ROMANTICISMO Y DEMOCRACIA DESDE LA CRISIS POLITICA CONTEMPORANEA

POR

MIGUEL AYUSO

I

1. En la concepción y diseño del temario de esta XXXII Reunión de amigos de la Ciudad Católica confluyen dos aportes intelectuales distintos, ambos muy queridos para mí e indudablemente próximos en sí mismos. Por una parte, el magisterio de Eugenio Vegas Latapié, siempre vivo y operante en el grupo madrileño de Speiro. Por la otra, el planteamiento del profesor Francisco Canals Vidal, a cuyas orientaciones han tributado constantemente los desarrollos del grupo barcelonés de *Schola Cordis Iesu*.

Es inevitable que, a estas alturas de la reunión, ambos hayan sido sobradamente citados, pero me complace recordarlos una vez más. Eugenio Vegas, ya por el 1935, en un trabajo premiado por la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, se encaraba frontalmente desde el título mismo con la influencia del romanticismo sobre las áreas del derecho y la política (1). Temática que nunca se alejaría del todo de sus inquietudes intelectuales, como demuestra que volviera a formar con la misma el núcleo teorético de su discurso de ingreso como académico numerario en la Real de Ciencias Morales y Políticas el año 1965 (2). A su vez, Francisco Canals, en 1956, dedicaba su tesis doctoral en de-

(1) Cfr. EUGENIO VEGAS LATAPIÉ, *Romanticismo y democracia*, Santander, 1938.

(2) Cfr. ID., *Consideraciones sobre la democracia*, Madrid, 1965.

recho a elucidar la importancia del «elemento romántico en la génesis del catolicismo liberal» (3); y en 1985 prologaba el trabajo en que uno de sus discípulos más notables, el profesor José María Alsina, indudablemente impulsado por el propio Canals, desenvolvía la incidencia de la generación romántica catalana en la génesis del tradicionalismo filosófico en España (4).

Las dos aportaciones encuentran su punto de partida en un fundamento filosófico, presentan una componente cultural y concluyen en un aspecto político concreto.

Eugenio Vegas, siguiendo las huellas de Menéndez Pelayo, pero sobre todo de Charles Maurras y su escuela, no ve en el romanticismo algo principalmente referido a un estilo, ni siquiera tan sólo un hecho cultural. El romanticismo, antes bien, se le aparece como algo mucho más trascendental, algo de lo que las características formas literarias y artísticas no son sino expresiones derivadas: es aquella actitud humana a que llega el hombre europeo como consecuencia de las quiebras en sus relaciones con Dios y con los otros hombres en cuanto fundadas en el orden querido por Dios. Preparada por el Renacimiento y la Reforma protestante, precedida por el deísmo, el filosofismo y el enciclopedismo, la actitud romántica se funda sobre la creencia en la bondad natural del hombre —que arrastra correlativamente la negación del pecado original y la necesidad de una Redención trascendente y sobrenatural— y, así, «la suplantación del hombre "pecador" del cristianismo, por el hombre "naturalmente bueno" de los románticos y revolucionarios desencadenó el torrente que hoy amenaza con destruir hasta los últimos vestigios de civilización» (5).

Este desorden profundo que es lo peculiar del romanticismo, no deja de presentarse preñado de consecuencias en el ámbito

(3) Cfr. FRANCISCO CANALS VIDAL, *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del catolicismo de izquierda*, Barcelona, 1957.

(4) Cfr. ID., «Prólogo» a JOSÉ MARÍA ALSINA ROCA, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, Barcelona, 1985, págs. IX-XXIII.

(5) EUGENIO VEGAS, *Romanticismo y democracia*, cit., pág. 24.

jurídico-político: el romanticismo pone en marcha la corriente de ideas de que se nutre la moderna democracia y todo el sistema de sus ideales éticos y educativos. Así, Eugenio Vegas, lejos de ver en ésta una legítima opción política, la contempla como una concepción del mundo íntima y radicalmente opuesta al orden natural y cristiano, esto es, a la doctrina católica sobre el origen divino del poder y a las leyes dadas por Dios mismo como constitutivas de las sociedades (6).

Francisco Canals, por su parte, ha captado muy agudamente que sería injusto negar lo que la corriente romántica, en medio de una encrucijada histórica singular, tuvo de «esfuerzo positivo revelador de posibilidades e iluminador de enteras vertientes de la vida humana, de valor permanente y profundamente auténticas». Sin embargo, lo que por encima de todo destaca es «el sentido misterioso en el que el romanticismo posibilitó, a la vez que movimientos espirituales fecundos que están en el origen del movimiento católico moderno, también aquella profunda desviación hacia un progresismo terreno y mundano que no ha dejado desde entonces de presentarse como la tentación permanente y el espejismo desorientador de los ideales de actuación de los católicos».

