

ESTUDIOS y NOTAS

LA FORMA POLITICA

A Luis Díez del Corral

SUMARIO.—*Los supuestos filosóficos del problema de la forma política. La forma en el Estado: a) Polis o comunidad configurada. b) Civitas o comunidad ordenada. c) Maquiavelo o la República figurada. d) El Derecho forma del Estado. e) La desfiguración del Estado.—Los supuestos histórico-sociológicos del problema de la forma política. El Estado en cuanto forma: a) Forma histórica, estructura social y organización política. b) De la teoría general a la teoría concreta del Estado.—Los supuestos políticos del problema de la forma política. La forma como actitud: a) La polaridad existencial y la dicotomía Autocracia-Democracia. b) La forma política como juicio político discriminador.*

La idea de forma es idea general y relativa a los más distintos órdenes de la realidad; bajo un punto de vista radical y profundo, categoría inexcusable en *Psicología*, en *Arte*, en *Política*, en *Biología*. Apenas hay sectores del conocimiento especializado en que no se haya incorporado y matizado peculiarmente esta categoría universal.

Desde el ángulo más general y comprensivo, forma es la unidad de sentido de algo manifestada como expresión. A todo ente se le puede conferir un cierto sentido psíquico, lógico, ontológico o estético, cuyo sentido recoge la significación unitaria del ser; pero si este sentido que define al ser como significando lo que es no se expresara, quedaría en un mundo que no sería el mundo real de significaciones y sentidos en el que vivimos. La abstracción y elusión de la forma implica la transformación de la existencia en puro dato. El mundo se haría relación abstracta de valoraciones. Por consiguiente, se puede partir del su-

puesto de que la unidad de sentido de la existencia de un ser, mostrándose como expresión, es la forma.

El concepto «forma» se ha vinculado en los distintos períodos culturales de la historia de Occidente a unas entidades con más fuerza que a otras, según el peculiar carácter de la cultura o momento cultural de que se trate, pero en general, y este es un hecho evidente, han sido el arte y la política los dos sectores de la realidad y del conocimiento en que con más tenacidad ha arraigado la expresión.

Tanto el arte como la política han tendido siempre a lograr la expresión unitaria de elementos en oposición o simplemente no relacionados. La búsqueda de la unidad, su sentido y su expresión, lleva a formular la teoría de la voluntad general lo mismo que a alterar los cánones clásicos de la estatuaría buscando otro modo de lograr la unidad de sentido entre planos y volúmenes. Por esta razón —aparte las motivaciones históricas y culturales concretas—, entre política y arte ha habido durante el proceso de la historia occidental un sincronismo profundo.

LOS SUPUESTOS FILOSÓFICOS DEL PROBLEMA DE LA FORMA POLÍTICA. LA FORMA EN EL ESTADO

«POLIS» O COMUNIDAD CONFIGURADA.—El tema de la forma en sus múltiples inflexiones es griego por excelencia. Fué en Grecia donde la idea de forma adquirió mayor número de matices y la cultura que desarrolló más las posibilidades contenidas en la idea de forma fué la cultura griega. En este sentido el pueblo griego fué un pueblo formal. Por eso, fué también el griego el que adaptó la idea de forma a la política.

Antes de referirnos a Aristóteles como el mejor exponente del problema a nuestros efectos, aludamos a la cuestión que pudiéramos llamar ontogenética de averiguar dónde y cómo vió el griego la plenitud del sentido de la forma.

«Esto es lo que digo sobre todas y cada una de las cosas. El hombre es lo que todos sabemos de vista.» Así dice el fragmento 165 de Demócrito. De nada sino del hombre podemos intuir lo que sea considerando su visión. De un animal no podemos intuir lo que es con la vista: sabemos cómo se comporta y cómo está constituido, pero no lo que es. El aspecto de un animal no

denuncia una interior e íntima unidad. Por el contrario, la visión del hombre implica la sabiduría del hombre. Aquí ver es saber, porque en la visualidad se ha transparentado el sentido total de la unidad. Ahora bien, lo que del hombre vemos por la visión ocular es la forma. La forma humana es expresión del ser humano. En definitiva, el vehículo para el conocimiento de qué sea el ser del hombre es la forma, y ello no podría ser así si la forma no fuera la expresión del sentido del todo. Esto permitió incluso definir al hombre como un animal cuyo ser es la forma, y permite también entrever cómo la forma del ser humano es algo excepcional y complejo.

Aristóteles, comentando el fragmento de Demócrito, ha insistido en el mismo criterio empleando una terminología sumamente esclarecedora. En *De partibus animalibus* dice Aristóteles que el hombre es lo que sabemos de vista y emplea una forma del verbo ver, en la que la visión ocular hace al mismo tiempo referencia a la visión intelectual. Con esta vista, dice Aristóteles, se aprecia su figura y su color, pero también la configuración o forma que por la vista nos entra. Esta visión antropológica de la forma, o si se quiere, esta visión desde la forma del hombre, se prolonga en el pensamiento filosófico, y hasta San Agustín nos dijo de manera deslumbrante que el hombre es aquello que nos entra por los ojos, pensando tal vez en Demócrito, porque su maestro Cicerón en las *Académicas* le había dedicado un gran elogio por su propósito de definir al hombre y por lo mucho que esto suponía.

