellos, observamos los hombres de la camarilla de Juan I, que fueron procesados en 1396, quienes en lo político se caracterizaron por el deseo de imponer un gobierno individualista y su desprecio a las denominadas *instituciones de la tierra* (73), por lo cual acon-

(70) José Pedro Galvão de Sousa: *O totalitarismo nas origens da moderna teoria de Estado. Um estudo sobre o «Defensor Pacis» de Marsilio de Pádua*, Sao Paulo, Inográfica Saraiva, 1972, cap. II, 3, pág. 64.

(71) *Ibid.* cap. IV, 5, págs. 149 y sigs.

(72) Ramón d'Abadal: Prólogo, parte II del vol. XIV de la «Historia de España» dirigida por R. Menéndez Pidal, Madrid, Espasa Calpe 1966, págs. LXI y sigs.

(73) Cfr. Martín de Riquer: Prólogo de la edición crítica de las «Obras de Bernat Metge», por él traducidas y anotadas, Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad, 1959, cap. VI, 2, pág. 178.

sejaban al monarca que no convocara las cortes generales, y, ya reinando Fernando de Antequera, el profesor de las Universidades de Lérida y de París, y arcediano del Penedés, Felip de Malla —de quien Elías de Tejada (74) dice que sus sermones se caracterizaron por «divinizar paganamente el poder real con olvido de las libres instituciones del Principado»— con un monarquismo no catalán, trataba de «construir al conde de Barcelona como *royal e dominativa maiestad* circundado de poderes siempre ensalzados, sin que entre tanta loa al rey aparezca el menor recuerdo para las Cortes que aseguraban la libertad frenando la autoridad real».

El gran teórico del absolutismo en la Baja edad media, aunque apoyara el poder en la voluntad del pueblo, fue Marsilio de Padua, con su *Defensor Pacis*. Galvão de Sousa (75) ha analizado y explicado con gran claridad cómo su inmanentismo dejó libre paso a la absoluta supremacía de la ley positiva, al no estar limitada por la ley natural ni por la revelada, ya que negó la autoridad espiritual del Papa y subordinó el sacerdocio al poder civil (76) como representante de la universalidad de los ciudadanos. De igual modo, consideró al Papa subordinado al Concilio, como representación de la universalidad de los fieles (77). «El legislador, o sea la causa eficiente primera y propia de la ley, es el pueblo —dice Marsilio de

(74) F. Elías de Tejada: *op. cit.*, cap. XII, 9, págs. 254 y sigs.

(75) J. P. Galvão de Sousa: *op. cit.*, cap. V, págs. 163 y sigs. De este libro de Galvão tomamos las citas de Marsilio que recogemos en las notas siguientes.

(76) Marsilio de Padua: *Defensor Pacis*, D. II, XVII, 9; «in communitatibus fidelium iam perfectis ad legislatorem humanum solummodum seu fidelem multitudinem eius loci super quam intendere debet promovendus minister pertineat eligere determinare ac presentare personas promovendas ad ecclesiasticos ordines; et quod nemini sacerdoti vel episcopo singulariter neque ipsorum soli collegio cuiquam cooperari liceat ad huiusmodi suscipiendos ordines absque legislatoris humani vel ipsius auctoritate principantis licentia».

(77) *Ibid.*, D. II, III, 3, estima que la palabra *ecclesia*, «secundum modernum usum», significa «universitate fidelium credencium et invocancium nomen Christi, et de huius universitatis partibus omnibus in quaquaque communitatem etiam domestica».

Padua (78)—; esto es, el conjunto de los ciudadanos o su parte preponderante (*aut eius valentiorum partem*), por su elección o por su voluntad expresada oralmente en la asamblea general de los ciudadanos, prescribiendo aquello que debe ser hecho u omitido respecto de los actos humanos civiles bajo pena de sanción o suplicio temporal». Tal legislador, además de no hallarse subordinado a la ley natural, ni divina, se coloca en un plano superior al derecho convencional y al consuetudinario, *cum plenitudo potestatis*.

El pueblo, *seu civium universitatem*, para Marsilio (79), integra toda la sociedad política —y no solamente la plebe— en su organización natural, partiendo de la familia y comprendiendo los grupos intermedios —como las ciudades italianas de su tiempo jerárquicamente organizadas—, quedando en esto muy lejos de la concepción inorgánica e igualitarista de Rousseau (80). A esa *civium universitatem*, o bien a *eius valentiorum partem*, pertenece el poder de legislar (81). Esa *valentior pars* debía determinarse *considerata quantitate personarum et qualitate in communitate illa super quam lex fertur* (82). Pero lo que en el *Defensor Pacis* afirmó de la *valentior pars*, en el *Defensor Minor* dice del Emperador (83). Marsilio de Padua muestra su preferencia por la monarquía electiva, en la cual lo que hace el príncipe *id facit communitas universa* (84). Así la soberanía del pueblo, en virtud de la elección del príncipe, queda suplantada —como observa Galvão de Sousa (85)— por el absolutismo cesarista, *cum plenitudo potestatis*, soberanía absoluta y monismo jurídico, en un inmanentismo total.

Dos siglos después, Maquiavelo siguió un camino más expeditivo. Proclama la salvación de la patria como ley suprema, convirtiendo

(78) *Ibid.*, D. I, XII, 3.

(79) *Ibid.*, D. II, XXIII, 3.

(80) Galvão de Sousa: *op. cit.*, cap. V, 5, pág. 174.

(81) Marsilio de Padua: D. P., D. I, XII, 5.

(82) *Ibid.*, D. I., XII, 3.

(83) *Ibid.*, *Defensor Minor*, XIII, 9.

(84) *Ibid.*, *Defensor Pacis*, D. I, XV, 4.

(85) Galvão de Sousa: *op. cit.*, cap. V, 11, pág. 189, en rel. cap. VI, 4, págs. 204 y sig.

lo que para la concepción clásica era una situación extrema en una posición permanente (86), centra el planteamiento básico de la filosofía política en una cuestión de hecho, la del poder y del manejo de los hombres (87). Coloca así la causa eficiente en el lugar de la causa final moral, y, de ese modo, la política, independizada del derecho, se convierte en una *técnica racional* del poder, sin otro fin que el propio poder. Ya no se considera al hombre —al súbdito— como sujeto, sino como objeto; estimándose las conductas humanas «sólo como un sistema de reflejos mecánicos que permiten, casi siempre, infalibles previsiones» (88).