Concretamente, la tesis central que defiende es que «el elemento "cultural" y "socialmente" constitutivo del catolicismo liberal, el que explica su génesis, condiciona su evolución sucesiva, a la vez que pone conexión y continuidad a sus más diversas y opuestas actitudes, es el romanticismo» (7). Pues, éste, que se expresa en la rebelión del sujeto, del sentimiento, del instinto y de la espontaneidad es —en el fondo— «una actitud de antropocentrismo que propugna la autosalvación, la autorrealización de la plenitud humana por las solas fuerzas del hombre». De ahí que pueda afirmar que, a través del agregado ideológico de la democracia moderna, en cuanto expresión política de ese desorden romántico, «el Estado moderno ha sido el más eficaz agente

(6) Cfr. FRANCISCO CANALS, «"Romanticismo" y "democracia" vistos por Vegas Latapié», *Verbo* (Madrid), núm. 239-240 (1985), págs. 1.113-1.115.

(7) ID., *Cristianismo y revolución*, cit., pág. 20.

de descristianización y apostasía que se ha dado a lo largo de todos los siglos de la historia del mundo cristiano» (8).

2. Una segunda observación, de carácter preliminar, y con ánimo de centrar adecuadamente esta ponencia, deriva de tomar en serio el título general de la reunión. «De la modernidad romántica a la postmodernidad anticristiana», pretende, a mi juicio, enfocar la singularidad propia de nuestro tiempo cambiante. Por eso, considero imprescindible prestar alguna consideración al signo de la postmodernidad, en relación incluso al signo romántico que habría presidido la modernidad.

En primer término, es cierto que la propia expresión de modernidad viene tocada de una cierta equivocidad, en cuanto puede referirse al *saeculum* cristiano, a los «tiempos modernos» o a la «ideología moderna» («proyecto de los modernos» en la expresión, bastante difundida, de Habermas). La acepción más interesante a los efectos del presente estudio es indudablemente la tercera. Sin embargo, aunque la primera de ellas —que nos llevaría a asociar la modernidad a la cristiandad, en cuanto depende de la concepción de la historia como «historia de la salvación»— parezca alejada del círculo de lo que aquí nos interesa, y aunque la segunda no resulte especialmente aclaratoria de la actual situación —ya que una época de la historia universal contiene en su seno una pluralidad de corrientes no siempre coincidentes—, no dejan de presentar algún interés para el esclarecimiento de qué sea la postmodernidad y no dejan de influir en alguna manera en la ambigüedad que parece manar de su misma esencia (9).

En efecto, no puede eludirse la pregunta acerca de si el prefijo «post» significa realmente «después» o si, por el contrario, no denota más bien «super» o «anti». Así como si designa una época entera o tan sólo una corriente —quizá la dominante— dentro de ésta. El profesor Eudaldo Forment, en la primera de

(8) ID., «"Romanticismo" y "democracia" vistos por Vegas Latapié», *loc. cit.*, págs. 1.114-1.115.

(9) Cfr. PETER KOSLOWSKI, «Modernité: de l'utopie à la gnose», *Catholica* (París), núm. 39-40 (1993), págs. 45 y sigs.

sus *Lecciones de metafísica,* ha hablado —con referencia a ésta en su relación con la postmodernidad— de superación, retorno y consumación (10). En efecto, si en el positivismo lógico superación de la metafísica significaba destrucción, y en el existencialismo renovación y recuperación, en el sistema de complementariedad actual —por usar la terminología expresiva de Apel (11)— se trata de un acercamiento o retorno. Si la modernidad puede ser difinida por los rasgos de confianza ilimitada en la razón, conciencia histórica, utopía del progreso, principio de inmanencia, reivindicación de la libertad, ateísmo y fin de la metafísica; la postmodernidad, a su vez, admite la siguiente caracterización: irracionalismo, fin de la historia, politeísmo de valores, primacía de lo estético, fin de la libertad, indiferentismo religioso y postmetafísica.

