

Individuo y democracia

El concepto de democracia nos remite inmediatamente a una forma específica de gobierno dentro de una sociedad; por oposición a otras formas, la democrática implica que la entidad u órgano que ejerce el poder es la colectividad misma; ésta es soberana, vale decir, constituye ella misma la instancia última que determina la índole de su organización y las decisiones que es oportuno tomar en cada momento. A este respecto importa analizar los distintos modelos de relaciones que pueden existir entre colectividad y poder para así definir y precisar las características propias del modelo democrático.

La sociedad no es un ente substantivo o hipostasiado; es un conjunto organizado de individuos humanos; cualquiera sea la idea que se tenga del todo social, tal idea incluye directa o indirectamente una interpretación de la persona u hombre particular que forma parte del ente colectivo; si se trata de definir el poder social desde la naturaleza de la colectividad, a ésta hoy que definirla desde el individuo que la compone, lo que inevitablemente establece una vinculación entre el concepto de individuo y el concepto de poder.

De estos dos puntos —relaciones entre pueblo y gobierno por un lado, relaciones entre individuo y sociedad por otro— vamos a ocuparnos en el presente trabajo, en orden a obtener una aproximación al concepto de democracia.

I

COLECTIVIDAD Y PODER

La autoridad que vige en un organismo comunitario puede ser ejercida por el mismo organismo en cuanto es una colectividad o puede proceder de un elemento exterior al mismo; el grado de identificación de poder y colectividad o el grado de separación puede alcanzar distintos niveles, pero siempre se aproximará más a uno u otro de los extremos, al que, por tanto, a efectos metodológicos al menos, se le puede reducir.

1. *Separación de colectividad y poder*

Tiene lugar cada vez que de hecho o en virtud de un principio admitido la autoridad ejercida dentro de un pueblo no se deja reducir a la voluntad de éste.

La máxima expresión de este dualismo la encontramos en el dominio que se adquiere y ejerce sobre una sociedad por el puro título de conquista; aparte de la existencia histórica de este hecho, podemos considerar la doctrina de Maquiavelo como un intento ideológico de justificarlo: el poder es un objetivo en sí, cuyo logro, mantenimiento y expansión constituyen las líneas maestras de la actividad política¹; a mayor poder real del príncipe, mayor es el orden interior del pueblo gobernado y mayor también su seguridad frente a posibles ataques del exterior; vale decir, un pueblo carente de toda soberanía, hasta de la posibilidad de resistir al gobierno, tiene mejores oportunidades de vivir concertadamente y de evitar los terribles males que derivan de las revueltas o de las conquistas; es un contexto hobbesiano el que Maquiavelo tiene a la vista cuando aboga por este tipo de relación entre comunidad y poder.

En forma más mitigada encontramos este paralelismo en aquellas sociedades en las que el poder es legitimado teocráticamente².

1. Una breve exposición del pensamiento político de Maquiavelo puede verse en ESTEBANEZ, Emilio G., *El bien común y la moral política*. Herder, Barcelona 1970, pp. 99-120.

2. Cfr. GABLENTZ, Otto Heinrich von der, *Introducción a la ciencia política*. Herder, Barcelona 1974, pp. 75-92.

La colectividad es un ente aparte del órgano gubernativo: éste es ocupado a través de diversos caminos: conquista, herencia, asignación, revuelta, etc., los cuales pueden ser considerados como expresión de la voluntad de Dios, de suerte que quien de hecho se hace con el poder es sin más reconocido como legítimo gobernante; si el camino seguido no es tenido por apropiado, se combate y trata de rechazar al usurpador, pero esto es asunto más bien de los diversos aspirantes al poder que de la colectividad misma.

La forma de desvinculación entre autoridad y pueblo que aquí más nos importa y a la que vamos a dedicar principalmente nuestra atención es aquélla que es legitimada ideológicamente, esto es, la que se pretende basar en principios teóricos juzgados como ciertos. No media propósito malévolo alguno, por el contrario es el debeligerancia o soberanía en la administración de sus propios asuntos. No media propósito malevoso alguno, por el contrario es el deseo de garantizar el mayor bien posible para el conjunto y para cada uno el objetivo que persiguen estas teorías; la felicidad o el mayor bien posible lo hacen estribar radicalmente en factores distintos, lo que motiva la diversidad de concepciones, pero ninguna de ellas pretende otra cosa que prestar la clave de la dicha y de la prosperidad para el pueblo así gobernado. Los sistemas más representativos a este particular son el de Platón, el de Santo Tomás, el de Hobbes, y, actualmente, las dictaduras comunistas.

