

MÁS ALLÁ DE LA GLOBALIZACIÓN DEL ESTADO MODERNO

POR

MIGUEL AYUSO^(*)

1. El problema político entre la unidad y la pluralidad

"En lo más escondido, en lo más alto, en lo más sereno y luminoso de los cielos reside un Tabernáculo inaccesible aun a los coros de los ángeles: en ese Tabernáculo inaccesible se está obrando perpetuamente el prodigio de los prodigios y el Misterio de los Misterios. Allí está el Dios católico, uno y trino (...). Allí la unidad, dilatándose, engendra la variedad; y la variedad, condensándose, se resuelve en unidad eternamente (...). Porque es uno, es Dios; porque es Dios, es perfecto; porque es perfecto, es fecundísimo; porque es fecundísimo, es variedad; porque es variedad, es familia. En su esencia están, de una manera incalculable e incomprensible, las leyes de la creación y los ejemplares de todas las cosas. Todo ha sido hecho a su imagen; por eso la creación es una y varia" (1).

(*) Publicamos, a continuación, agradeciendo la autorización del profesor Danilo Castellano, la ponencia y comunicación presentadas por los profesores Miguel Ayuso y Félix Adolfo Lamas —a quien nos complace muy especialmente dar la bienvenida a nuestras páginas—, respectivamente de las Universidades de Comillas y Católica Argentina, al *Convegno* internacional celebrado en Bolzano el pasado mes de octubre y del que nuestros lectores recibieron cuenta en crónica del anterior número de *Verbo* (N. de la R.).

(1) JUAN DONOSO CORTÉS, "Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo", en *Obras completas*, vol. II, Madrid, 1970, pág. 512.

Estas palabras de Juan Donoso Cortés, estampadas en su célebre *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, tienen la ventaja, más allá de la retórica ochocentista, de ponernos con toda nitidez de frente al problema de lo uno y lo vario. Del que rastrea una raíz teológica, desarrolla una perspectiva metafísica y apunta un correlato político. No es éste el momento de abordar, sistemáticamente, el tratamiento de la cuestión en sus diversos ámbitos (2). Aunque sí el de subrayar su trascendencia para el correcto enfoque del asunto que me ha sido encomendado tratar en este *Convegno*, y aun de todos los trabajos que se han discutido a lo largo del mismo. Para lo que, en su desenvolvimiento, habremos de echar mano en ocasiones de materiales extraídos de la gran cantera que es la ley de la unidad y la variedad.

En tal sentido, situándonos ya decididamente en el terreno político-jurídico, encontramos la tensión que toda comunidad política y todo orden jurídico portan entre unidad y pluralidad, que desvaídamente se suele presentar en nuestros días a través de la pareja identidad e integración. Sin embargo, unidad y pluralidad, o bien, si preferimos, identidad e integración, encierran distintos significados en función de sus diversas "lecturas", de manera que requieren para la elucidación del problema ulteriores precisiones.

En efecto, como he recordado con frecuencia, siguiendo un agudo texto del profesor Enrique Zuleta (3), la "lógica" que podríamos denominar clásica es una "lógica" en la que unidad y pluralidad se componen. El punto de partida, metafísico, reside en el orden del ser, en que se funda todo deber y en el que yace —concebido como comunicación— el lazo social. Lo que en la filosofía política y aun en la doctrina social de la Iglesia se denominan principios de totalidad (o solidaridad) y principio de subsidiariedad aparecen, así, profundamente implicados, en cuanto

(2) He ofrecido una aproximación en el primer capítulo de mi *La cabeza de la Gorgona. De la hybris del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, 2001, págs. 15 y sigs.