A su vez, en 1576, reinando Enrique III en Francia, Jean Bodin, Bodino (89), define la soberanía como «el poder absoluto y perpetuo de una república»; y la califica de «no limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo». Por lo cual, «el príncipe soberano está exento de las leyes de su predecesores»; y mucho menos está obligado a sus propias leyes y ordenanzas. Su soberanía «en nada se altera ni disminuye por la presencia de los estados; por el contrario, su majestad se engrandece y enriquece cuando todo el pueblo le reconoce como soberano; si bien, en tales asambleas los príncipes, por no disgustar a sus súbditos, conceden y otorgan muchas cosas que no aceptarían si no fuesen abrumados por las demandas, ruegos y justas quejas...». Y, si bien el príncipe se halla obligado a las leyes de Dios y de la naturaleza, «no es lícito que el súbdito contravenga las leyes de su príncipe so pretexto de honestidad o de justicia».

La *souveraineté* bodiniana se contrapuso a las *franchises* tradicionales. Como Elías de Tejada (90) ha recordado, el aragonés

(86) Cfr. Leo Straus: *Droit naturel et histoire*, ed. en francés, París, Plon, 1954, cap. IV, pág. 176 y sig.

(87) *Ibid.*, cap. V, a, págs. 192 y sigs.

(88) Cfr. Marcel de Corte: *L'homme contre lui même*, París, Nouvelles Ed. Latines, cap. VI, págs. 190 y sigs.

(89) Bodino: *Los seis libros de la República*, Libro I, cap. VIII; cfr. ed. en castellano, Madrid, Ed. Aguilar 1973, págs. 46 y sigs.

(90) Francisco Elías de Tejada: *El Franco Condado Hispánico*, 2.ª ed., Sevilla, Ed. Jorra, 1975. Apéndice 4, pág. 228.

Gaspar de Añastro Isunza, que vertió al castellano *Las Repúblicas* de Bodino «catholicamente enmendadas», puso entre sus correcciones la sustitución de la soberanía por la *surema auctoritas*, «dado que la soberanía es un poder ilimitado, por encima de los cuerpos sociales, mientras la *suprema auctoritas* implica que cada cuerpo político, incluidas las potestades del monarca, está encerrado dentro de unos límites».

Hobbes, en el siglo XVII, volvió a la concepción del pacto social, pero de un modo muy diferente al que antes hemos observado con Eiximenis. Emprendió —como ha escrito Michel Villey (91)— «la obra de transportar a la ciencia social el método de la Escuela de Pavía (donde estuvo en contacto con Galileo), descompositivo-recompositivo, que precede primero a la división de los cuerpos y después a su recomposición, por el *análisis* y luego la *síntesis*. En lugar de observar los conjuntos y su armonía intrínseca, como Aristóteles» ... «los descompone, los reduce a elementos singulares. Las sociedades son reducidas a sus átomos constitutivos», los individuos (92); y, a partir de éstos, reconstruye idealmente la sociedad, con la soberanía absoluta del príncipe, regida por la «razón de Estado», con el objetivo de la «eficacia» de gobierno, por el que nace Leviatán.

Al hacerlo así —como ha expuesto Leo Straus (93)— separó al hombre de sus relaciones con Dios, con sus semejantes y con el universo que le rodea; lo abstrajo, como si fuera un ser asocial, de toda comunidad natural, y una vez aislado, le trasladó a sus orígenes, a un *estado de naturaleza* imaginario, en el que situó al hombre así aislado. Pero, no se contentó con eso, sino que, además lo disecó; del mismo modo que lo había despojado de su sociabilidad natural y de toda finalidad trascendente, dejó incluso de tomar en cuenta su

(91) Michel Villey: *La formation de la pensée juridique moderne (Cours, d'Histoire de la Philosophie du Droit)*, París 1968, parte V, *Juicio de conjunto*, pág. 579.

(92) Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap. XVIII; cfr. vers. en francés de François Tricaud, París, Sirey 1971, págs. 179 y sigs.

(93) Leo Straus: *op. cit.*, cap. V, a, págs. 196 y sigs.

razón, para escoger entre sus pasiones una sola, que estimó la más poderosa, el instinto de conservación expresado por el temor a la muerte, en especial a la violencia (94).

Su nominalismo lo patentiza Hobbes cuando afirma (95) que allí donde ninguna convención haya tenido lugar anteriormente, «nadie puede ser injusto»; pero «cuando se ha efectuado una convención, entonces es injusto incumplirla, ya que la definición de la *injusticia* no es sino la *no ejecución de las convenciones*». De ese modo, una convención meramente hipotética, resulta determinante del orden jurídico y da nacimiento a Leviatán que decide lo que es justo e injusto, puesto que, en virtud del pacto, representa irrevocablemente a toda la sociedad para imponer la paz y el orden. Así, escribe Hobbes (96), «haga lo que haga el soberano en sus actos y juicios instituidos no puede cometer injusticia respecto de sus súbditos»: puesto que, una vez «convenida la institución de una República», resulta que cada particular es autor de lo que haga el soberano. Y, por ello, «aunque los detentadores del poder soberano pueden cometer iniquidades», esa iniquidad «no es lo mismo que la injusticia en el propio sentido de la palabra, pues es imposible cometer injusticia consigo mismo».

VI. La “volonté générale” de Rousseau y la “aliénation totale” implícita en ella.

La alienación, consecuente al pacto social, circunscrita en Hobbes a la seguridad personal mediante la salvaguardia de la paz, el orden público y la defensa nacional, se transforma, con Rousseau, en la *aliénation totale*, ya no al Príncipe pero sí a la *volonté générale*.

El «problema fundamental que soluciona el contrato social», consiste, según el ginebrino (97), en hallar «una forma de asocia-

(94) Hobbes: *op. cit.*, cap. XIV, págs. 123 y sigs. y cap. XVII, páginas 173 y sigs.

(95) *Ibid.*, cap. XV, pág. 143.

(96) *Ibid.*, cap. XVIII, pág. 183.

(97) J. J. Rousseau: *Le contrat social*, Lib. I, cap. VI; cfr., ed. París, Unión Générale d'Éditions 1963, págs. 61 y sig.

ción» por la cual «cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede, por lo tanto, en la misma libertad que antes». Sus cláusulas —dice— «cuando están bien comprendidas, se reducen todas a una sola, a saber: *La alienación o enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad*; porque dándose cada uno todo entero, la condición es igual para todos; ninguno tiene interés en hacérsela onerosa a los demás». Y explica, «como cada uno se da a todos no se da a nadie; y no habiendo asociado sobre él que no adquiriera el mismo derecho que ha cedido sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se ha perdido, y mayor fuerza para conservar lo que se tiene».