PLATÓN, como es sabido, suspira por una sociedad estructurada *racionalmente*, y en la que la *razón* sea el verdadero órgano autoritativo³. El elemento en que se funda la racionalidad social y política es el Bien o felicidad; no cabe duda, en efecto, de que todos los hombres están poseídos por el ansia de ser felices y que toda su actividad está motivada por ese anhelo; cuando obran mal, cuando se alejan de este fin, es claro que no lo hacen a propósito, sino por ignorancia⁴; si todos supieran en qué estriba la felicidad y cómo se consigue todos obrarían armoniosamente; pero muchos individuos, la mayoría, no conocen el Bien y no pueden comportarse adecuadamente, por más que el logro del mismo nunca deja de ser el motivo de sus actos; nada más razonable, por tanto, que aqué-

3. *Leyes*, 689 e ss.; *Político*, 293 a; 293 cd; 296 de; 297 a 7-297 bl.

4. *Gorgias*, 509 e ss.; *Menón*, 77 de; *República*, 443 e ss.; *Leyes*, 731 cd; 734 b; 861 b-d.

llos pocos que se han alzado hasta el conocimiento de la idea de Bien, hasta la sabiduría suprema, tomen a su cargo el cometido de organizar la sociedad y de conducir a los hombres al logro de la bienaventuranza; y nada más lógico y conveniente que el resto —la sociedad toda— se deje gobernar por estos sabios o filósofos, encarnación de la razón práctica humana; la cual, a su vez, es la objetivación de los auténticos intereses de cada individuo⁵.

El deseo de felicidad es el factor que homologa a todos los miembros de la sociedad y lo que permite organizarlos como un todo unitario; la ignorancia de la mayoría es el factor que justifica el que la autoridad no pueda cederse a ese conjunto sino sólo a la élite de los sabios; colectividad y poder se disocian así muy razonablemente.

SANTO TOMAS manobra dentro del mismo esquema, si bien otorga una función y valor distintos a algunos de sus elementos, dado el contexto cristiano de su pensamiento. En una unidad de orden como es la social, la presidencia de *uno* que goce de la potestad directiva es más provechoso que la existencia de varios o de muchos con esa potestad; por otra parte, lo imperfecto es por lo perfecto, y es el interés de todos y hasta del mismo ignorante que sean los mejores y los más peritos los que gobiernen; además, el bien común es el objetivo de la actividad social, y las pasiones harían que muchos abandonaran ese fin en favor de sus propios egoísmos; es difícil que una masa ignorante y sujeta a encontrados intereses pueda gobernarse acertadamente a sí misma; es más razonable y más conveniente, incluso para el particular, que el poder resida en una persona que tenga una visión más certera del bien de la comunidad y que esté más extensa de intereses partidistas⁶.

El bien común, que es el bien objetivo y verdadero de cada individuo, es el elemento que unifica a los particulares entre sí y permite considerarlos como un conjunto homologado; la ignorancia y las pasiones de que son presa o a que están expuestos desaconseja el invertir a esa comunidad del poder de dirigirse; esto es una función que deben ejercer otros para bien de todos y cada uno.

5. *República*, 492 a-c; 496 c; 451 a-457 b; 460 c; 499 a.

6. Sobre el pensamiento político-social de Santo Tomás, cfr. RAMÍREZ, Santiago M., *Doctrina política de Santo Tomás*. Instituto Social León XIII, Madrid 1951; ESTÉBANEZ, Emilio G., o. c., pp. 69-98.