Un análisis cuidadoso de las anteriores ideas nos muestra que, aunque la postmodernidad —tal como indica el prefijo «post»— ha venido después de la modernidad y la ha criticado muy duramente, no es algo completamente distinto de ella. Más aún, podría ser aprehendida como la misma modernidad llevada a sus últimas consecuencias, porque esta radicalización —como escribe Forment— es la que produce su disolución (12). Así pues, la postmodernidad es la despedida y a la vez la consecuencia de la modernidad, y al asumirla y desarrollarla en su sentido más extremo representa su fin.

Jesús Ballesteros ha hablado de la postmodernidad como decadencia y como resistencia, aunque luego no nos ayude demasiado en el deslinde (13). Si se nos permite poner algo de nuestra parte, como decadencia no ofrece dificultad alguna de comprensión. El pensamiento débil, el desconstructivismo, etc., muestran la cara puramente disolvente del esquema de la modernidad,

(10) Cfr. EUDALDO FORMENT, *Lecciones de metafísica,* Madrid, 1993, págs. 33 y sigs.

(11) Cfr. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía,* Madrid, 1985.

(12) Cfr. EUDALDO FORMENT, *op. cit.,* págs. 37 y sigs.

(13) Cfr. JESÚS BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia,* Madrid, 1989.

herido de muerte en su radicalización como acabamos de ver. Como resistencia evoca un deseo de salir del ambiente intelectual dominante en la modernidad. Un impulso que puede venir acompañado del hálito de la vida, pero que sucumbe al entorno en que se ha formado: se puede saltar —según sentenció Gustave Thibon— *al* vacío, pero no *desde* el vacío. Por eso, quizá lo más relevante de la situación presente sea que nos movemos entre una serie de signos contradictorios que dificultan notablemente la formulación del diagnóstico y la proposición de la terapéutica.

II

3. Tras los anteriores prenotandos —y espero que se me disculpe el excesivo detenimiento en ellos—, entiendo que lo que se espera de la ponencia que me ha sido confiada es su aplicación al terreno político. Y a ello dedico las siguientes consideraciones, que habrán de ser forzosamente breves y en cierta medida prospectivas.

Antes de nada, una dificultad. El desarrollo de Eugenio Vegas, es cierto, venía referido a un período singular, el de entreguerras, en el que se hizo especialmente patente la «crisis de la democracia» en todos los terrenos. El romanticismo jurídico y político, concretado en los caracteres basilares de formalismo y subjetivismo, dio lugar —en el período inmediatamente siguiente a la primera guerra mundial— a la que se denominó «racionalización del derecho constitucional», expresión con la que verdaderamente se denotaba la «democratización del derecho político». La racionalización del poder, del parlamentarismo, del federalismo, del sufragio, junto con otros temas tales como los derechos sociales o las garantías constitucionales, fueron ampliamente debatidos, como deja a las claras el libro de Eugenio Vegas a que hemos aludido al principio de esta intervención.

En la interpretación de nuestro maestro, era preciso que «con las constituciones de la postguerra [de la primera guerra mundial] triunfase y se implantase en toda plenitud la ideología ro-

mántica y democrática, para que el mal que se encerraba en las utopías de Rousseau y de todos sus seguidores pudiese manifestarse en toda libertad y llevar a los pueblos en la situación caótica en que hoy se debaten» (14). Y es que, mientras que en los Estados de transición del siglo XIX aparecían amalgamados los principios revolucionarios con el residuo de los católicos —que neutralizaban en parte la virtualidad de aquéllos—, las constituciones de postguerra, en cambio, supusieron en la mayor parte de los países la ruptura total con sus respectivas historias y la instauración en su lugar del Estado democrático, romántico y liberal.

Los avatares que trajo consigo el resultado de la segunda guerra mundial quebraron el sentido de la evolución que resultaba incuestionable en los años treinta, por más que la reacción más virulenta —la que se ha englobado en la categoría politológicamente inane de «los fascismos»— no estuviera menos sustentada que «las democracias», contra las que aparentemente reaccionaban, en el *inmanentismo* y finalmente en el romanticismo. La restauración del Estado liberal, pese a la incorporación, sobre todo en el nomenclátor, de elementos sociales, y su posterior evolución hacia la socialdemocracia —en una suerte de tercera vía—, sólo han sobrevivido en el equilibrio inestable de la bipolaridad, fuera con guerra fría o con distensión. Por no hablar de las tan distintas circunstancias de un hoy dominado por el despliegue de la ideología americana del fin de la historia y la hegemonía liberal (15).

4. Sin embargo, en su triunfo también despuntan los gérmenes de la crisis. Y, de nuevo, vienen tocados por tal ambigüedad, que nos fuerzan a un cuidadoso discernimiento. En efecto, si auscultamos las tendencias políticas y sociales más relevantes del momento presente, encontramos en buena parte de ellas un

(14) Cfr. EUGENIO VEGAS, *Romanticismo y democracia*, cit., págs. 77 y sigs.