Mas a causa del proceso de abstracción que sufrió la metafísica, proceso que maduró en Aristóteles, la categoría elemental que llamamos forma, fué desprendiéndose de sus elementos plásticos para convertirse en momento metafísico, aunque Aristóteles actuara aún como un auténtico griego, es decir, desde la plástica. Colocado ante la concepción platónica que separa las esencias de las cosas y determina éstas en cuanto participación de aquéllas, de modo análogo a como participan las sombras *de* —no *en*— los objetos que las proyectan, Aristóteles pretende vincular ideas y cosas en una relación que evite la innecesaria hipóstasis del ser con la idea. Lo logra incluyendo la idea en la cosa haciendo de ambas dos momentos metafísicos de la realidad. Así la idea es la forma que actualiza la materia o potencia. Tal actualización puede hacerse cambiando la forma desde fuera, pero en el estrato más profundo el cambio se produce en cuanto la fuerza primigenia, la «energeia»,

se pone como forma para su propio cambio. A este ponerse a sí misma la «*energeia*» como forma llamó Aristóteles *entelequia*.

La aplicación del esquema metafísico de Aristóteles a la que con terminología actual llamaríamos teoría del Estado, hace de ésta una auténtica morfología. La *polis* es comunidad configurada. La forma de la *polis* —forma política— está como presupuesta en la materia, a la manera que Miguel Angel decía que las más hermosas estatuas estaban contenidas en el mármol. Cita tanto más congruente de traer aquí cuanto que es precisamente la escultura la forma artística griega por excelencia. Es la escultura la que de toda obra artística mejor refleja esa latencia de las formas de la que ya comenzara a hablarnos Anaxágoras, la que más implica una visión antropológica de la forma, y la que más provoca la metáfora con la *polis*.

Pero toda morfología, como nos dijo Spengler, es teoría de las mutaciones, y la mutación morfológica de la *polis* la vió Aristóteles siguiendo la tradición helénica, como reiteración, como «ciclo». En la mutación cíclica de las formas de la *polis*, se interfiere una idea fecundísima al correr de los siglos: la de forma mixta. Esa interferencia es en Platón intento de determinación de la *polis* perfecta (idea —platónica— de la *polis*). En Aristóteles, preocupado más de los elementos reales, se ve como proceso de configuración unitaria, como forma que en ella y desde su materia se realiza (theoría —más que idea— de la *polis*).

La conversión de las formas (monarquía, democracia, aristocracia) de puras en impuras no es sólo un proceso de imperfeccionamiento ético político, sino también de descomposición de la *polis*, en cuanto que como formas puras configuran la *polis* —es decir, son formas de su totalidad— y siendo impuras la escinden y desconfiguran.

En tanto que la *polis* de su siglo no podía configurarse desde dentro monárquica, aristocrática o democráticamente —por la incapacidad de su materia heterogénea para una existencia en forma pura—, era deseable, y en un sentido riguroso inexorable, la existencia de la forma mixta. Bajo la combinación de los elementos que hoy llamaríamos gubernamentales, la forma mixta se concibe en Aristóteles estructuralmente como auténtica nueva forma total de la *polis*, como forma que se realiza en una materia armonizada, homogeneizada. La *politeia* es la forma en que desde esa materia se configura la *polis*.

La visión de la *polis* como comunidad configurada queda así sustentada sobre un concepto filosófico, el de movimiento; uno político, el de *politeia*, y otro estético, el de armonía.

«CIVITAS» CRISTIANA O COMUNIDAD ORDENADA.—La concepción del mundo y del hombre como creaciones de Dios había de hacer cambiar radicalmente la visión de la comunidad política por encima de la a veces literal utilización conceptual aristotélica. La historia no había de producirse por ciclos en constante retorno a la manera biológica, sino transcurrir en proceso unívoco, universal y unitario.

La forma política —la *civitas*— no es forma absoluta sino forma en un orden. La unidad de la comunidad política, del ser social, es unidad *secundum quid*. El orden da forma a la materia humana y el orden que da forma es un orden de relaciones. La forma adviene así a ser un esquema o figura de relaciones y está determinada por la categoría de la relación. La *civitas*, concebida como forma, es, pues, unidad en el orden, y esta unidad se manifiesta «*secundum formam sive speciem propter ordinem unitatis in officiis distinctis*». (Véase el agudo esquema de F. J. Conde en *Teoría y sistema de las formas políticas*.)

Este concepto de la forma como mundo de relaciones lleva a Santo Tomás a la idea de «régimen», que así cobra un sentido preciso y esclarecedor. Por ello, cuando habla de las clásicas formas políticas aristotélicas examinándolas individualmente, opera consecuentemente tanto cuando se pronuncia por la Monarquía como cuando parece hacerlo por la democracia, porque las confronta a la luz de principios diversos. Pero cuando quiere concretizarlas, historificarlas, las combina más que como forma auténtica, como modo o manera de regimiento de la comunidad.

Tras la significación del Imperio romano decadente se produce en la Edad Media un máximo desarrollo de contrastes, polaridades y fraccionamientos. La organización política medieval se caracteriza por su fluidez e imprecisión formales y la solidez de sus principios unitarios lo que hizo posible, como viera Troeltsch, que la Edad Media soportara la multiplicidad de su organización político-social efectiva.

Lo que a Santo Tomás circundaba no era un mundo de formas políticas, sino un entresijo de relaciones. Las que pudieran

aparecer como formas políticas —Iglesia o Imperio—, no lo eran tales por su interna estructura, sino dos mundos de relaciones mayor o menormente simplificadas según el momento histórico. La teoría de la forma política en Santo Tomás es más bien teoría de la forma esencial de convivencia concebida como conjunto ordenado y orgánico de relaciones.