HOBBS expresa, dentro de las tendencias que tratan de justificar ideológicamente el cisma entre autoridad y pueblo, o que lo incluyen en sus presupuestos, la intención explícita de disociar ambos factores. El hombre es por naturaleza antisocial⁷, un ser cargado de instintos agresivos y demoledores frente a sus congéneres⁸; la vida social sólo es posible si todos y cada uno de los futuros miembros de la sociedad renuncian por igual a sus derechos naturales, si renuncian absolutamente al ejercicio de cualquier poder o autonomía en todos los dominios⁹; para que esta renuncia sea efectiva y la convivencia posible es preciso que un órgano ajeno a la colectividad misma posea el poder de organizar y dirigir al grupo con total soberanía, sin ninguna limitación que provenga del grupo gobernado como tal. Por el pacto de sociedad los individuos se despojan de sus derechos, sobre todo del derecho primordial a defender su propia vida y sus bienes por cualquier medio; ello es ventajoso, ya que en el estado de naturaleza, de lucha de todos contra todos, la vida de cada uno estaría en constante peligro, y los hombres llevarían una existencia solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve¹⁰; este interés primigenio, vinculado al principio de conservación, constituiría a la pluralidad en un todo homologado sobre el que el Leviatán o Estado ejercería un control omnímodo¹¹.

También nos encontramos aquí con una coincidencia de los intereses particulares que funda y propicia la constitución de una totalidad; a ésta se la priva de la aptitud o competencia para gobernarse a causa de la agresividad congénita y antisocial del hombre.

En las dictaduras (del proletariado) comunistas, a las que tomamos como exponentes típicos de cualquier otro sistema político-social de carácter totalitario, asistimos a una reproducción, con las variantes de rigor, de la teoría platoniana. Existe un conocimiento científico y objetivo de la realidad social y de sus leyes evolutivas; los únicos sensatos es organizar la sociedad de acuerdo con esos principios averiguados y adverbados con el más riguroso método de investigación; quienes están al tanto de tal profunda sabiduría son

7. Cfr. *De cive*, c. 1, a. 2; c. 8, a. 1 ss.; *Lev.* XX.

8. Cfr. *Elem. of Law*, c. 14, a. 6; *De cive*, c. 1, a. 1 u; *Lev.* XIII.

9. Puede consultarse a este propósito a POLIN, Raymond, «La force et son emploi dans la politique de Hobbes», en *Revue Intern. de Phil.* 14 (1950) 386 ss.

10. Cfr. *Lev.*, VI.

11. Cfr. *De cive*, c. 7, a. 14.

los del partido, la élite gobernante, y a ellos corresponde, por tanto, lógicamente, ejercer la autoridad; de suyo, no practican ningún dominio en el sentido tradicional dado a este término, ya que no imponen su propia voluntad y criterio a la masa, sino que leen y explicitan las órdenes que dimanar del curso seguido por el nivel productivo de la sociedad, nivel que es el más fundamental y definitorio de la dimensión humana; es la necesidad y determinismo de los procesos sociales y naturales los que dictan el camino a seguir; indicando a la masa ese camino sólo se la informa de los pasos que ella misma desea *objetivamente* dar; la autoridad que ejerce el partido expresa a nivel consciente la autoridad contenida a nivel inconsciente en los procesos naturales e históricos. La separación de colectividad y poder es muy sutil y se la trata de negar adrede.

La actividad productiva y sus leyes son el vínculo que une a los hombres y los transforma en un todo homologado; cuando este substrato económico alcance su complejidad genuina, él sólo bastará para gobernar a la sociedad; un órgano de gobierno especial, el estado, ya no será ni conveniente ni necesario; hasta entonces un poder dogmático en el orden de las ideas y dictatorial en el de la praxis es inevitable. Para bien de todos.

2. Reducción del poder a la colectividad

Los miembros de una sociedad se relacionan entre sí atendiendo a unas pautas o normas que regulan más o menos estrictamente el comportamiento social; tales normas caucionan la cohesión del grupo a la vez que crean una armonía operativa; el conjunto de normas sociales constituyen por sí solas una autoridad. Ahora bien, tales normas brotan espontáneamente o, si se quiere, necesariamente de la índole estructural misma de la sociedad; es decir, el sujeto u órgano del poder es el grupo en cuanto organizado de esta o aquella manera concreta.