(15) Cfr. THOMAS MOLNAR, *L'hégémonie libérale*, Lausana, 1992; MIGUEL AYUSO, «La hegemonía liberal», *Verbo* (Madrid), núm. 307-308 (1992), págs. 841 y sigs.

factor común: la crisis del Estado como modo característico de encarnar la comunidad política en la modernidad. En cinco ámbitos especiales. El primero es el de la quiebra de la soberanía, entre la integración supranacional y la desintegración infrarregional, con el corolario de la eclosión nacionalista. El pretendido «retorno» de la sociedad civil, ante el retroceso palpable de «lo político», centra el segundo de los niveles de investigación. A continuación hallamos la reconsideración del papel del Estado en la economía. En cuarto lugar, es el propio descrédito del modelo político hasta ahora dominante —a pesar de que, como en un espejismo, se le viera no hace mucho campante en el esplendor del «fin de la historia»— el que nos introduce de lleno en el desencanto y el agotamiento. Finalmente, la cuestión del pluralismo despunta de nuevo en el paradigma de la «multicultura». Diríamos, por resumirlo en una palabra, que nos encontramos ante la secularización radical y disolución total de las religiones civiles.

Como en todas las situaciones de crisis, sin embargo, oscilamos entre «signos contradictorios», perceptibles también en los síntomas descritos. Así, muchos Estados —en especial los más antiguos y consistentes— presentan bases más sólidas que las de las nuevas fórmulas. La sociedad civil —tocada de una esencial ambigüedad— también es a veces más un agregado de «lobbies» y grupos de presión que un auténtico entramado. *Et sic de ceteris*. Por ello, en consecuencia, al derribar el Estado moderno hoy tambaleante se corre el riesgo de disolver algo más profundo y estable, la propia comunidad política. De nuevo, como en tantos campos de conocimiento, nos movemos entre las contradicciones de la «postmodernidad» (16).

5. Respecto del primero, el profesor Alvaro d'Ors las ha descrito muy agudamente: «La crisis del "Estado nacional", en todo el mundo, permite conjeturar un futuro de lo que he lla-

(16) Cfr. MIGUEL AYUSO, «L'Etat et la societé civile: pouvoir et libertés», en el volumen colectivo *La verité vous rendra libres*, París, 1994, págs. 301 y sigs.

mado "regionalismo funcional", es decir, una superación de la actual estructura estatal: *ad extra,* por organismos supranacionales, y a la vez, *ad intra,* por autonomías regionales infranacionales. Pero, por un lado, aquellos organismos se han evidenciado absolutamente vacíos de toda idea moral, como no lo sea la muy vaga y hasta aniquilante del pacifismo a ultranza, que sólo sirve para favorecer la guerra mal hecha; por otro lado, el autonomismo se está abriendo paso a través de cauces revolucionarios, a veces anarquistas, pero siempre desintegrantes, que no sirven para hacer patria, sino sólo para deshacerla. Así, resulta todavía hoy que ese "Estado nacional" llamado a desaparecer, subsiste realmente como una débil reserva de integridad moral, pero sin futuro» (17).

6. En cuanto al segundo, el retorno de la *sociedad civil* parece haberse constituido en una de las claves más relevantes del momento presente. Tanto en el Este como en Occidente, y aunque las diferencias de ambas situaciones arrastren no pocas singularidades, lo cierto es que la temática de la *sociedad civil* y sus derechos presenta idéntica base común y porta también semejante ambigüedad.

En efecto, allí —en el Este— la *sociedad civil* emerge, como salida al totalitarismo al menos en teoría extinto, tras la quiebra del Estado controlador y planificador. Así se descubre que, desaparecido el tanto tiempo agente monopolizador y por tanto agresor —en la expresión de Bertrand de Jouvenel (18)— del orden social, éste se halla desarticulado y anémico. Aquí —en el Oeste—, en cambio, en una primera y superficial aproximación, ha sido el fracaso del Estado del bienestar propiciado por todo tipo de socialismos liberales y socialdemocracias el que ha puesto en evidencia la necesidad de revitalizar la sociedad. El neolibera-

(17) ALVARO D'ORS, «Tres aporías capitales», *Razón Española* (Madrid), núm. 2 (1984), pág. 213. He desarrollado este análisis en mi ensayo «Acerca de la crisis de la nación», *Verbo* (Madrid), núm. 309-310 (1992), págs. 1.045-1.055.