Pero, veamos de qué modo esa cuadratura del círculo concluye en el poder soberano: «siendo el soberano formado por los particulares que lo componen, no puede tener éste interés alguno contrario al de ellos, y, por consiguiente, el poder soberano no precisa de garantía con sus súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a ninguno en particular». Ese poder soberano debe velar a fin de que «el pacto social no sea un formulario vano», para lo cual «cualquiera que rehusara obedecer a la voluntad general será obligado a ello por el cuerpo entero; lo que no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre» (98).

(98) *Ibid.*, Lib. I, cap. VII, págs. 63 y sig. Más adelante, en el capítulo IV del libro II, pág. 77 explica que el pacto: «No es una convención entre el superior y el inferior, sino un contrato del cuerpo con cada uno de sus miembros; convención legítima, porque tiene por base el contrato social; equitativa porque es común a todos; útil, porque no puede tener otro objeto que el bien general; y sólida porque se afianza en la fuerza pública y en el poder supremo». Por eso, insiste: «Mientras los súbditos no estén sometidos más que a tales convenciones no obedecerán a nadie sino a su propia voluntad; y preguntar hasta qué punto se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos, es preguntar hasta dónde pueden éstos comprometerse consigo mismo, cada uno de ellos con todos, y todos con cada uno». Pero, ¿quién responde a estas preguntas?; y, en caso de duda, ¿quién resuelve sino el poder soberano?

Sin embargo, Rousseau insiste: «Se ve por esto que el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea, no traspasa ni puede traspasar los límites de los contratos generales; y que todo hombre, en virtud

«Fuera de este contrato primitivo —escribe Rousseau (99), que lo presupone unánime—, la voz del mayor número obliga siempre a todas las demás, es una consecuencia del contrato mismo» ... «El ciudadano consiente todas las leyes, aun aquellas que se aprobaron contra su voluntad...». «Cuando se propone una ley en una asamblea popular, lo que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o la rechazan, sino si ella está conforme o no con la voluntad general, que es la suya» ... «del cálculo de votos se deduce la declaración de la voluntad general».

Ahora bien, para el ginebrino (100), «la voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública; pero de ello no se sigue, en cambio, que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud» ... «Hay a menudo gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no concierne sino al interés común; la otra al interés privado y no es sino la suma de las voluntades particulares; pero quitad a estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí y queda por suma de las diferencias la voluntad general» ... «Pero cuando se hacen pandillas, asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada una de estas asociaciones llega a ser general con relación a sus miembros y particular con relación al Estado; entonces ya no puede decirse que hay tantos votos como hombres sino tantos como asociaciones» ... «cuando una de estas asociaciones es tan grande que predomina entre las demás, ya no da por resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; y entonces no existe ya voluntad general, y el dictamen que prevalece es sólo un dictamen particular».

de estos contratos, pueda disponer plenamente de lo que le haya sido dejado de sus bienes y de su libertad; de manera que el soberano jamás tiene derecho a abusar de ningún subdito, porque entonces, haciendo particular el asunto, su poder deja de tener la suficiente competencia». Es decir, Rousseau se anticipa al formalismo del Estado de derecho que exige el cumplimiento de las leyes por el poder soberano..., mientras el mismo no las cambie, cosa que tiene en su mano.

(99) *Ibid.*, Lib. IV, cap. II, págs. 152 y sig.

(100) *Ibid.*, Lib. II, cap. III, págs. 73 y sig.

Cuando «el nudo social empieza a aflojarse y el Estado a debilitarse —escribe más adelante Rousseau (101)—, cuando los intereses particulares empiezan a dejarse sentir y las sociedades pequeñas a influir en la grande, se altera el interés común, que encuentra opositores; la voluntad general no es ya la voluntad de todos; hay contradicciones, debates, y la mejor opinión no pasa sin grandes disputas. En fin, cuando el Estado, cerca de su ruina, no existe ya sino en una forma vana e ilusoria, el lazo social se ha roto en todos los corazones y el más ruin interés se adorna descaradamente con el nombre sagrado de bien público, entonces la voluntad general enmudece; todos, guiados por razones secretas, no opinan ya como ciudadanos, como si el Estado no hubiera jamás existido, y se hacen pasar falsamente con el nombre de leyes algunos decretos inicuos que sólo tienen por objeto el interés particular. ¿Deriva de ahí que la voluntad general sea anulada o corrompida? No, ésta siempre es constante, inalterable y pura; pero se halla subordinada a otras que se le imponen».

Pero, ¿quién determina cuando esto ocurre?, y, en ese caso, ¿quién define entonces la voluntad general? Si, como dice poco después (102), del cálculo de los votos se deduce la declaración de la voluntad general tan sólo «cuando los caracteres de la voluntad general están aun en la mayoría» —pues, «cuando cesan de estar en ella ya no hay libertad»—, ¿cuáles son los remedios, puesto que en el título del capítulo sienta que *la voluntad general es indestructible*?

Rousseau se preocupa mucho de que el pueblo no pierda su soberanía, pero no acertamos a encontrar en sus textos un verdadero remedio al fallo de la mayoría si está no expresa los caracteres que —según el ginebrino— caracterizan la voluntad general, que ha de corresponder al bien público ... a no ser que el propio Jean Jacques, desde el más allá, la exprese como un oráculo.

Entre tanto, declara siempre soberano al pueblo. Para ello, en primer lugar, de la duplicidad clásica de pactos, *associationis* y *subiec-*

(101) *Ibid.*, Lib. IV, cap. I, pág. 149 y sig.