(3) Cfr. ENRIQUE ZULETA, "El principio de subsidiariedad en relación con el de totalidad: la pauta del bien común", *Verbo* (Madrid), n.º 199-200 (1981), págs. 1171 y sigs.

que el primero remite a la naturaleza del todo social (una realidad accidental de naturaleza relacional resultante del proceso de actualización de la persona, complemento perfectivo de la misma y múltiple en sus concreciones), mientras que el segundo se refiere a las relaciones dinámicas que median entre el todo y sus partes (sociedad de sociedades, al fin, que difieren entre sí según su grado y orden respectivos), encontrándose en la pauta del bien común. Por su parte, la "lógica" moderna, que pretende excluir de su consideración cualquier elemento empírico no verificable científicamente, parte de una "deconstrucción" de la realidad, operada por la razón racionalista en la búsqueda de elementos simples y evidentes, aptos por tanto para operar como axiomas sobre los que basar la recomposición sistemática de la totalidad social. Desde un tal mecanicismo, entonces, en el que el individuo no puede dejar de percibirse como realidad contrapuesta al Estado —subrogado de la comunidad, una vez que ésta ha sido condenada sin remisión—, son posibles tanto el "unitarismo" como el "pluralismo", que sólo en una visión ingenua resultan opuestos, pero no la articulación de unidad y pluralidad.

2. Una ojeada histórica: comunidad y coexistencia, cristiandad y sociedad pluralista laica

Lo que acabamos de abordar, bien ceñidamente, desde la filosofía política, bien merece una ilustración histórica, que —aunque bien conocida— no está de más recordar, al objeto de ir avanzando en nuestra indagación.

El profesor Rafael Gamba explana la contraposición entre comunidad y coexistencia a través de su concreción histórica en la disyunción cristiandad y sociedad pluralista laica (4). La antigua Cristiandad, explica, no brotó de una federación ni de un pacto, sino de una unidad superior originaria. Cuando Carlomagno consagra en el año 800 el Sacro Imperio, aunque él cre-

(4) RAFAEL GAMBRA, "Comunidad y coexistencia", *Verbo* (Madrid), n.º 101-102 (1972), págs. 51 y sigs.

yera restaurar el Imperio Romano, en realidad esta iba otorgando a la Cristiandad la estructura diárquica (Imperio-Pontificado) acomodada a su espíritu y a las exigencias de su fe. Desde entonces existirá *de iure* la Cristiandad como comunidad, aunque *de facto* preexistiese su génesis en el más remoto medievo, y una misma fe (la católica), una misma lengua (el latín) para la expresión de una misma cultura y unas empresas comunes (las Cruzadas, la Reconquista) definen a la Cristiandad como comunidad histórica. Que pervivirá de derecho como orden político-religioso y como idea-fuerza paradigmática hasta la Paz de Westfalia, en 1648, que puso fin a las guerras de religión. A partir de ese momento, la noción de Cristiandad como comunidad bajo una misma fe y poder se sustituye por la de una coexistencia de soberanías territoriales con diversidad religiosa, sin otra garantía ni instancia de paz que el llamado equilibrio europeo. Es cierto, sin embargo, que después de 1648 la Cristiandad va a pervivir, en primer lugar, en el mundo hispánico, suerte de *christianitas minor* —de ahí la oposición entre Hispanidad y Europa, esto es, entre Cristiandad y Europa, frecuente en la literatura tradicionalista—; pero también, si bien en menor medida, en el orden interno de las naciones que, aunque hayan dejado de formar parte de un orden superior, conservan su unidad de fe en la religión del príncipe, católica en la mayoría de los reinos, luterana o anglicana en otros. Y, sobre todo, en la Iglesia Católica romana, que pervive, renovada después de Trento, con su credo religioso íntegro y fiel al ideal político de la unidad religiosa.

Un segundo momento relevante en la oposición entre el modelo de comunidad y el de coexistencia, esto es, entre la Cristiandad histórica y la sociedad pluralista laica, adviene con las ideas (la Ilustración) que hicieron posible y las consecuencias que manaron de la Revolución francesa. La Revolución va a destruir la unidad religiosa interna de las naciones y los poderes en cierto grado aún sacralizados, para sustituirlos por un nuevo orden constitucional o democrático, laicista y puramente racional y humano: el fundamento último de legislaciones y poderes no va a residir ya en principio religioso alguno sino en la convención o acuerdo de los hombres. Pero aun entonces, la Revolución tampoco ahogará por completo los fragmentos vivos de la antigua Cristiandad,

cada vez más aislados, eso sí, pero que perviven en la aplicación incongruente de los principios revolucionarios, que tuvieron que pactar a menudo con las realidades históricas (patrias, poderes, instituciones) de origen cristiano, y en la Iglesia, que nunca admitió la laicidad del Estado ni la llamada libertad religiosa más que como "hipótesis" en países en donde no era posible otra cosa, pero no como "tesis" deseable y teóricamente válida.