(18) Cfr. BERTRAND DE JOUVENEL, *El poder,* Madrid, 1956.

lismo europeo, pues, se abraza con el neoconservatismo de allende el Atlántico en la «ideología americana» del «fin de la historia». Tras una consideración más penetrante, sin embargo, descubrimos igualmente una sociedad deshecha en su totalidad y sustituida —tras un proceso de creación de «nuevas feudalidades»— por grupos de presión de todo tipo (19).

He ahí, en consecuencia, una primera observación que se alza ante nosotros con toda nitidez: no sólo en el Estado postsocialista, sino también en el «Estado del malestar», cuando se habla hoy de *sociedad civil* o se invocan sus derechos frente al orden estatal la referencia no viene hecha a la auténtica sociedad ni a la verdadera libertad civil. Más bien estamos ante un sucedáneo que encubre propiamente lo que Marcel de Corte —tras la estela maurrasiana— denominó una *disociedad* (20). Un ejemplo muy revelador y muy reciente al tiempo se encuentra en la retórica de la *subsidiariedad,* campante tras su inclusión en el Tratado de Mastrique, y tan alejada del recto sentido con que la doctrina social de la Iglesia le había dotado (21). Lo que, en alguna medida, viene ocurriendo con toda la doctrina social de la Iglesia, *desnaturalizada* en su aparente apogeo, y reducida muchas veces, pues otras la tergiversación es opuesta, a una prédica ideológica liberal, al igual que la *sociedad civil* languidece bajo el maquillaje de su supuesto florecimiento (22).

7. No ofrece duda tampoco la necesidad de replantear la

(19) Cfr. THOMAS MOLNAR, *Le modèle défiguré. L'Amérique de Tocqueville à Carter,* París, 1978.

(20) Cfr. MARCEL DE CORTE, «De la sociedad a la termitera pasando por la "disociedad"», *Verbo* (Madrid), núm. 131-132 (1975), págs. 93 y sigs.

(21) Cfr. JUAN MANUEL ROZAS, «El principio de subisidiariedad en el Tratado de Mastrique y en la doctrina social de la Iglesia», *Verbo* (Madrid), núm. 313-314 (1993), págs. 255 y sigs.

(22) Cfr. PATRICIO H. RANDLE, «¿Qué es hoy la sociedad civil?», *Verbo* (Madrid), núm. 303-304 (1992), págs. 241-251. Entre la bibliografía más reciente han de mencionarse las obras del liberal VÍCTOR PÉREZ DÍAZ y del antiliberal THOMAS MOLNAR. Más antiguas, pero absolutamente imprescindibles, son las aportaciones de JUAN VALLET DE GOYTISOLO.

función del Estado en la vida económica. Por un lado, el mundo comunista, con la abolición de la propiedad privada, comportaba la eliminación de un poder económico específico y la absorción de todo el poder en las únicas manos del Estado. Pero en el mundo occidental, a través del intervencionismo, ocupó no despreciables sectores de la actividad económica que, ahora, no puede abandonar sin generar graves injusticias. Así pues, parece inviable un puro liberalismo carente de recursos para asumir los costes sociales de una economía de mercado. Pierre de Calan, hace treinta años, sometió a crítica los planteamientos mecanicistas en economía, defendiendo una visión más «biológica» de la misma. Así, «la vida social exige, ante todo, la expansión de la vida en cada una de sus células». «Ciertamente que entre todas las células existen interdependencias vitales, pero tan complejas que en el más perfeccionado de los robots y la más poderosa de las máquinas electrónicas no pueden sustituirlas más que una débil parte, y que la ciencia se halla lejos de haber concluido de analizar».

En su opinión dos fueron los errores principiales del liberalismo en materia económica. El primero, olvidar que «la voluntad consciente puede modificar el comportamiento y la acción de las diversas partes del cuerpo social». El segundo engarza con el desarrollo del anterior: «Pero se pretende aplicar esta acción constantemente a todos los órganos, a todas las células. Se ejerce en los solos casos y en los solos ámbitos en los que se la juzga necesaria y, normalmente, la mayor parte de las funciones vitales conservan su carácter reflejo. Por lo demás, la acción directriz de la voluntad se ejerce de una manera difusa, por el juego de incitaciones, conexiones, inter-reacciones múltiples y, en gran parte, inconscientes. No comporta indicaciones precisas, dadas de modo preciso a cada célula. Ciertamente, en fin, el cuerpo social y la vida económica están expuestos a enfermedades —a las atrofias como a los cánceres— y el otro grave error del liberalismo primario ha sido el de negar estas enfermedades o el de declararlas incurables. Pero el tratamiento de un organismo vivo es

infinitamente más empírico y más complejo que el cambio de una pieza mecánica o que el corte eléctrico» (23).