Así como la forma artística por excelencia del griego fué la escultura, aquí se nos aparezca como forma artística medieval el gótico, como una especial concepción arquitectónica. La iglesia gótica no es un *compositum* como el templo griego. Lo que caracteriza el templo griego es la armonía de unos elementos con entidad y leyes estéticas propias: por eso la arquitectura griega es en cierto modo escultórica. En el gótico lo que importa es la unidad sistemática total: sus elementos artísticos son tan sólo sectores de esa unidad que como tales pueden barajarse a gusto del artista.

Las relaciones entre pensamiento escolástico y arte medieval no son sólo de paralelismo, sino relaciones de causa a efecto. Se puede comprobar con toda la precisión del lenguaje de la arquitectura el desarrollo de su ámbito de los principios característicos de la filosofía escolástica: el de la *manifestatio* o transparencia, el de la ordenación según un sistema de partes y de partes de partes homogénea, el de la distinción y el rigor deductivo. No son estas palabras nuestras, sino del más importante historiador moderno del arte, Panofski, en un libro realmente importante, *Gothic Architecture and Scholasticism*, 1951.

La idea filosófica que hay tras la *civitas* es la de orden; la política, la de justicia; la estética, la de unidad.

MAQUIAVELO O LA REPÚBLICA FIGURADA.—Resumiendo en una frase la diferencia, proximidad y distancia que hay entre la forma política tal y como la ve Aristóteles a la forma política en el sentido que la da Maquiavelo, diríamos que Aristóteles *define* con la forma la realidad, en tanto que Maquiavelo la *distingue*. Aunque definir implica distinguir y viceversa, los puntos de partida son fundamentalmente distintos. Para definir la realidad se atiende principalmente a la relación materia y forma, contenido y continente. Para distinguir atendemos particularmente al conjunto de realidades diversas, ya que sin la previa distinción haríase imposible el reconocimiento de lo que es peculiarmente contenido del ser de la realidad política.

Maquiavelo lo que hace es constatar empírica y descriptivamente. Es decir, distinguir, ver como distintas y, en definitiva, como figuras, las dos formas en que todo Estado se constituye: la Monarquía y la República. Es, por otra parte, una actitud congruente con la certera afirmación de Kaegi de que el florentino es un descubridor, no un inventor («ein Entdecker, nicht ein Erfindern»). Esta visión de Maquiavelo de las dos formas políticas como figuras —la Monarquía figura de lo uno, la República figura de lo vario— se corresponde con la forma artística típicamente renacentista de la pintura italiana y más concretamente con la pintura florentina —figuras en perspectiva—, pues la pintura veneciana, uncida aún a sus ataduras orientales, había acentuado el elemento menos intelectual y ordenador, más sensorial, del color, lo que explica Burckhardt, porque a la ciudad del Adriático llegó el Renacimiento retrasado.

Maquiavelo se encuentra a la vista con una serie de unidades de convivencia política de entidad física a veces minimizada al máximo, en estado casi permanente de agitación y revuelta, especialmente Florencia, cuya situación ya pintara dramáticamente Dante en los tercetos finales del canto VI del Purgatorio. No era ciertamente tranquilo y homogéneo el contorno histórico real del Santo de Aquino, pero una cosa es la ordenación de lo complejo —orden pensado, visión intelectual del orden— y otra la ordenación efectiva del acontecer fáctico —visión realista y concreta del orden de Maquiavelo—.

Maquiavelo busca ante todo la seguridad. Sólo se le ofrecen a la vista dos modos que ordenen en la seguridad la realidad histórica que le circunda, «il vero Principato e la vera República». La preferencia que aflora en Maquiavelo, sobre todo en la *Prima deca* por las formas mixtas, tiene una significación conceptual que no le impide asegurar en su escrito sobre la Constitución de Florencia que los *stati di mezzo* son inestables, pues así como la Monarquía evoluciona hacia la República y ésta hacia aquélla, las formas mixtas o compuestas evolucionan hacia las dos, origen éste, dice el florentino, de todas las turbulencias.

Así como en Aristóteles la forma es la manifestación de la totalidad del ser *polis* (la *polis* configurada) y en Santo Tomás una a manera de regimiento de los elementos y órdenes medievales (la *civitas*, ordenada); en Maquiavelo es la figura empíricohistórica en la que se impone la seguridad en el desorden. La entrada del

elemento Poder como soporte de las figuras Monarquía y República no cobra aún en Maquiavelo el sentido dilucidador entre forma políticoestatal y forma de gobierno que había de tomar más tarde, y conviene recordar que en la época de Maquiavelo la acepción más usual de los *stati* es la de los soberanos y su séquito.

El concepto filosófico que subyace a esta construcción es el de orden —pero no el orden tomista, sino el orden concreto y fáctico impuesto por una voluntad de poder—; el político, el de seguridad; el estético, el de perspectiva. La Monarquía y la República ordenan para la seguridad, y son vistas en perspectiva como figuras dicotómicas expresivas de toda posible forma política.

EL DERECHO, FORMA DEL ESTADO.—Razón, Libertad y Equilibrio van a ser los tres conceptos que compondrán el transfondo de esta etapa del problema de la forma política estatal.