(102) *Ibid.*, Lib. IV, cap. II, pág. 153.

tionis, elimina este segundo. Para él, el hecho de que el pueblo soberano instituya un gobierno y designe a quien lo ejerza —sea un príncipe o una aristocracia—, no significa que enajene ni modifique la autoridad suprema —que estima inalienable e inmodificable—, pues limitarla es destruirla. Es absurdo y contradictorio que el soberano reconozca un superior» (103). La institución del gobierno se divide en dos actos distintos: el establecimiento de la ley y el nombramiento por el pueblo de los jefes que han de encargarse del gobierno establecido (104). Pero, «cuando el pueblo instituye un gobierno hereditario, sea monárquico en una familia, o aristocrático en un orden de ciudadanos, no adquiere un compromiso; lo que hace es, sencillamente, dar una forma provisional al gobierno, hasta que le venga en voluntad sustituirla por otra. Es cierto que tales cambios son siempre peligrosos, y que no se debe tocar el gobierno establecido más que cuando éste sea incompatible con los intereses públicos; pero esta circunspección es sólo una máxima política, y no un principio de derecho»; «no existe en el Estado ninguna ley fundamental que no pueda revocarse, ni aun el contrato social» (105). Ahí tenemos consagrado el derecho del pueblo a la revolución...

Pero Rousseau, dice algo más (106): «La soberanía no puede estar representada, por la razón misma de que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa, es la misma o es otra, no hay termino medio. Los diputados no son, ni pueden ser, representantes del pueblo, sino sus comisionados y no pueden resolver nada en definitiva; toda ley que no haya sido ratificada por el pueblo en persona es nula, y no es ley» ... «La idea de representación es moderna, y nos viene del gobierno feudal, de este inicuo y absurdo gobierno, en el cual la especie humana fue degradada, y en que el llamarse hombre era deshonroso».

Y, por otra parte, importa, a su juicio (107), «para la enuncia-

(103) *Ibid.*, Lib. III, cap. XVI, págs. 143 y sig.

(104) *Ibid.*, Lib. III, cap. XVII, pág. 144.

(105) *Ibid.*, Lib. III, cap. XVIII, págs. 146 y sig.

(106) *Ibid.*, Lib. III, cap. XV, págs. 140 y sig.

(107) *Ibid.*, Lib. II, cap. III, pág. 74.

ción perfecta de la voluntad general, que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano no opine sino por sí mismo» ... Pero, ¿es esto posible?

Todavía el ginebrino se preocupa de formular tres máximas generales (108): 1.º «que cuanto más importantes y graves son las deliberaciones, más se acerca a la unanimidad la opinión predominante». 2.º «que cuanto más actividad exija el asunto, más se debe reducir la diferencia establecida en la división de las opiniones». 3.º «en las deliberaciones que han de acabarse inmediatamente, debe bastar un solo voto de mayoría». Más, ¿quién determina cuándo debe aplicarse una u otra de estas reglas?

VII. El problema del gobierno y la representación en las democracias.

Así, el mito que proclamó Rousseau, con multiformes espejismos, nos muestra, alternativamente, una utopía y el derecho a la revolución cuando aquélla es desmentida por la realidad.

Rousseau recibe el concepto de soberanía de Bodino, con un inmanentismo más profundo que el de éste. Se aproxima más a Marsilio de Padua en este aspecto. Esta soberanía se la otorga de modo inalienable a la voluntad general del pueblo, concebido no como entidad organizada, según lo entendía el autor del *Defensor Pacis*, sino como suma amorfa de individuos, «libres e iguales».

Sin embargo, el propio ginebrino (109) reconoce que la democracia, «tomando esta palabra en su más estricta significación, no ha existido jamás ni existirá nunca; pues va contra el orden natural de las cosas que el número mayor gobierne y el menor sea gobernado. No puede concebirse que el pueblo se halle incesantemente reunido en asamblea». Este gobierno, para su viabilidad requiere, a su juicio, «un Estado muy pequeño, en que el pueblo se reúna fácilmente y en que cada ciudadano conozca del mismo modo a los demás»; «una gran sencillez de costumbres»; «mucho igualdad en las clases y en las

(108) *Ibid.*, Lib. IV, cap. II, págs. 153 *in fine* y sig.

(109) *Ibid.*, Lib. III, cap. IV, págs. 112 *in fine* y sig.

fortunas, sin lo cual la igualdad no podría subsistir mucho tiempo en los derechos y en la autoridad», y «poco lujo o ninguno, pues el lujo corrompe a la vez al rico y al pobre, al uno por la posesión, al otro por la codicia; vende la patria a la molicie, a la vanidad; resta ciudadanos al Estado, porque se esclavizan los unos a los otros y todos a la opinión» ... «Añadamos que no hay gobierno tan sujeto a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas como el democrático o popular, porque ninguno tiende como éste, tan continua y vigorosamente, a cambiar de forma» ... «Si hubiera un pueblo de Dios se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no es propio de hombres».

Eugenio Vegas Latapie, en su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (110), abunda en que «nunca llegó a implantarse una democracia pura en la que todos los ciudadanos fueran simultáneamente gobernantes y gobernados, puesto que siempre existieron jefes o magistrados». Ahora bien, «la democracia antigua no era más que una forma de gobierno, un modo de designar a los gobernantes, aun cuando de ello se derivasen a la larga ciertas consecuencias de orden sociológico. No suponía, sin embargo, una concepción del hombre distinta de la que fundamentaba los regímenes monárquicos, aristocráticos y oligárquicos, ni entramaba peculiares concepciones religiosas y filosóficas». En cambio, la democracia moderna, «además de atribuir en teoría el ejercicio del poder a todos los ciudadanos», «se basa en una filosofía totalmente nueva —falsos dogmas en frase de Le Play—»; y alude a que se habla de una «religión democrática» (111).

Si la democracia pura no es posible, y, sin embargo, la soberanía popular es un dogma, casi religioso, ¿cómo debe establecerse y funcionar?

(110) Eugenio Vegas Latapie: *Consideraciones sobre la democracia*, Madrid, Afrodisio Aguado 1965, págs. 141 y sig.

(111) Cfr. Charles Maurras: *La démocratie religieuse*, Paris Nouvelle Librairie Nationale 1921; Jean Madiran *O ne se moque pas de Dieu*, Paris, Nouvelles, Ed. Latines 1977, pág. 75, y *Les deux démocraties*, Paris, Nouvelles Ed. Latines 1977, cap. IV, pág. 60; Louis Salleron: «La religion démocratique», en *Itinéraires* 74, junio 1963, págs. 62 y sigs.

De una manera muy somera pueden reducirse a tres los sistemas de democracias modernas que invocan la soberanía popular: la elección o aclamación de un jefe carismático que plebiscitariamente es consagrado y que periódicamente consulta al pueblo; el ejercicio guiado y dirigido por un partido único, que se autoproclama representativo de la verdadera voluntad popular; y la elección de representantes, entre los propuestos por los diversos partidos políticos, que compiten entre sí para ostentar temporalmente la representación popular.