De hecho, en comunidades primitivas esas reglas y su poder coactivo surgen por sí solas una vez que las relaciones sociales han cuajado en un determinado modelo; no existe una entidad específica y diferenciada que las promulgue; es la razón común o el mismo mecanismo de las instituciones lo que exterioriza la voluntad comunitaria y fuerza a tomar decisiones; aunque sea una per-

sona o un grupo reducido quienes manifiestan en cada ocasión lo que es preciso hacer, lo hacen recogiendo la voluntad general o, más propiamente, formulando en términos explícitos las órdenes que de un modo implícito se encuentran objetivadas en las estructuras comunitarias y su funcionamiento. Colectividad y poder se identifican. Los que personalizan de alguna manera el factor autoritativo suelen constituir un exponente elevado de aquel elemento principal sobre el que gira la organización y actividad sociales: en una sociedad tradicional los ancianos, en una guerrera o cazadora el guerrero más fuerte o el cazador más hábil respectivamente, en una sociedad preocupada por dominar los poderes de la naturaleza el que mejor la conoce o puede dominarla (shaman, curaca, brujo, etc.).

Kelsen señala en un estudio que el poder judicial es anterior al poder legislativo, esto es, que la erección de tribunales para dirimir contiendas supone siempre un cuerpo de leyes, encarnadas en los usos y costumbres de una sociedad, el cual no ha sido promulgado por un órgano legislativo especial sino por la colectividad en su conjunto; este hecho es tan universal que bien se le puede considerar como una ley sociológica; la emergencia de un tribunal con capacidad legislativa y ejecutiva es un fenómeno posterior¹².

Entre las teorías sociales que abogan por una identificación de colectividad y poder, la de Rousseau y la de Marx son de las más relevantes; de ellas vamos a hacer una breve mención.

ROUSSEAU acude, como Hobbes, al artificio del pacto social para ofrecer un criterio de cómo debe concebirse y organizarse la sociedad. Este criterio está buscado y confeccionado en vistas a fundamentar una igualdad política de todos los miembros asociados, igualdad que es también la garantía de su libertad.

Por virtud del contrato todos los futuros componentes del organismo comunitario renuncian a sus intereses, a sus pasiones, a sus egoísmos; del conjunto de los hombres así despojados y asociados en un cuerpo político nace una entidad en cierta manera substantiva, en cualquier caso diferente de la mera suma de los individuos que la integran; esta nueva realidad posee un interés y objetivos propios, una voluntad peculiar, que ni es la voluntad de este o aquel individuo ni tampoco la suma de las voluntades de todos o de la

12. Cfr. KELSEN, Hans: *Law and Peace* (1942), pp. 145-148.

mayoría de ellos: es lo que él llama la voluntad general. Esta voluntad representa la querencia o inclinación hacia aquello que en cada momento es objetivamente conveniente al cuerpo político, a la totalidad social; es una voluntad separada de los individuos en cuanto tales aunque no de esos individuos en cuanto miembros homologados del todo político; según esta última consideración el bien del conjunto y el bien del particular coinciden, igual que lo hacen el bien del todo y de la parte. La colectividad así entendida es el verdadero sujeto del poder, puesto que el criterio para dictar cualquier ley sería esa voluntad general¹³.

MARX, que desprecia decididamente toda teoría que se apoya en el supuesto de que el hombre no es por naturaleza social, parte de la afirmación categórica de que el vínculo asociativo entre los hombres es necesario y constitutivo de su esencia; el nivel a que esta socialidad se manifiesta primordialmente es en el de la producción; si las condiciones en que se efectúa la actividad productiva son las adecuadas, las relaciones de producción por ellas determinadas responderán a la genuina naturaleza del hombre a su nivel más fundamental; esto es suficiente garantía de que el resto de los niveles relacionales entre los hombres se revestirán de su índole propia y humana; para ello no se requieren normas ad hoc, ni morales, ni jurídicas ni políticas, sino que la misma infraestructura impone de una manera necesaria, a la vez que natural, el modo de relacionarse los hombres entre sí como también el tipo de decisiones que es imperativo tomar. El poder, pues, se identifica con la colectividad, y justamente con el factor —el económico— por el que radicalmente se constituye dicha colectividad. El estado o poder político no solamente no es necesario, sino que su presencia arguye que el estrato básico de la naturaleza social del hombre está deformado, por lo que es necesario recurrir a normas extrínsecas y coercitivas para combatir los resultados nefastos de esa deformación.