La Razón aquí más que concebida como en Maquiavelo como potencia del hombre concreto sujeto del Poder, lo es como especie de logos secularizado y ordenador del mundo. El Estado se convierte en puro mecanismo como instrumento de la razón cartesiana en Hobbes (*Schmitt Der Staat als mechanismus bei Hobbes und Descartes*). El factor de la despersonalización del Poder y del Estado va a ser Derecho no como expresión de un orden objetivo y trascendente, sino como pura voluntad del soberano. Pero la razón configurará el poder y ordenará al mundo político desde el Derecho concebido, como voluntad del soberano, y lo que no esté conformado por el Derecho, no será sino un puro reino de la facticidad, como un reflejo del estado de naturaleza. Hasta entonces la forma política se produce por manduramiento, nos dice Spengler, a partir de entonces va a ser creada y precisamente por la burguesía al servicio de la idea de libertad.

La forma que en Aristóteles configura la *polis*, en Santo Tomás ordena la *civitas* y en Maquiavelo da figura a *lo Stato*, va a ser ahora el resultado de la acción del Derecho sobre el Poder. Más que la forma en que aparece el Poder, el Derecho va a ser la manera en que se organiza, es decir, en que se limita. Organizar el poder es limitar el Poder, habría de decirnos Montesquieu.

La idea que va a inspirar esta acción del Derecho, esta acción que limita organizando, es la del equilibrio y no es extraño que las fuentes que van a utilizarse no sean griegas, sino romanas.

Las clásicas formas de aristocracia, democracia y monarquía van

ahora, no a mezclarse para constituir una nueva forma, sino a combinarse como esquema de pesos y contrapesos. La idea de equilibrio está montada en el siglo XVIII sobre la de naturaleza, asociada a la representación del mundo de los astros. Estos están en equilibrio porque en cada uno confluyen fuerzas opuestas que los inmovilizan o hacen caminar uniformemente, no porque se encuentren como mezclados o prendidos en algo cuyo movimiento o inmovilización determine el de aquéllos. Lo que hay entre los astros es el vacío: vacío precisamente es lo que ahora se busca; vacío por el que transcurran autónomas libertades humanas. Es la idea de arquitectura la que se asocia a esta concepción como forma del vacío. Pues eso es la arquitectura: configuración del vacío; no forma de la materia —escultura— ni forma en la superficie —pintura—, sino forma sobre el vacío.

Las dos formas políticas por excelencia, la Monarquía y la República a medida que van perdiendo su entraña social política como figuras de la comunidad política, y vencido el equilibrio entre el Rey y el Pueblo en la segunda mitad del siglo XIX, van a ser vistas jurídicamente a través de su relación con la voluntad estatal. Jellinek va a distinguir las según la existencia de un órgano superior al que quepa, en tanto que órgano, vincular en último grado la voluntad estatal. Si tal órgano es unipersonal, habrá Monarquía; si no, República. Y Duguit, bien que partiendo de planos distintos, las va a distinguir por el carácter hereditario o electivo del órgano superior.

El Estado es forma, pero forma jurídica, sujeto de Derecho y por lo mismo portador de una voluntad también jurídica. La forma de Estado queda vinculada a la distribución especial de su voluntad como forma jurídica. La estructura estatal es estructura volitiva. El problema de las formas del Estado es el de la distribución de las esferas de aplicación de la voluntad estatal y la división más radical la de Estados unitarios y federales. Las formas de Gobierno se vinculan entonces a la distribución de los órganos políticos capaces de expresar la voluntad del Estado. Dicho de otro modo, con palabras de Ruiz del Castillo, que expresan certeramente la situación: «En la forma del Estado hay que determinar el concepto mismo de soberanía en función del territorio; en la forma de Gobierno basta con determinarlo en la esfera de los órganos políticos».

Así planteado el problema, la baraja de posibilidades clasifica-

torias es casi infinita. Y trabajos como el de Delbez (*Recherches sur la classification des formes politique*, 1929) o el de Andersen (*Der Einteilungsgrund der Staatsformen*, 1933), o el de Crossa (*Sulla teoria delle forme di Stato*, 1931), son bien expresivos de la capacidad de complicación de la especulación teóricopolítica cuando actúa lógicamente y discursivamente sobre supuestos puramente abstractos.

LA DESFIGURACIÓN DEL ESTADO.—Si al referirnos a Maquiavelo como una de las etapas más significativas en la elaboración del concepto de la forma política, designábamos el apartado representado por el autor de *El Príncipe* como el de la *Respublica figurada*, podemos ahora designar al que representa Kelsen como el de la *desfiguración del Estado*.

El proceso general que en la teoría del Estado se modula de Jellinek a Kelsen de manera ya suficientemente conocida, por lo que se refiere al tema de las formas políticas se concreta en que en el segundo no van a ser descubiertas ya, a través de la superior declaración de la voluntad del Estado como una voluntad de un sujeto jurídico, sino del mero procedimiento de producción de las normas. Deslinda Kelsen lo que ya Jellinek se había esforzado en deslindar, a saber, la voluntad jurídica de la voluntad psíquica. La voluntad del Estado no puede ser otra que voluntad jurídica, y por ello el *querer ser* del Estado es el *deber ser* de su ordenamiento jurídico positivo; la voluntad estatal no es más que la imagen del sistema normativo unitario del orden estatal. La forma del Estado es el método posible de creación de ese orden; es forma jurídica, esto es, el método de creación de derecho.

Pues bien, las dos formas estatales son para Kelsen la autocracia y la democracia, y, como él advierte, tienen naturaleza puramente formal, pues no son sino tipos «ideales» que se independizan del contenido posible, ya que «todo contenido jurídico puede ser creado por métodos opuestos». Tan radical formalización del concepto de forma del Estado va a llevar a Kelsen a conclusiones lógicamente trabadas, pero con apariencia de alucinantes efectos contradictorios. Tan formal es la antítesis —nos dirá— que no es sólo antítesis de métodos de creación jurídica, sino de toda clase de normas y, por consiguiente, son dos tipos de oposición de orden social.