Un planteamiento como el anterior reclama de modo inexcusable una sociedad estructurada y operante, pues de lo contrario la retirada del Estado sólo genera —al menos durante un período de transición, y siempre supuesto que las cosas se orienten en la dirección adecuada— el vacío y la falta de cobertura de necesidades que son reales. En un sistema, por poner un ejemplo, por grueso que sea, en el que se ha estatizado la sanidad y se han suprimido todas las instituciones sociales que en otro tiempo cumplían tal función, la desestatización del sector llevará consigo inevitablemente, a no ser que se devolviera la vida a aquellas instituciones —lo que no es cosa de un día—, el abandono de grandes masas de población. Una vez más, y de momento —he *ahí* lo que estamos llamando signos contradictorios—, parece preferible el mantenimiento de un Estado en sí mismo invasor al liberalismo del «zorro libre en el gallinero libre», insoslayable donde no hay auténtica sociedad.

8. En lo que toca al cuarto ámbito de operatividad de la ambigua crisis del Estado, se halla el descrédito del sistema político imperante. El desencanto, el abstencionismo, incluso el rechazo frontal de lo que significan los regímenes políticos establecidos reinan por doquier y casos como el italiano revisten especial gravedad. El desprestigio de la partitocracia, la crisis de los mecanismos representativos dominantes, la reacción airada contra la corrupción muchas veces instalada en el corazón del Estado, etc., son síntomas con una componente saludable. Pero, ¿hacia qué puerto se encaminan tales actitudes? En ocasiones, navegan a la deriva de la simple disolución o de las utopías más variadas, habitualmente intoxicadas ideológicamente: pacifismo, ecologismo, etc. En otras, son pilotadas hacia proyectos opacos de corte inequívocamente masónico y tecnocrático. La llamada

(23) PIERRE DE CALAN, *Renaissance des libertés économiques et sociales*, París, 1963, págs. 42 y sigs.

«nueva democracia» o los designios de «profundización en la democracia» se convierten entonces en una coartada para el protagonismo del poder anónimo y vagabundo, hasta ahora tras el telón de fondo de las instituciones estatales.

9. Finalmente, el pluralismo. Es sabido que el pluralismo ideológico— que no es la pluralidad social, sino más bien opuesto a ella— ha venido a constituir uno de los fundamentos del Estado democrático, que a estos efectos, es tanto como decir del Estado agnóstico. Lo que ocurre es que, con todo, durante mucho tiempo, los Estados democráticos han articulado una ortodoxia pública liberal, pero que —de modo quizá incoherente con los propios basamentos filosóficos— retrocedía ante ciertas consecuencias derivadas de la asunción de un pluralismo radical. Había una «cultura» y una «tradición» —*eso sí, liberales, democráticas*— que operaban como freno y como límite. Hoy asistimos, sin embargo, a la radicalización del proceso en el discurso de la multicultura y del antirracismo. Las inmigraciones masivas, el pluralismo religioso creciente, la expansión de las sectas, etc., son problemas que no pueden ser abordados y menos aún solucionados desde un palenque absolutamente relativista. Así pues, el estallido de la cultura laica dominante sólo conduce a desatar fuerzas centrífugas y no a reconstruir los cimientos de una comunidad (24).

III

10. La solución, indudablemente, no se halla en un plano tan proclive a crear ambigüedades y contradicciones. En el fondo, de acuerdo con una explicación que tiene sus antecedentes en Montesquieu y Tocqueville, en Edmund Burke y Lord Acton, en Donoso Cortés y Vázquez de Mella, en la democracia alienta una

(24) Cfr. MIGUEL AYUSO, «Les formes nouvelles de subversion», *Permanences* (París), núm. 298-299 (1993), págs. 77 y sigs.; JULES MONNEROT, «Racisme et identité nationale», en el número especial de la revista *Itinéraires*, titulado *Le soi-disant anti-racisme*, París, 1990, págs. 36 y sigs.

tendencia que conduce al despotismo, y totalitarismo y liberalismo no son en modo alguno opuestos. Talmon historió con todo lujo de detalles «the origins of totalitarian democracy» y no admite duda que la realización práctica de los inmanentismos explícitamente monistas o pretendidamente pluralistas se ha traducido siempre en la absolutización de lo político y la divinización del poder, resultando totalmente intrascendente en este punto el juego dialéctico democracia-dictadura (25).