En cualquiera de estos casos, en las democracias siempre gobiernan oligarquías. Es algo que Gonzalo Fernández de la Mora (112), siguiendo especialmente a Roberto Michels, en su obra *Sobre la sociología de los Partidos en la moderna democracia*, y a José Schumpeter, en *Capitalismo, socialismo y democracia*, ha mostrado y subrayado la existencia de la que Michels denominó «ley del hierro de la oligarquía», por considerar que ésta trasciende a una necesidad social absoluta en las democracias, en las cuales, la masa «siente la necesidad de ser guiada, y es incapaz de actuar cuando le falta una iniciativa externa y superior».

El primer sistema es rotundamente rechazado por quienes hoy administran el monopolio del uso de la palabra democracia, y lo otorgan o rechazan en los casos en los que se discute esa calificación a un determinado régimen. Se observa que no se concede credibilidad a *referendum* alguno que no sea convocado, organizado y contabilizado por quienes previamente son reconocidos como gobiernos democráticos. La propaganda, a través de los medios masivos de comunicación, tiene hoy tal fuerza de sugestión, que según quien los convoque, cómo los plantee, cómo organice la propaganda, e incluso según quien maneje las computadoras, el resultado será muy diverso.

El sistema de partido único fue una creación de Lenin, que trasladó al Gobierno de la U. R. R. S. el sistema que había inventado para la Revolución, y Stalin se encargó de institucionalizarlo. En Alemania el nazismo y en Italia el facismo se apoyaron en el par-

(112) Gonzalo Fernández de la Mora: *La partitocracia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, cap. II, págs. 27 y sigs.

tido único; y, a imitación de éstos, en España, bajo el mando de Franco, se institucionaliza F. E. T. y de las J. O. N. S., aunque realmente estuvo sujeta siempre por el gobierno, para lo que bastaba disponer del cambio del Ministro Secretario del Movimiento.

El artículo 126 de la Constitución soviética, en su apartado final, dice —que «los ciudadanos más activos y más conscientes pertenecientes a la clase obrera, a los trabajadores del campo y a los trabajadores intelectuales, se unen libremente en el seno del *Partido comunista* de la Unión soviética, vanguardia de los trabajadores en su lucha para la construcción de la sociedad comunista y núcleo dirigente de todas las organizaciones de trabajadores, tanto de las organizaciones sociales como de las organizaciones del Estado».

Pero, ¿es posible calificar este sistema de democrático? Si partimos de que Rousseau, como ante hemos visto, estima que la voluntad emitida por la mayoría, si prevalece en ella un interés particular, no corresponde a la voluntad general, ya que ésta se identifica siempre con el bien público, y, en cambio, resulta que si una revolución triunfante monopoliza esa voluntad general de todo el pueblo o del proletariado, que numéricamente es mayoritario; entonces sus jefes, empleando el sistema nervioso del Partido único, mantienen por fuerza en el pueblo esa pretendida voluntad general, que, además plebiscitariamente es abrumadoramente respaldada. ¡Claro está que por sus caracteres esas democracias populares en nada se parecen a las del pueblo de Dios, que Rousseau indicó como paradigma de la democracia pura, sino que van acompañadas de aparatos policíacos y represivos, se rodean por un «telón de acero» y practican el totalitarismo estatal más absoluto, hasta ahora conocido, con su archipiélago de GULAG!

VIII. La representación por los partidos políticos.

Queda el tercer sistema, aceptado por las denominadas democracias occidentales. Aunque se han señalado precedentes de ellos en la Atenas democrática y en las banderías y partidismo de los validos en discordia en las Monarquías absolutas, parece más exacto

pensar que los partidos políticos son elemento inseparable de los regímenes liberales; y, por ello, los partidos acompañan a los movimientos revolucionarios que inician la vida política moderna, como ocurre en Inglaterra en el siglo XVII, en Francia a fines del XVIII, en la España de las Cortes de Cádiz y en Alemania de 1848 (113).

Hoy, consolidada la *partitocracia*, «la soberanía popular se ejerce optando entre oligarquías», como ha escrito Gonzalo Fernández de la Mora (114).

Claro es que así, ocurre como ya en su época había advertido Rousseau (115) del pueblo inglés diciendo que «se figura ser libre y se engaña mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del parlamento; en cuanto éstos resultan elegidos, el pueblo es esclavo o no es nada. En los breves momentos de libertad hace tal uso de ésta que bien merece perderla». O, como afirmó Tocqueville (116), a los ciudadanos en los pueblos democráticos, «se les hace alternativamente los juguetes del soberano y sus amos, más que reyes y menos que hombres». O, según dijo Costa (117) de los liberales españoles de su tiempo: «Piensan que el pueblo ya es rey y soberano porque han puesto en sus manos la papeleta electoral: no lo creais, mientras no se reconozca además al individuo y a la familia la libertad civil y al conjunto de individuos y de familias el derecho complementario de esa libertad, el derecho de estatuir en forma de costumbres, aquella soberanía es un sarcasmo, representa el derecho de darse periódicamente un amo que le dicte la ley, que le imponga su voluntad; la papeleta electoral es el harapo de púrpura y el cetro de caña con que se disfrazó a Cristo de rey en el pretorio de Pilatos».

(113) Cfr. Nicolás Pérez Serrano: *Tratado de Derecho político*, Madrid, Civitas, 1976, cap. XXIV, 254, págs. 321 y sig.

(114) Fernández de la Mora: *op. cit.*, pág. 49.

(115) Rousseau: *op. cit.*, Lib. III, cap. XV, págs. 140 *in fine* y sig.

(116) Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique*, Ed. dirigida por P. Mayer, París, Gallimard 1961, vol II, parte IV, lib. III, capítulo VI, pág. 327.

(117) Joaquín Costa: *La libertad civil y el Congreso de Juristas Aragoneses*, cit., cap. VI, pág. 175.