Esas dos formas de Estado —nos añadirá— son expresión de

dos concepciones del mundo, pues responden a la admisión o negación de la humana posibilidad del conocimiento de la verdad y de los valores absolutos. Late, en definitiva, en la antinomia kelseniana una visión antropológica que por cuanto respecta al relativismo está concretada —y a ello alude Kelsen directamente— en el tipo humano para el cual su acontecimiento radical es el «ése eres tú», fórmula sánscrita de la teoría brahmánica monista del ser uno, tan usada por Schopenhauer.

A los que me responden, dice Kelsen (*Staatsform und Philosophie*, 1933), comentando el capítulo XVIII del Evangelio de San Juan, que la condenación de Jesús es argumento contra la democracia, les diré que la objeción es digna de respeto con una condición: que ellos, por su parte, se hallen tan seguros de su verdad política —dispuestos si fuera preciso a sellarla con su sangre— como lo estaba de la suya el Hijo de Dios. Es posible que la historia de los años últimos haga hoy pensar al ilustre jurista sobre la conveniencia de modernizar su razonamiento...

LOS SUPUESTOS HISTÓRICO-SOCIOLÓGICOS DEL PROBLEMA DE LA FORMA POLÍTICA. EL ESTADO EN CUANTO A FORMA

FORMA HISTÓRICA. ESTRUCTURA SOCIAL. ORGANIZACIÓN POLÍTICA.—Con la acentuación del proceso que llamábamos de desfiguración del Estado llevado por Kelsen a sus últimas consecuencias se cierra todo un gran período en el planteamiento del problema de las formas políticas; cabría decir incluso que se cierra el período de la forma en la política. Lo que con él se clausura son las resonancias del subsuelo aristotélico filosófico y metafísico que en tal terreno había sido ya superado mucho antes, pero que —el propio Kelsen lo declara— había gozado en la ciencia política contemporánea, y sobre todo en el tema de las formas, una supervivencia refleja como esquema mental aunque no se expresara. Lo que a nuestros efectos interesa de todo este gran giro de la filosofía contemporánea son las zonas desde las que se iba a afectar directamente el mundo socialpolítico.

Los dos conceptos que van a entrar en liza para desplazar al que ahora nos preocupa son los de «forma histórica» y el de «estructura social».

En Hegel se dan los supuestos de que parte Dilthey para la

concepción del mundo como historia. El mundo histórico no es el mundo de los hechos, decisiones y acontecimientos, sino el de las formas objetivas inteligibles, el de los contenidos de sentido humanamente significativos; el mundo histórico como reino atemporal de las formas creadas. Lo cual es aplicable no sólo a los que Dilthey llama sistemas culturales, sino también a las formas de organización externa nacidas no de puras conexiones de sentido, sino de realidades de voluntad, pues como explica Freyer, el *ethos* del conocimiento propio de las ciencias del espíritu es en Dilthey más fuerte que su visión de la realidad social, por lo que también la esfera de la vida social se le convierte en reino de las formas.

El Estado es «forma histórica», forma del devenir, y las formas de las asociaciones políticas, formas de una conexión de sentido en cuanto forma consolidada.

Uno de los mayores esfuerzos de Freyer al concebir la Sociología como ciencia de la Realidad es precisamente el de despegarse de las raíces hegelianas. La realidad social y las formaciones sociales —el Estado entre ellas— son por una parte acontecer y están fundidos en la cadena circulante del tiempo. Pero son también susceptibles de una visión sociológica como estructura elaborada en un concepto estructural. Los conceptos sociológicos no se dirigen al contenido del acontecer, sino al contenido de la estructura de las realidades históricas, y en tal sentido, a diferencia de los conceptos históricos, son generalizables. Una cosa es —añade Freyer— que la formación conceptual esté dirigida hacia la cadena de presentes sucesivos en que se ha constituido la formación y hacia la cuestión de qué ha ocurrido y se ha hecho en esos presentes, y otra el que la formación conceptual esté dirigida hacia la ley de estructura de la formación, de modo que su dinámica sólo entre en cuenta como un momento esencial de su estructura. Pero ambas direcciones del pensamiento —concluye Freyer en párrafo sumamente esclarecedor para nuestro tema— no están sobre un «material» carente en sí mismo de forma y capaz de cualesquiera ordenaciones, sino que son las dos configuraciones que hace necesarias la realidad social.

De los conceptos de «forma histórica» y de «estructura social» va a surgir otro, el de «organización», en parte muy condicionado por la ciencia económica que ya lo utilizaba. El nuevo concepto es sumamente complejo y multívoco. En Plenge, *Drei Vorlesun-*

gen über Organisationslehre) la teoría de la organización cobra características de una teoría general desde una posición individualista. En Spann («Organisation», en *Hand-wörterbuch der Staatswissenschaften*) se aproxima a la idea de organismo al servicio de su concepción universalista. En Burkhardt (*Die Organisation der Rechtsgemeinschaft*) se acentúa el elemento normativo sobre el de la realidad. En Heller sirve para designar una estructura efectiva ordenada (*Handlungsgefüge*).