Sin embargo, la idea democrático-laicista sigue avanzando —muchas veces entre complicidades de quienes estaban llamados a oponerle diques— a lo largo de la Edad contemporánea, y sus objetivos últimos van a ser las dos entidades que, por necesidad táctica o falta de lógica, la Revolución había respetado hasta el momento: la nación histórica y la persona humana. ¿Qué puede haber más inadmisibles para una mentalidad racionalista —se pregunta Gamba— que la nación, fruto de azares y tradiciones del pasado, y la persona individual, esa creación existencial incomprensible e "inefable" al decir de los filósofos? Sin embargo, "hoy nos hallamos ya ante el final del proceso: el espíritu del racionalismo y del laicismo, encarnizándose con lo que su mentalidad considera el 'irracional histórico', dirige hoy su asalto contra los tres bastiones últimos de todo orden humano: la noción de patria, la institución familiar (ámbito de la conciencia personal individual) y el fundamento religioso institucional" (5).

De lo anterior brota, sobre todo, en lo que a nosotros en este momento interesa, la indagación del papel del Estado moderno en los procesos políticos (e ideológicos, como hemos de ver inmediatamente) de la modernidad y sus transformaciones.

3. El Estado moderno: entre el particularismo y la primera globalización

El excursus anterior abre, a no dudarlo, una aparente paradoja que conviene comenzar a esclarecer. En efecto, el Estado, nacido como artefacto en la modernidad, y que vino a sustituir a la

(5) *Id., loc. cit.*, pág. 54.

venerable comunidad política natural, porta al tiempo que una tendencia al particularismo otra a la universalización. Respecto de la primera, ha quedado nota en lo dicho, en cuanto que el Estado moderno nace de resultas de la fragmentación del *corpus politicum* que fue la Cristiandad, dando lugar a un conjunto de entidades encerradas sobre sí mismas y construidas sobre el concepto de la soberanía. No en vano algunos de sus caracteres más salientes fueron la unificación, centralización, secularización, territorialización y objetivación del poder. Sin embargo, ha de resultar, por el momento, más chocante el reclamo a la universalización. Merece la pena detenerse por lo mismo unos instantes, pues se trata además de un modo de concebir lo universal que enlaza con lo que hoy denominamos globalización.

Es de observar —para comenzar— que aunque el Estado no sea inicialmente sino una forma política, pronto, por causa de sus presupuestos doctrinales y de las circunstancias históricas, va a exceder de las mismas para incidir de lleno en una transformación sustancial de la convivencia política, por mor de lo que podemos llamar propiamente la ideología, esto es, la gravitación de un racionalismo infundado. El profesor Dalmacio Negro lo ha explicado certeramente en su ponencia al *Corvegno* del año 2000 de nuestro Instituto.

La clave reside en el abandono de la lógica del gobierno y su sustitución por la estatal, producto del contrato y de su consecuencia la soberanía. La primera se basa en la sociabilidad natural del hombre y divisa el hecho del gobierno como algo natural inherente a la sociedad con la pluralidad de leyes fundamentales propias de un organismo político. La segunda, con la vista puesta en el problema del origen del poder político, se orienta por contra a explicarlo desde el punto de vista de la soberanía, e ingresa en los predios del constructivismo. De ahí que se arribe a la conclusión radical de que no puede haber otra forma de orden humano o extrahumano, sea natural o creado, que no sea la del Estado mismo, el modo político moderno, al igual que los griegos no concebían la vida fuera de la *polis*, aunque por razones bien diferentes en cuanto el origen de ésta era natural, producto de una ordenación, mientras que en aquél la organización es mecánica. Y es que, al presu-

poner una situación de desorden en que los hombres viven de un modo, más que prepolítico, antipolítico, sea de lucha o de indiferencia, hasta que por razones de utilidad instituyen el gobierno (el Estado), son aquéllos los que en definitiva generan el orden a través de la institución artificial de lo político por medio del pacto.