«Los años de gobierno parlamentario —escribía entre 1888 y 1891, Torras y Bages (118)—, sistema artificioso y de gran vanidad, bajo el brillante engaño de unas elecciones ciegas e incoscientes, fundadas en la materialidad del número de votos, han ido formando una verdadera oligarquía que ha conseguido tener la nación en sus manos, o mejor bajo sus pies, que ya no es gobierno representativo ni siquiera parlamentario, pues ninguna correspondencia hay entre los legisladores y el país al que representan» ... «unos cuantos formando sociedad para la explotación del país en su provecho, bajo la denominación de tal o cual partido, han llegado a hacer suyo el gobierno de la nación, y por turno pacífico o violentamente quieren gozar de las ventajas del poder». Para ser candidato y así elegido, añade poco después (119), la mejor cualidad es pertenecer a la cofradía de quienes gobiernan, y sobre todo poseer la habilidad de saber hacer las elecciones, o sea asegurar al gobierno un diputado que se avenga a entrar dócilmente en el *servum pecus* de la mayoría parlamentaria».

Y, hoy, es así con el agravante, observado por Pompidou (120), de que «en el mismo momento en que el individuo se siente libre y se libera de las obligaciones y represiones tradicionales, se construye una máquina técnico-científica monstruosa, que puede reducir a la esclavitud a ese mismo individuo, o destruirlo de la noche a la mañana. Todo depende de los que tengan las palancas del mando que nadie acaricie la ilusión de control. Una vez al volante del coche, nadie puede impedir al conductor que apriete el acelerador y que dirija el vehículo hacia donde quiera».

En 1933, Luis Legaz y Lacambra (121) comparaba las dictaduras y las democracias que entonces se distribuían el oeste de Europa

(118) Josep Torras y Bages, Bisbe de Vic: *La tradició catalana*, I parte, cap. XVIII; cfr. ed. cit., págs. 120 y sig.

(119) *Ibid.*, cap. XX, III, pág. 146.

(120) Georges Pompidou: *El nudo gordiano*, cfr. vers. en castellano, Madrid, Hispanoamericana de Ed. y Distrib., 1975, pág. 159.

(121) Luis Legaz y Lacambra: *El Estado de derecho en la actualidad*, II, en Rev. Gral. de Legislación y Jurisprudencia, 163, 2.ª sem. 1963, pág. 761.

continental: «Hay que romper con la creencia de que dictadura y democracia sean cosas antitéticas: más bien se requieren mutuamente» ... «La democracia tiende a la dictadura, y la dictadura requiere cuanto menos el apoyo de amplias masas populares, si no es ejercida directamente por esa masa» ... Y explicaba de ese modo la tendencia dictatorial de los partidos políticos (122): «tienen un programa *indiscutible*, que va a imponerse, no a discutirse, en el Parlamento, puesto que los diputados son mandatarios de los partidos y no de la *nación*». Cuando ningún partido puede imponerse por sí solo, «el Estado se convierte en un puro compromiso, en una transacción». En cambio, «a medida que los partidos aumentan en poder político y social, apuntan tendencias dictatoriales, hasta el punto de que las democracias tienden a convertirse en dictaduras. Los partidos aman la discusión en proporción inversa a su fuerza numérica». Las coaliciones o mayorías gobernantes «se sienten representantes de una institución para cuya defensa todos los medios son lícitos».

Este último hecho lo ha comentado Marcel de Corte (123): «Bajo un roussonianismo de derecho que traduce los grandes vocablos de libertad, de igualdad, de fraternidad, se disimula en política un maquiavelismo de hecho que utiliza su influencia hipnótica en favor de poderío de los amantes del poder, individuos, grupos y naciones. Rousseau le da a Maquiavelo la buena conciencia y la buena fe de que se mofa el florentino» ... «El angel roussonian se combina con la bestia maquiavélica. Eso produce una excelente mixtura explosiva. Desde hace dos siglos, todas las revoluciones la utilizan sin sentir vergüenza...».

IX. ¿Qué es la representación política?

Creemos que después de los antecedentes precorridos es ya el momento de centrar el significado de la representación política. Para ello, no hemos hallado mejor guía que el libro de ese título del

(122) *Ibid.*, págs. 156 y sigs.

(123) Marcel de Corte: *L'homme contre lui même*, París, Nouvelles Ed. Latines 1962, cap. VI, pág. 197.

profesor Galvão de Sousa (124), en el que analiza cuidadosamente la relación, en este aspecto, entre la sociedad y el poder.

Muy finamente distingue tres subaspectos diversos de la palabra representación política: la representación *por* el poder; la representación *ante* el poder, y la representación *en* el poder.

La representación de la sociedad *por* el poder o la autoridad, que le confiere su unidad, tiene lugar cuando los dirigentes actúan en nombre de la sociedad que gobiernan. Ciertamente hay una representación inherente al poder, que dimana de la propia articulación de la sociedad, sin la cual ésta resultaría acéfala. Este tipo de representación no implica que existan órganos representativos del pueblo junto al gobierno, aunque no los excluya, pero siempre requiere un mínimo consenso sin el cual no es posible gobernar.

La representación de la sociedad *ante* el poder implica la existencia de *instituciones representativas* de aquélla. En ese caso la representación constituye el *ligamen* entre la sociedad y el poder. En este supuesto, el poder representa a la sociedad y ésta se representa ante el poder, elevando hasta éste las necesidades y conveniencias sociales. El poder representa a la sociedad política en cuanto ésta constituye una *unidad*; la sociedad se representa ante el poder en cuanto *multiplicidad*, es decir, en la pluralidad de los grupos que la componen y las diversas aspiraciones de sus miembros, con sus diversos intereses y opiniones: reales en la representación corporativa, predominantemente ideológicas en el régimen de partidos. Cuando el poder es asumido por la asamblea representativa, se confunden la representación *por* el poder y la representación *ante* el poder, lo que implica a su vez la confusión entre representación y poder político.

La representación de la sociedad *en* el poder, conduce al *gobierno representativo*, característico de las sociedades organizadas, cuyos órganos representativos colaboran con el poder en el gobierno. Esa colaboración tiene diversos módulos y se efectúa de diversos modos, que oscilan de lo meramente consultivo hasta la participa-

(124) José Pedro Galvão de Sousa: *Da representacao politica*, Sao Paulo, Ed. Saraiva 1971, cap. II, págs. 17 y sigs.

ción en el poder. Un modelo de ese tipo lo hemos observado, antes, en el régimen pactista de la Cataluña clásica.

Como muy juiciosamente observa el mismo Galvão de Sousa (125): «Cuanto más amplia sea *la representación de la sociedad ante el poder*, tanto más perfecta podrá ser. Pero, *la representación de la sociedad en el poder*, para compartir la dirección de la cosa pública, tiene que ser restrictiva, y cuanto más rigurosa sea la selección, tanto más perfecto será el gobierno».