13. Cfr. *El contrato social*, I, 6.

II

INDIVIDUO Y SOCIEDAD

Othmar Spann resume y describe de la siguiente manera los dos modelos a que pueden reducirse las concepciones tradicionales acerca de la relación en que se hallan hombre y sociedad: uno es el *individualismo*, según el cual “el individuo es antes que la sociedad; el ciudadano, antes que el Estado; el creyente, antes que la Iglesia; el individuo económico, antes que la economía nacional; la parte, antes que el todo”. El otro es el *universalismo*, según el cual la sociedad es el protofenómeno social, algo substantivo en sí, una totalidad que da vida y sustenta a las partes que la integran, o sea, los individuos humanos; éstos carecen de relieve propio, son simplemente miembros del todo¹⁴. Esta simplificación es engañosa, no obstante, ya que ningún modelo de los llamados “universales” pretende ahogar o diluir al individuo, por el contrario se presenta como la solución certera para salvaguardar los verdaderos intereses del individuo y su verdadera entidad; a su turno, los modelos “individualistas”, al conceder el protagonismo social al individuo y no al conjunto creen prestar la mejor receta para garantizar unas relaciones sociales adecuadas. Cualquiera de estos modelos puede, de suyo, identificarse con su contrario. A nuestro juicio, todo modelo de sociedad es universal, ya que si no existe un factor común en todos los miembros que forman el grupo, la misma idea de grupo o comunidad perecería; ese factor establece un vínculo entre todos ellos y los constituye en una unidad de cierto tipo; precisamente la diversidad de opiniones acerca de ese factor (deseo de felicidad, paz y orden, supervivencia, producción económica, etc.) se refleja en la diversidad de teorías sociales, pero ninguna de ellas niega la existencia de ese nexo que hace que el conglomerado de individuos pueda contemplarse como un todo homogéneo al nivel en que opera ese vínculo. Las diferencias entre unos y otros sistemas sociales estribaría más bien en la cuantía, digámoslo así, de individualidad que creen comprometida en la agnación o enlace con el grupo, o la

14. Cfr. SPANN, Othmar, *Filosofía de la sociedad*. Revista de Occidente, Madrid 1933, pp. 16 y 18.

que proponen como ideal o exigible. Es decir, es el *grado* de vinculación social con que conciben al individuo lo que establece las diferencias; de ahí la dificultad de trazar líneas nítidas entre unas y otras teorías o, si se quiere, la facilidad de reducirlas todas a un común denominador en una disquisición especulativa. No hay régimen, por ejemplo, que no se considere a sí mismo como una “verdadera” democracia y que no consiga demostrarlo en un orden ideológico.

El criterio para tipificar las actitudes teóricas sobre las relaciones del individuo y la sociedad puede ser muy bien el papel pasivo o activo que se concede al particular frente a lo colectivo. Todas las teorías coinciden en pretender el bien para el individuo cuando abogan por su inserción total en la colectividad; pero no todas le hacen responsable intencionado y consciente de su propio dicha.

1. *El individuo como objeto de la acción social*

Todas las teorías que hemos enumerado precedentemente parten del hecho de que en todos los individuos humanos existe un deseo, un interés coincidente: el deseo de felicidad, de paz y de orden, de sobrevivir, de igualdad y libertad, de satisfacer sus necesidades básicas por el trabajo asociado; este hecho les permite contemplar el conjunto de los individuos como una totalidad definida por ese interés o hecho común; a partir de aquí el hombre singular desaparece de la escena y ocupa su puesto el colectivo; en función de éste se determina la configuración social conveniente, el tipo de autoridad y el trato que ha de darse a las “partes” del todo, vale decir a los individuos.