Pero el concepto de organización, de cuya naturaleza no nos vamos a hacer cuestión ahora, nos interesa especialmente referido al problema de la forma. El concepto de organización va a ser el soporte de la forma política con respecto a la cual se vincula, a la manera —diríamos— de la materia aristotélicotomista. La organización política no es de por sí la forma, sino el concepto histórico-estructural cuyo despliegue ofrecerá el cañamazo sobre el cual el quehacer del hombre va tejiendo las diferentes formas concretas de su convivencia política. La realización de un plan de vida en común —nos dirá Fernández Miranda— en cuanto realización de un orden de convivencia ha producido diferentes respuestas y cada una encarna un tipo histórico de organización política, es decir, una forma política. El concepto de forma política surge, pues, del hecho del carácter histórico de la organización política y del problema político de la convivencia humana. Cada una de estas «formas» —nos acogemos ahora para expresar nuestro pensamiento a las palabras de Javier Conde— abarca el despliegue de una posibilidad que se hizo realidad... y la serie entera de esas figuras o formas constituye el cuadro de posibilidades que el pasado político al desrealizarse nos otorga.

DE LA TEORÍA GENERAL A LA TEORÍA CONCRETA DEL ESTADO.— Llegado a este punto se hace preciso hacer algunas aclaraciones. Una —que habría de aducirse para justificar el giro que va tomando el tema si no fuera en sí aspecto esencial del mismo— es que nuestra investigación parece referirse ahora, más que al problema de las formas del Estado al de la naturaleza de éste. El problema de la forma, cabría decir, no es aquí propiamente el de las formas en que se constituye el Estado, sino el de la forma de constituirse; el tema de las formas del Estado se convierte en el tema del Estado en cuanto forma y precisamente en cuanto

forma históricosocial de la organización política, es decir, en su totalidad como figura social-histórica.

La segunda aclaración es que la teoría del Estado en cuanto forma no es ya teoría general, sino teoría concreta del Estado, y en relación con ello cabe preguntar: ¿Cómo, indefinitiva, se ha visto el problema de la forma política, de la forma estatal, desde una teoría concreta del Estado?

Hemos de limitarnos a formular una apretada sinopsis; la teoría concreta del Estado —el Estado en cuanto forma histórico-social—, nos ofrece a este respecto las inflexiones siguientes: 1.^a El Estado como forma desde la Sociedad. La realidad social como constante proceso de «incorporación» o «personificación» y la formación del Estado a través de esos procesos. El problema de la forma de Estado —nos dice literalmente Hauriou— entraña haber resuelto el diferenciar un Estado de una Sociedad que no sea Estado (*Pr. élém. d. Droit Constitutio nnel*). 2.^a El Estado como forma de ser espiritual, constituido por un constante proceso de renovación e integración. Los factores dinámicos dialécticos de esa integración encuentran su forma en el parlamentarismo que adviene así a ser forma politicoestatal, la forma política típica del Estado demoliberal (Smend: *Die Politische Gewalt in Verfassungs Staat und das probleme der Staatsform*). 3.^a El Estado como *status* de unidad existencial de un pueblo e identidad y representación como las dos formas posibles a través de las que el pueblo alcanza a ese *estatus* (Schmitt: *Verfassungslehre*). 4.^a El Estado como forma de organización entendida como estructura. La misión de una teoría concreta del Estado es —según Heller— la de concebirlo como forma, es decir, como conexión real que actúa en el mundo del devenir (*Staatlehere*). 5.^a Dentro de la construcción dialéctica, Schindler (más jurista que sociólogo) elabora una teoría de las formas políticas estatales cargando el acento en la acción polar de los elementos Estado, Sociedad, más que en el nudo dialécticosintético en sí. Teoría cuya conexión implícita con la parte final del trabajo, esperamos quede patente. El Estado y la Sociedad forman una integridad autorreguladora; cada forma politicoestatal implica una conformación especial y completoria del mundo de lo social extraestatal. Cuanto mayor es el sector de la totalidad que el Estado abarca, cuantos más elementos estructurales y funcionales asume, tanto más ha de admitir la acción polar de lo social extraestatal (*Verfassungsrecht und sozialstruktur*).

LA POLARIDAD EXISTENCIAL Y LA DICOTOMÍA AUTOCRACIA-DEMOCRACIA.—La reacción que tras la última hecatombe bélica se apunta en la Ciencia Política, y a la que en otros trabajos nos referimos más especialmente, puede ser entedida como intento dramático del hombre de hoy por recuperar como ser racional y libre la rectoría de una realidad que pretende constituirse inexcusablemente con leyes propias e immanentes a su propia estructura.

El problema de la forma política que, a través de toda la primera línea aquí expuesta, opera con un entendimiento de la comunidad como materia humana y que después había de referirse a una conexión de efectividad social, va a aparecernos ahora en relación al juego dialéctico de idea y realidad política. Este es el sentido profundo de que la literatura científicopolítica de los dos últimos lustros —sin perjuicio de hacer alusiones de índole erudita a las clásicas formulaciones en cuanto antecedentes históricodoctrinales, reitere ininterrumpidamente, con expresiones terminológicas a veces vacilantes y con fundamentaciones teóricas de diferente matización, que, en definitiva, las dos formas políticas esenciales son la Autocracia y la Democracia. Revive la división dicotómica como en Maquiavelo no sólo por cuanto la postura moderna tiene como entonces de constatación histórica y de búsqueda angustiosa de seguridad colectiva, sino porque, como entonces también, se acentúa el fondo polémico, y todo planteamiento polémico radicaliza y, por ende, dicotomiza.