El gobierno representativo se esfuma cuando la representación se apoya abstractamente en el pueblo soberano, confundiéndose la representación y el ejercicio del poder en el órgano representativo. Así, ocurre, a partir de la Revolución francesa, casi sin excepción en los regímenes denominados democráticos.

La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 proclamó: «*El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer cualquier autoridad que no emane de ella expresamente*».

Galvão de Sousa (126) explica cómo por los hombres de la revolución se entendía la nación soberana. «No en cuanto comunidad histórica, formada por familias u otros grupos con hábitos sociales, creencias y aspiraciones transmitidas de generación en generación. No reflejada y palpitante en el pueblo real, heredero de un linaje de tradiciones. No en su afirmación concreta de unidad cultural y política, marcada por peculiaridades características de su manera de ser, de un estilo inconfundible con el de otras comunidades del mismo género». Lo que efectivamente expresaba la declaración de 1789 era: «la nación en abstracto, unidad política ideal»; «el ciudadano abstraído de sus intereses reales y aureolado con intención virtuosa (¿el hombre naturalmente bueno de Rousseau?...) para el interés común»; y «una representación abstracta, que concretamente no representa nada, y en que la amplitud del mandato o delegación recibida por cada diputado desvanece la relación entre su propia voluntad y la voluntad del cuerpo electoral, a su vez transfigurada en

(125) *Ibid.*, cap. II, 5, pág. 30.

(126) *Ibid.*, 9, págs. 42 y sigs.

la igualmente abstracta *volonté générale*). El diputado «no representa a los electores, como ocurría en tiempos del *mandato imperativo*, sino a la propia nación, y la voluntad nacional se corporifica en la voluntad de sus representantes».

X. La representación política como suplantación de los representados.

A su vez, la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, dice en su artículo 21, párrafos 1 y 3:

«1. *Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos*».

«3. *La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto y otro procedimiento equivalente que garantice la libertad de voto*».

Los dos transcritos párrafos de esa Declaración resultan contradictorios, porque la verdadera participación política, como hemos visto, es imposible al verdadero pueblo cuando aliena totalmente sus facultades a un parlamento elegido por sufragio universal y cuyos miembros no quedan ligados bajo mandato imperativo con los sectores naturales del pueblo dotados de vitalidad propia. En esos casos, esta mínima participación por el sufragio se agota con la emisión del voto.

La verdadera participación, como hemos escrito en otro lugar (127), es una interacción entre lo múltiple y lo uno. Una interacción que confiere a la multiplicidad un cierto sentido de unidad funcional superior.

Produce, pues, una armonía de lo múltiple con lo uno, de modo

(127) «La participación como interacción de lo múltiple con lo uno», en *Algo sobre temas de hoy*, Madrid, Speiro 1972, VI, 5, págs. 217 y sigs.

tal que, sin romper la unidad de éste, tampoco destruye aquella multiplicidad. Esa es una condición esencial de la verdadera participación.

No hay participación cuando, en lugar de interacción, hay dialéctica entre los elementos múltiples o entre éstos y la unidad integradora.

Tampoco la hay, si lo múltiple desaparece absorbido en la unidad superior, pues, por definición, la participación requiere una multiplicidad armonizada hacia un fin común.

Por eso, la multiplicidad se diluye en una nueva unidad colectiva cuando se pretende que el conjunto de elementos múltiples gobiernen la totalidad de un modo general, y, entonces, paradójicamente, la participación real desaparece sustituida por una pseudo-participación que se limita a discutir en una asamblea y, al final, a emitir un voto para afirmar una pretendida «voluntad colectiva», o simplemente para designar uno o varios representantes comunes, ya sea con mandato imperativo o bien sin él.

Nos explicaremos: lo múltiple sólo es tal mientras cada elemento mantiene su individualidad propia dotada de ámbito propio, con competencia determinada. Si éstas se esfuman, aquélla queda adsorbida en lo colectivo.

La verdadera participación, como armonía de lo múltiple con lo uno, requiere diversidad de competencias en la unidad superior y de cada elemento de la pluralidad. Competencia que de modo natural es determinada dinámicamente por el llamado *principio de subsidiariedad*, que va fijando la competencia que corresponda a cada cuerpo-social más amplio para suplir o complementar lo que sus elementos integrantes no puedan realizar.

El mayor error consiste, confundiendo los términos, en querer que participen *todos en todo*, en lugar de participar actuando *cada cual en su propia esfera de competencia*.

Con la formación de órganos colectivos, de los que se afirman que representan a todos porque lo integran representantes de su pluralidad, tampoco se desarrolla una verdadera pluralidad; y, por tanto, ésta no participa realmente en ella, que, por el contrario, le resta parte del ámbito de propia competencia. La razón estriba en que con ese órgano se forma otra unidad colectiva, que viene a

concurrir con los representantes de la unidad total, o sea, si se trata de un país, con los órganos de gobierno de éste. Resultan, por tanto, dos unidades de diversa composición: una tal vez personalmente única (pensemos, v. gr., en un jefe de Estado, o en el Papa) y otra colectiva o colegial (v. gr., un Parlamento a una Asamblea episcopal) que, si bien trata de subsumir en su unidad colegial la pluralidad no hace sino sustituirla, pues ésta no se halla en ella sino fuera de ella. La suplanta en la misma medida en que le absorbe sus funciones. Estos representantes no forman verdaderamente una pluralidad sino cuando están situados todos y cada uno en la propia esfera y en sus respectiva competencia (cada Municipio con su Ayuntamiento, cada Diócesis con su Obispo, en el gobierno peculiar de una u otra).

Es, aún, más plena esa absorción de la pluralidad por la unidad colectiva cuando el mandato, conferido en cada cuerpo, se estima que no es imperativo, por considerar que, con la elección del representante o procurador respectivo, cada cuerpo se circunscribe a designar un componente más de la unidad colectiva, y que éste en ella ya no es portavoz del interés particular del elector para lograr la coordinación recíproca del de todos dentro del auténtico interés general, sino sólo del interés colectivo de la unidad superior. De ese modo, se crea otra representación de la unidad superior, diversa de la Jefatura o Gobierno. Y, aunque cada una de ellas contemple posiblemente la unidad desde puntos de vista contrapuestos, lo cierto es que la pluralidad se esfuma en la unidad colegial tanto más cuan- más subsumida resulte aquélla en tal órgano colectivo y cuanto mayor competencia absorba y se atribuya a este último, en detrimento de las decisiones y actividades peculiares de los cuerpos o de las unidades integradas de la pluralidad. Absorción que es plena si se parte de la *aliénation totale*.