PLATON toma como pretexto el anhelo común a todos los individuos de ser felices para racionalizar el ente social y su funcionamiento de acuerdo con la idea que él personalmente se forja de la felicidad; para ello es requisito indispensable anular las representaciones que el sujeto humano concreto se hace de su propio bien y, desde luego, la posible conducta que de ahí se seguiría¹⁵. Al individuo hay que despojarle previamente de todos sus intereses particulares; lo colectivo, por tanto, no se constituye por una concer-

15. *República*, 423 d; 421 d; *Leyes*, 741 c ss.; 720 e ss.

tación de las individualidades a partir de su deseo común de ser felices, sino por la supresión de la individualidad; no se parte de un hecho, sino que se crea el hecho ficticiamente o por la fuerza. La razón social es un ente separado y autónomo, encarnado en el filósofo, que no refleja la pluralidad de razones individuales antes trata de suprimirlas positivamente. La razón social platoniana es una razón separada, independiente de la razón de cada individuo; las discrepancias entre una y otra se atribuyen sencillamente a la ignorancia del particular, en manera alguna a un fallo de la razón universal; ahora bien, el sostén de esta última es siempre en definitiva el individuo, sea filósofo, sabio o lo que se quiera, y por tanto, no puede tener otro aval que su propia presunción o dogmatismo frente a la razón discrepante de los otros individuos.

HOBBS radicaliza el proceso de supresión de la razón individual en aras de la razón social; el individuo es constitutivamente inepto para la convivencia; la vida comunitaria es sólo posible si el particular se despoja de todos sus derechos y otorga a una entidad exterior al grupo social un poder absoluto y omnímodo; para Hobbes la renuncia del individuo a todos sus derechos es más importante y decisivo que la existencia de una autoridad ilimitada que gobierne a la sociedad; no obstante, tampoco él puede sortear el hecho de que tal razón social revestida de un poder supremo esté en manos de un individuo o grupo de individuos; un poder separado, subsistente por así decirlo, no contaminado de individualidad, es una pura ficción.

ROUSSEAU propugna igualmente el despojamiento de los intereses, pasiones y egoísmos individuales, para de esta manera dar lugar a una entidad sui generis, el cuerpo político, con voluntad propia, la cual expresaría el interés objetivo del grupo; tal voluntad no se identifica con la voluntad coincidente y sumada de cada miembro de la sociedad; es una voluntad separada, como lo era la razón platoniana respecto de la razón individual; también aquí la diferencia entre el querer general y el querer particular se atribuye a error o malicia de este último; ahora bien, siempre será el individuo quien encarne esa voluntad general y quien denuncie al hombre concreto que no esté de acuerdo con ella.

MARX coloca el factor socializante en el trabajo productivo; éste es, por su propia naturaleza, social, esto es, vincula a unos indi-

viduos con otros creando al grupo o comunidad. Las condiciones del trabajo —fuerzas y relaciones de producción— determinan todas las estructuras relacionales de la sociedad; si tales condiciones son las apropiadas, ellas por sí solas y de una manera necesaria producen las formas de relación social a cualquier nivel; no se requiere ninguna entidad exterior ni para mantener la cohesión armoniosa del grupo ni para promulgar leyes ni para tomar decisiones; el determinismo económico impone inmediatamente el curso a seguir en cada momento. El sujeto, pues, de los predicados humanos no es el individuo sino la sociedad, la humanidad entera; ello es así naturalmente, porque la esencia humana se expresa en el trabajo y éste es, por su propia índole, una realidad social y socializante. Aquí se universaliza y separa no ya un atributo del ser humano —la razón o la voluntad— sino al ser humano mismo, a la humanidad; el individuo es un órgano o miembro de ella, una aportación al ser genérico del hombre. La tesis de Marx se hace sospechosa por el hecho de que a lo largo de la historia de la humanidad ese determinismo y necesidad naturales aún no han operado; si en el futuro se realiza esa socialización al nivel de la productividad —lo que parece advenirse— ello sólo puede trañar una mayor cohesión del grupo social pero nunca la constitución de un nuevo ente —la humanidad— en el que se diluyeran los individuos; una humanidad substantiva, fuera de los individuos, es una pura idea o ficción.