En este sentido, la esencia del totalitarismo reside en la negación de toda trascendencia y en la absorción de todas las instituciones y actividades por el Estado. Frente al mismo, cualquiera que sea la forma de que se recubra, si saltamos de plano, son de destacar dos grandes líneas de defensa —allí donde todavía se conserven restos de auténtica libertad— o de reconquista —donde se haya extinguido—: *a)* la necesidad de que el derecho trascienda al Estado, y *b)* el reconocimiento de un escalonado pluralismo de órdenes sociales en la unidad política.

11. La primera lleva derechamente a la revisión de la doctrina de las fuentes del derecho y a la revalorización del derecho natural. No será posible remontar el proceso de crecimiento del poder sin un retorno vigoroso a la fe en la trascendencia divina, de la que dimana un orden natural objetivo, moral y jurídico, que el Estado debe respetar. En varias ocasiones me he esforzado en cuestionar que sea legítima —e incluso sencillamente factible— la convivencia de los diversos opinantes sin referencia a un absoluto moral. Otra cosa distinta es cómo se concreta netamente esa subordinación como profesión de principios, cómo se asegura por los instrumentos de acción política e incluso cómo se cuida en la dimensión educativa de la atmósfera social. Para muchos es tentador simplificar, como si todo se resolviese con decir que la Iglesia no necesita apoyarse en el *poder civil* ni debe

(25) Cfr. LEO TALMON, *The origins of totalitarian democracy*, Londres, 1952. He desarrollado esta cuestión en mi ensayo «El totalitarismo democrático», *Verbo* (Madrid), núm. 219-220 (1983), págs. 1.165-1.198, o en el vol. *¿Crisis en la democracia?*, Madrid, 1984, págs. 121-154.

hacerlo, y que le basta gozar con la libertad común en un Estado democrático. Pero el problema permanente es otro, en el que «libertad» y «poder» quedan subsumidos en algo más radical: la predicación de la Iglesia acerca de los deberes del poder civil y los ciudadanos. Por tanto, no es sólo cómo ha de tratar el poder a la Iglesia, respetando su libertad en la sociedad civil, sino cómo debe ejercer el poder su propia misión en el orden moral y con relación a la vida religiosa (26).

12. La segunda implica: una esfera de libertades civiles —sin las cuales las políticas resultan vanas—; la necesidad de la propiedad privada para salvaguardar los ámbitos de lo político, lo económico, lo laboral y lo cultural; y la pluralidad de órdenes sociales, con su correspondiente autonomía jurídica, orgánicamente articulados. Un gran economista francés, recientemente fallecido, Louis Salleron, escribía a propósito de la difusión de la propiedad que si la persona humana deja de poder inscribirse en las relaciones primeras donde se manifiestan, se afirman y se instituyen su libertad, su capacidad de iniciativa y de compromiso, su responsabilidad y —por decirlo de una vez— su misma naturaleza y los primeros escalones de sus fines supremos, será arrastrada. Para que la «socialización» no devenga «socialismo» hace falta la propiedad, como hacen falta todas las formas de mutualidad, de cooperación, de asociación, de agrupación voluntaria que van al encuentro de las leyes del Estado y de las instituciones de reparto. Porque —concluye— «lo que hoy amenaza al hombre es el Leviatán, es el monstruo, es el número, es la burocracia, es el autómata». «Para dominar la materia sutil que

(26) Cfr. MIGUEL AYUSO, «Hacia unas nuevas relaciones Iglesia-Estado», *Verbo* (Madrid), núm. 301-302 (1992), págs. 75-80; «Droit constitutionnel et valeurs morales pour un nouveau type de relations entre l'Eglise et l'Etat», en el volumen *Le christianisme, ferment d'unité, Paris*, 1992, págs. 143-150. En un ensayo más antiguo, titulado «La unidad católica y la España de mañana», *Verbo* (Madrid), núm. 279-280 (1989), págs. 1.421-1.439, he desarrollado más la cuestión, con especial referencia a textos del doctor GUERRA CAMPOS.

la circunda por doquier, debe en el plano natural asegurarse ante todo un arraigo más profundo. Debe salvaguardar las naturales prolongaciones de su ser en las cosas —esto es, la propiedad— y en sus semejantes —esto es, el contrato—» (27).