¿Qué explicación puede tener la supervivencia de una clasificación que parecía cerrar nuevas posibilidades? Adentrarnos en la resolución de esta perplejidad en un plano filosófico, nos llevaría a estudiar el problema desde dentro de la estructura interna de lo que entendemos por *Weltanschauung*, utilizando la distinción que Max Scheler formulara (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 1929). Y en tal camino podríamos discriminar entre lo que Kelsen llamaba concepción del mundo y lo que de concepción del mundo y de la vida haya tras la nueva formulación. Pero, próximo al fin de este trabajo, tomaremos más directamente el problema planteándonos tres cuestiones que afectan en mucho a nuestra preocupación actual.

Es la primera el reconocimiento de que el transfondo político-cultural de la reavivada antimonía alude, sin duda, a una polarización existencial que al exigir la permanente movilización de energías y recursos sociales y políticos, provocan la totalización

del Estado en términos análogos a los que fueron esclarecidos en su día por un Schmitt o un Jünger. Por ello la repetida polarización existencial condiciona, matiza y relativiza la distinción ideal Autocracia y Democracia. La segunda cuestión es la de esclarecer hasta qué punto la Autocracia o la Democracia en cuanto formas lo son realmente de sus pretendidos y respectivos contenidos polítoculturales. Es decir, meditar sobre si los mundos polítoculturales que llamamos democrático y autocrático son tales porque sólo en forma de Democracia y Autocracia pueden constituirse. La tercera se refiere al descubrimiento de la mutua relación dinámica en que se encuentran en Democracia y Autocracia lo esencialmente estructural y lo estrictamente cultural político. ¿Cuáles son esos movimientos y qué mutuas relaciones implicadoras se producen entre los mismos?

A medida que la liberal Democracia iba perdiendo sentido polémico en su enfrentamiento con la Monarquía burguesa, fué adquiriendo entidad sobre la participación de sus elementos individualizados, un sujeto histórico objetivado, el pueblo, cuyo espíritu, interés, voluntad y esencia adquieren también una entidad objetivada que va a desplazar la democracia formal hacia una democracia material, interesada más por un determinado contenido que por la formación cuantitativa de la voluntad estatal. El desplazamiento tiene, sin duda, sus peligros, pues como ha mostrado J. L. Talmon en su reciente e importantísimo libro (*The origins of Totalitarian Democracy*, 1952), de los supuestos mismos de la revolución francesa se nutre la llamada Democracia totalitaria. Frente a ésta, la democracia llamada aún liberal va a fundarse en aquella razón configurada como «logos» secularizado a que ya nos referimos; la vieja idea de la libertad como esferas de competencias del individuo frente al Estado queda transmutada en simple vigencia de una concepción vagamente humanista y secularizadamente cristiana, informante de la llamada democracia occidental.

Por su parte, la democracia totalitaria rusa renuncia a la idea de la revolución universal acogiéndose a la del socialismo en un solo país, lo que la llevará en el terreno político a la reafirmación del Estado como gran potencia; en el económico a la admisión de ciertas formas de economía capitalista, y en el social a la paulatina tolerancia de ciertas espontaneidades enmascaradas bajo el título de libertades socialistas.

Junto al fenómeno descrito por lo que respecta a los princi-

pios, veamos el que se produce en lo que se refiere a la interna estructura. Cuanto más pura pretenda ser una forma política, será menos auténticamente forma: menos recogerá y aprisionará el mundo de contenidos y realidades a los que pretende configurar. El proceso de maduración democrática ha hecho necesario el uso de los que Mannheim llama «técnicas sociales», es decir, aquellos instrumentos de educación, formación y control de las masas, tanto más indispensables cuanto éstas más activas sean. Pero como técnicas cada día más especializadas, suponen una dirección y manejo minoritario que insensiblemente desplazan la acción y titularidad políticas efectivas, hacia ciertos grupos constituidos oligárquicamente, verdaderos representantes de la opinión pública y auténticos titulares del mando democrático. La interferencia de estos grupos minoritarios —planas mayores de partidos y sindicatos, *trust* periodísticos y radiofónicos, red de editoriales, etc.—, hace que la democracia en cuanto estructura políticosocial, camine cada vez con mayor acentuación hacia su constitución real como un amplio esquema oligárquico, expresivo, de una pluralidad social minoritaria que se configura como inexorable consecuencia estructural de la Democracia como forma política. Un reflejo de tal fenómeno es, entre otros muchos, la incorporación como material legal constitucional de entidades políticas efectivas, antes abandonadas como la regulación del *lobbying* en los Estados Unidos. Y no deja de ser expresivo el que, con un paralelismo digno de que le dedicáramos más atención, en el orden internacional —donde la organización arrastra menos condicionamientos históricosociológicos— el esquema democrático de la ONU se haya montado sobre una estructura oligárquica, cual es el Consejo de Seguridad.

Por lo que respecta a la democracia popular o soviética, también se produce un fenómeno análogo, aunque con diferencias, algunas de las cuales van a ser aquí anotadas. Lenin dijo que la democracia soviética se sostenía en un equilibrio de coerción y persuasión. Nadie puede negar —sobre todo tras el magnífico libro de Alex Inkeles, *Public Opinion in Soviet Russia, 1950*— el esfuerzo soviético por el desarrollo y uso de esas «técnicas sociales» a que antes nos referíamos como instrumento de información y formación de las masas; lo que matiza profundamente la diferencia entre la democracia liberal y la democracia soviética, a este respecto, es que así como en la primera estas técnicas sociales son instrumentos de persuasión y el elemento coactivo sólo actúa in-

directa y reflejamente, en la segunda son instrumentos complementarios y auxiliares de la coacción. Por ello, el esquema oligárquico que asume en la realidad democrática occidental el efectivo ejercicio de la demorracia, es reflejo de un pluralismo socialpolítico y en la democracia marxista es producto de un pluralismo político-estatal, porque aquí está movido más que por el manejo de instrumentos de persuasión, por el efectivo ejercicio de los instrumentos de coacción —ejército, policía, partido, sindicatos—. Y es sumamente interesante consignar dos cosas: una, que este proceso estructural de la democracia bolchevique en oligarquía se apresura tras la denuncia al lema originario de la revolución mundial y la configuración y reforzamiento del Estado como elemento necesario para la revolución en un solo país y su constitución como gran potencia; otra, que precisamente el encaje institucional de ese pluralismo oligárquico se montó apresuradamente en el último Congreso del Partido Comunista, cuando de no haberse institucionalizado habría podido irrumpir fácticamente quebrando la continuidad del régimen tras la muerte de Stalin.