2. *El individuo como sujeto de la acción social*

La afirmación de la individualidad como manera de ser incommunicable, como una realización completa de la esencia humana, no implica ni mucho menos la negación de la dimensión social del hombre como parte necesariamente constituyente de su existencia y ser individuales; el hombre es por naturaleza social: esto es innegable, mas no significa que toda la entidad humana esté cubierta por esa dimensión; lo individual emerge por encima de lo social y es su sujeto o sostén¹⁶.

La antropología cultural nos informa que el individuo de las

16. Cfr. VOEGELIN, Eric, *Ciencia, política y gnosticismo*. Rialp, Madrid 1973, p. 37.

sociedades primitivas tiene escasa conciencia o ninguna de su personalidad, que difícilmente se concibe como un sujeto contrapuesto a los otros sujetos con quienes forma una comunidad¹⁷; el proceso, por tanto, que puede considerarse como ley sociológica es el de la emergencia de la individualidad a medida que la sociedad se desarrolla, más bien que su contrario como parece insinuar la tesis marxista; en este sentido, la absorción de la individualidad por la instancia social del hombre parece una situación anómala llamada a desaparecer en un estadio de mayor desarrollo y plenitud de la psicología humana; lo cual no significa en modo alguno que desaparezca a la vez la agnación social de la esencia del hombre a su nivel individual; significa únicamente, creemos, que el individuo, al ser consciente de la misma, la afirma o puede afirmarla, pero esta vez controlándola y determinando su alcance desde sí como *individuo social*.

El alcance del compromiso social del hombre puede ser tan grande como propugnan las teorías que hemos mencionado, esto es, total; pero hay una enorme diferencia entre constituir ese alcance por unos individuos a espaldas del *individuo*, y constituirlo por confesión consciente y explícita de este último. Esta postrera actitud implica que cada individuo es, en principio, protagonista activo y consciente de su inserción social; la otra, en cambio, que unos individuos definen y determinan cómo se han de absorber o integrar socialmente al resto de los individuos; en este caso la coacción social —llámese obligación a ser feliz, a ser libre, poder de Leviatán, necesidad material, etc.— parte de unos individuos y recae sobre otros, lo que, evidentemente, destruye la idea del colectivo; cuando, por el contrario, la coacción social viene requerida por la índole de la colectividad formada por individuos discrepantes —a cuya discrepancia admitida es preciso poner unos límites— no son unos individuos los que controlan a otros, sino el individuo sin más, esto es, todos y cada uno: en efecto, es la persona la que determina el grado de vinculación social y, consiguientemente, los grados de desvinculación no aceptables, sin que ello sea tarea de un particular, de un grupo de particulares o de un factor exterior y necesario impuesto por la opinión de algún filósofo concreto.

* * *

17. Cfr. LEVY-BRUHL, Lucien, *El alma primitiva*. Ediciones Península, Barcelona 1974.

En este contexto cabe definir la característica esencial de la democracia: permite al individuo construir la sociedad de la que es miembro y le permite participar activamente en su mantenimiento o cambio, cualesquiera sean los principios científicos en que apoye y con los que justifique los objetivos de su acción; defiende y protege una igualdad positiva, dinámica, creadora en el nivel social, de todos los miembros, lo que, inevitablemente, diferencia a unos de otros y da lugar a desigualdades; pero estas desigualdades se resuelven en el individuo y no en la sociedad y están, por tanto, de acuerdo con su fundamento, esto es, con el protagonismo social de la persona. En los sistemas que hemos revisado, y que recaban para sí también el calificativo de democráticos, la individualidad es absorbida por lo colectivo; la igualdad es negativa; pero, sobre todo, no pueden impedir que sean algún o algunos individuos los que controlen y socialicen a los otros bien por la fuerza bien haciéndoles creer en una idea sólo en su parecer científica y objetiva. En este último caso el individuo es relacionado; en el anterior es el individuo el que se relaciona y se constituye en parte del todo social; la índole de la socialidad y su alcance puede ser equivalente en ambos casos; la diferencia estriba en que en el uno el individuo es sujeto paciente, mientras que en el otro es sujeto agente.

EMILIO G. ESTEBANEZ