Lo anterior nos conduce a las limitaciones orgánicas del poder. La mera existencia de una sociedad fuerte y vigorosa es un eficaz mecanismo disuasorio frente a las veleidades expansivas del poder político. Pero si la sociedad está, además, estructurada, y en sus distintos niveles rige el principio de autonomía jurídica —lo que en la tradición española se denominaban *fueros*—, se multiplican las garantías de libertad y se reducen a su mínima expresión los temores de abuso. El filósofo belga Marcel de Corte lo ha expresado sintéticamente: «Todo Estado construido sobre comunidades naturales y sobre la radicación que ellas difunden ve de tal modo reducido su poder a su justa medida, que raramente actúa como una manifestación de una fuerza exterior a los ciudadanos. Por el contrario, todo Estado sin sociedad es axiomáticamente coercitivo, policíaco, armado de un arsenal de leyes y reglamentos encargados de dar sentido a las conductas imprevisibles y aberrantes de los individuos. Su tendencia al totalitarismo es directamente proporcional a la desaparición de las comunidades naturales, a la ruina de las costumbres, a la debacle de la educación» (28).

Este texto, sumamente preciso, aclara una buena parte de las cuestiones que levantan las limitaciones al poder del Estado por la verdadera *sociedad civil* y, sobre todo, da respuesta al gran tema del cambio de signo del poder y, de resultas, de la libertad. En efecto, la clave del aspecto humano de los poderes antiguos radicaba en la cohesión hondísima de la ortodoxia pública católica y en la variedad y libertad fecundas de lo que Donoso Cortés llamó las «jerarquías sociales». La teoría y la praxis liberales, en cambio, y abriendo la sima en cuya profundización han colabo-

(27) LOUIS SALLERON, *Diffuser la proprieté*, París, 1964, pág. 74.

(28) MARCEL DE CORTE, «L'education politique», en el vol. *Actes du Congrès de Laussane III. Politique et loi naturelle*, París, 1967, pág. 72.

rado todos los totalitarismos, no sólo ha negado la limitación del poder que es fruto de la «pluralidad» social, sino que ha despedazado a la sociedad desde dentro, negándole la coherencia con el «pluralismo».

13. En los países de Occidente conviven —lo explicó en un libro capital Vallet de Goytisolo (29)— en diversas proporciones, de una parte, una sociedad integrada por familias —con el soporte material de la propiedad, la previsión y el ahorro y con el impulso de la responsabilidad de su cabeza—, y de otra, una masa amorfa de población tutelada por el Estado, con el porvenir sólo cubierto por la seguridad social estatalizada y obligatoria, a la que se promete liberarla de toda responsabilidad patrimonial. La protección de esas masas —proletarizadas y desarraigadas— obedece inicialmente a una necesidad social y a una razón de justicia, pero generalmente *amplía* y *fomenta* la *propia* masificación. En los países del Este quizás resulte más cercana a su realidad esta segunda parte del cuadro. Y la crisis moral a la que antes me refería unifica de nuevo el panorama aquí y allá.

Por tanto, por un lado, la ayuda a las masas debe encaminarse en otra *línea*: la de la desmasificación, promoviendo la difusión de la propiedad, estimulando el sentido de la responsabilidad y favoreciendo que esto se realice espontáneamente con mediación de la familia y de los cuerpos sociales, con el debido respeto al principio de subsidiariedad. Y, por otro lado, sólo acompañada por la regeneración moral puede resultar fructífera cualquier acción. De no ser así no saldremos de los vaivenes de

(29) Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Sociedad de masas y derecho*, Madrid, 1968. Pueden verse también, del mismo autor, en relación con el tema aquí tratado, «El hombre ante el totalitarismo estatal: líneas de defensa político-jurídicas», *Verbo* (Madrid), núm. 124-125 (1974), págs. 385-416; «Libertades civiles y libertades políticas», *Verbo* (Madrid), núm. 265-266 (1988), págs. 699-729; «Poderes políticos y poderes sociales: totalitarismo y distribución de poderes», *Verbo* (Madrid), núm. 285-286 (1990), págs. 757-802. Por mi parte, véase «Las limitaciones del poder», *Verbo* (Madrid), núm. 285-286 (1990), págs. 737-755.

la política romántica, de la modernidad a la postmodernidad y sus ambigüedades. De no atajarse en breve el mal, comenzando el lento remontar de una corriente que amenaza despeñarnos, podemos encontrarnos en esa situación que el clásico latino inmortalizó: que nuestra sociedad no soporte ni sus males ni sus remedios.