LA FORMA POLÍTICA COMO JUICIO POLÍTICO DISCRIMINADOR.—

En resumen, y para cerrar lo que hasta ahora hemos dicho: en primer lugar, ¿qué ha sido del concepto y de la realidad de la forma política en la última etapa que hemos considerado? O si se quiere: ¿qué es hoy del concepto y de la realidad de la forma política? Y en segundo lugar, ¿la visión panorámica de todo lo anterior, a qué conclusión nos permite llegar? En cuanto a lo primero, parece patente que la forma política no es asimilable hoy a ninguna de las categorías básicas, con las que la habíamos identificado en el transcurso de este trabajo. Parece que nos hubiéramos quedado sin guía plástica. Y precisamente aquí puede estar el comienzo de la averiguación de la respuesta a la primera pregunta que nos habíamos formulado. Si sabemos el porqué de la ausencia de guía plástica, quizá sepamos qué significa hoy el concepto y la realidad de forma en el ámbito de la licencia política. Una consideración elemental de las artes plásticas en la actualidad denuncia lo que pudiéramos llamar la desaparición de las formas en cuanto tales. La forma ha quedado como algo inevitable, puesto que todo lo que en el mundo tridimensional se distingue de lo demás necesita de la forma, pero hoy la forma es apenas nada más que el límite en el que se insertan unos

ciertos contenidos. La forma se ha convertido en una entidad lógica; y cabría decir, a manera de resumen, que de la forma como plasticidad a la forma como logicidad se ha desarrollado el largo proceso de la evolución de la realidad política en Occidente.

Tal es también la situación de la forma en la teoría política. Formas de Estado y formas de Gobierno, apuntan hoy a una apreciación lógica de la realidad. Aquí la logicidad no es relación causal de categorías como formas del pensamiento, sino conexión de ideas como formas de la razón enjuiciadora; es decir, no significa valoración metodológica del proceso intelectual, sino la actitud apreciadora de la realidad desde valoraciones preferentemente lógicas. La forma es en cierta medida la expresión de un juicio que se ha condensado en una palabra. Pudiéramos decir que en cuanto el Estado tiene realidad, es susceptible de una definición formal, en cuya definición formal pretendemos expresarle. La forma se ha convertido en entidad lógica, para decirnos cuál es la actitud polémicovalorativa —en juego con su situación estratégicoexistencial—, del Estado.

He aquí cómo con la palabra forma expresamos simplemente el sujeto lógico de atribución de la realidad política. La forma ha llegado a ser esto simplemente, sujeto lógico de atribución, porque ya no es posible valorar al Estado actual con arreglo a criterios que han servido para más de un milenio. Ante la realidad nueva el concepto de forma pierde su carga histórica, incluso sus residuos plásticos y sociológicos. El Estado actual se rebela contra la categoría de forma cuando ésta pretende ser algo más que logicidad y fórmula. En el fondo, lo que ha ocurrido, y esto es difícil de expresar e incluso difícil de entender, es que lo mismo que la música tiende a ser musicalidad pura, la pintura pictoricidad pura y la escultura, si se nos permite, voluminidad pura, la política ha pretendido ser pura politicidad. Pero, la politicidad pura en el orden del pensamiento conduce a la retórica, y en el de la organización política a la pura administración, es decir, empieza y acaba en el ejercicio y manejo de unas técnicas de organización de poder. Por ello cabe asegurar que por la misma razón porque la escultura, la pintura e incluso la música se han alejado de la categoría de forma, la política se aleja también.

Todo el apartado primero de este trabajo —el problema de la forma en el Estado— descansaba sobre un subsuelo filosófico. Todo el segundo apartado —el problema del Estado en cuanto

forma—, sobre un subsuelo históricociológico. Todo el tercer apartado —la forma como actitud—, sobre un subsuelo radicalmente político. Acabamos de mostrar cómo este planteamiento, a fuerza de politizar, disuelve el viejo sentido filosófico y el más reciente históricociológico de las formas políticas. Mostramos antes hasta qué punto la vigencia de una idea democrática material o de contenido relativiza la dicotomía Autocracia-Democracia, y cómo también el proceso estructural de ambas confluye hacia una estructura oligárquica. En la medida en que Autocracia y Democracia en cuanto formas lo sean no sólo de mundos polítoculturales profundamente diferenciados, sino de realidades políticosociales con ellos congruentes; la dicotomía actual cobrará plenitud de sentido histórico. En esa medida y en la medida que se diluya o resuelva la actual polarización existencial. Lo primero será objeto de un próximo estudio nuestro. Lo segundo, no figura en nuestro plan de trabajo personal, sino en el del destino histórico bajo la providente —y como cristianos estamos seguros que misericordiosa— mirada de Dios.

CARLOS OLLERO