XI. Confusión de gobierno y representación.

Los mismos defectos de la Declaración del 1789, se mantienen en la de la ONU de 1948. Siguen confundiéndose el gobier-

no y la representación, como ocurre en las democracias modernas desde fines del siglo XVIII. También explica Galvão de Sousa (128) el camino de esa confusión.

— En el régimen histórico representativo del Bajo medievo —del que hemos mostrado el ejemplo catalán— *autoridad y representación se distinguen perfectamente*; y —añadámoslo— pactan entre sí, sin alienación alguna de las libertades correspondientes a las familias, municipios y demás comunidades.

— En las monarquías absolutas, en las que comienza la centralización del Estado moderno, y se mutilan o esterilizan las instituciones representativas: *la autoridad suprime la representación*.

— Con el triunfo en Francia del absolutismo democrático, se trató de que *la representación absorbiera la autoridad*; aparte de que *esa representación dejaba de serlo del pueblo en concreto, en su multiplicidad, alienada a la voluntad —más o menos manipulada— de la mayoría*.

— Finalmente, en la fase de crisis de la democracia, con el fortalecimiento del ejecutivo y el caos parlamentario, vuelve a intentar aquél que la autoridad repela la representación; o, tal vez, más aún, trata de que *una manipulada representación facilite la mayoría parlamentaria al partido que detenta las palancas de mando del mismo ejecutivo*.

Por el contrario, las enseñanzas pontificias han mantenido la distinción, entre el poder del Estado y el pueblo con su vida y representación propia.

Así, Pío XII, en su discurso sobre la democracia (129), dijo:

«Pueblo y multitud amorfa, o, como suele decirse, *masa*, son dos conceptos diferentes. El pueblo vive y se mueve de su vida propia; la masa es de por sí inerte y sólo puede ser movida desde fuera. El pueblo vive de la plenitud de la vida de los hombres que lo componen, cada uno de los cuales —en su propio puesto y según su manera propia— es una persona consciente de su propia responsabilidad y sus propias convicciones. La masa, por el contrario, es

(128) José Pedro Galvão de Sousa: op. últ. cit., cap. IV, 3, pág. 82.

(129) Pío XII: Radiomensaje de Navidad de 1944, núm. 16.

pera el impulso exterior, fácil juguete en manos de cualquiera que explote sus instintos o sus impresiones, presta a seguir hoy esta bandera, mañana otra distinta. De la exuberancia de la vida propia de un verdadero pueblo se difunde la vida, abundante y rica, por el Estado y por todos los organismos de éste, infundiéndoles, con un vigor renovado sin cesar, la conciencia de su propia responsabilidad, el sentido verdadero del bien común. El Estado, por el contrario, puede servirse también de la fuerza elemental de la masa, manejada y aprovechada con habilidad; en las manos ambiciosas de uno solo o de muchos reagrupados artificialmente por tendencias egoístas, el Estado mismo puede, con el apoyo de la masa, reducida a simple máquina, imponer su capricho a la parte mejor del verdadero pueblo; el interés común queda así gravemente lesionado por largo tiempo, y la herida es con frecuencia muy difícil de curar».

Y, más adelante (130), añade: «... Todo cuerpo legislativo —como lo atestiguan indubitables experiencias— tiene que reunir en su seno una selección de hombres, espiritualmente eminentes y de firme carácter, que se consideren como representantes de todo el pueblo y no como mandatarios de una muchedumbre, a cuyos particulares intereses se sacrifican, desgraciadamente con frecuencia, las verdaderas necesidades y las verdaderas exigencias del bien común. Una selección de hombres que no quede limitada a alguna profesión o condición determinadas, sino que sea la imagen de la múltiple vida de todo el pueblo».

Paulo VI (131), a su vez, expresó que la democracia: «Supone un equilibrio que puede ser vario, entre la representación nacional y la iniciativa de los gobernantes; implica cuerpos intermedios libremente formados, reconocidos y protegidos por la ley, normalmente consultados en las cuestiones de su competencia».

Y Juan Pablo II (132), escuetamente, ha dicho, «... el Estado

(130) *Ibid.*, núm. 26.

(131) Paulo VI: *Carta del Cardenal Secretario de Estado en nombre del Papa a la Semana Social Francesa de Caen.*

(132) Juan Pablo II: *Alocución a la Conferencia Episcopal Polaca* con motivo de su 169 Asamblea plenaria, el martes 5 de junio de 1979, en el Santuario de Jasna Gora.

comprende su misión sobre la sociedad, según el principio de subsidiariedad (*principium subsidiaritatis*), que quiere expresar la *plena soberanía de la nación*. Expresión muy diversa o, más propiamente, contrapuesta a la de la Declaración de 1789.

Ciertamente, como concluye el profesor Galvão de Sousa (133), es preciso «que el gobierno sea capaz de gobernar», y «que los ciudadanos sean representados para que no sean oprimidos». Representados en todas sus esferas y sectores, geográficos, sociales, étnicos, culturales, económicos... Si la representación del pueblo en su plenitud o el gobierno absorben o destruyen uno las funciones del otro, queda desajustada la vida política y social, del Estado y del propio pueblo que lo sufre. El pueblo no participa en la vida pública ni en uno ni en otro caso. En el segundo, el gobierno sigue la máxima de Federico de Prusia: «Todo *para* el pueblo, pero *sin* el pueblo». En el primero, los representantes elegidos por la mayoría —en unas elecciones donde «el espíritu público es reemplazado por el ruido de la publicidad» (134)— a quien representan realmente es al partido del que forman parte y a cuya disciplina están sujetos. El pueblo corre el riesgo de ser —y sólo nominalmente— representado precisamente por sus manipuladores; en tanto que sus élites —siempre presentes en un sistema auténticamente representativo— se apartan o son apartadas de la política (135).

(133) J. P. Galvão de Sousa: op. últ. cit., cap. IV, 6, págs. 88 y sig.

(134) Thomas Molnar: *Le modèle défiguré L'Amérique de Tocqueville à Cartes*, París, Presses Universitaires de France, 1978, cap. III, pág. 133.

(135) *Ibid.*, págs. 97 y sigs.