Y eso gracias al concepto de soberanía, que legitima la forma estatal haciéndola absolutamente soberana, a la vez política y jurídica. En efecto, la soberanía bodiniana, aplicada al Estado, unificó el concepto organicista de superioridad relativa del gobierno, incluso de supremacía política, monopolizadora de la actividad política, con la capacidad de legislar, al atribuir también el monopolio de la ley al soberano político estatal. Pues el orden estatal se organiza mediante leyes, que constituyen el derecho que crea el espacio público en el que impera. Se mezcló y confundió así lo político con lo jurídico. De momento, prevaleció lo político, mas —con el tiempo— llegaron a prevalecer lo jurídico y la jurisdicción, en realidad la legislación, en detrimento de lo político y la política, la forma de actividad correspondiente a lo político: “Este cambio, preparado por Bodino y la doctrina contractualista, tuvo lugar tras la Revolución francesa bajo la influencia de Rousseau y su doctrina de la soberanía popular. La soberanía había empezado a oponer, desde el primer momento, al predominio de la costumbre como medio de conocimiento del derecho, el de la ley, autojustificándose así el Estado como soberano, cuando legitimidad y legalidad significaban todavía lo mismo, por pertenecerle el derecho, en tanto derecho legislado en su esfera de soberanía, cuya fuerza y vigencia depende de la del aparato estatal para hacerlo valer. Por eso constituye la coacción un requisito esencial del derecho estatal, en contra de la idea tradicional propia del derecho. En fin, la soberanía moderna hizo concebir la forma política, no como una forma histórica de *ordenación* de lo político, que es una esencia de la que participan todos los hombres, sino, según se ha indicado, como la *organización* mediante el derecho, en realidad las leyes, de un modo de vida que determina su propio orden y el de la sociedad. Su resultado es lo político estatal como el único orden posible y el único modo de vivir humanamente, con seguridad. Mientras la ordenación presupone libertad

política, la organización crea seguridad en detrimento de esa libertad. El gobierno no es aquí una institución política de lo político, o sea, con capacidad de decidir, sino una institución estatal que se limita a desarrollar las consecuencias de la decisión originaria, los contratos de sociedad y sumisión al Estado: es mero ejecutor, poder ejecutivo" (6).

Las consecuencias implícitas en el contractualismo se desarrollaron, pues, progresivamente, en el plano histórico, gracias a la doctrina político-jurídica de la soberanía. Y se pueden resumir —según el autor a quien hemos venido siguiendo en este último trecho— en que, a medida que aumenta el grado de monopolio de la actividad política, y social, por parte del Estado soberano, crece la identidad entre el Estado y el Gobierno, perdiendo este último su carácter político a cambio de adquirir un tono burocrático, administrativo. El extendido uso indistinto de ambos términos así viene a indicarlo a las claras (7).

He ahí, pues, las dos caras del Estado bifronte: al tiempo que rompía el antiguo universo de la Cristiandad originando un "pluriverso", impulsaba igualmente una tendencia hacia la universalización del modelo estatal, al oponer a esta unidad política unidades gemelas de estructura. Pero se trata sólo de una paradoja —lo apuntábamos antes— aparente. Que es análoga a la aparente paradoja del "pluralismo". Pues, respecto de éste, se ha observado cómo es ajeno a la pluralidad, mientras que en cambio tiende a una unicidad, bien alejada por cierto de la unidad. Y es que ambos —pluralidad y pluralismo, unidad y unitarismo— se desenvuelven en planos diferentes, entre los que no cabe encuentro. Son, respectivamente, los planos de la realidad y de la ideología. Que también aparecen en el asunto que nos ocupa. Así, de un lado hallamos la tendencia a un orden universal basado sobre la pluralidad de realidades políticas naturales, mientras que, del otro, aparece el particularismo homogeneizador y hoy

(6) DALMACIO NEGRO, *Gobierno o Estado*, Madrid, 2002.

(7) Cfr. MIGUEL AYUSO, "Gobierno y Estado: las aporías de una relación compleja a la luz de la actual experiencia europea", en el volumen de Danilo Castellano (ed.), *Quale Governo per l'Europa?*, Nápoles, 2002.

diríamos globalizado. En este sentido, el Estado moderno protagonizó la primera globalización.

4. El Estado, de agente de la primera globalización a paciente de la segunda

Pero el Estado no puede absorber el gobierno, ni logra suplantar la comunidad política. En primer término, el gobierno nos descubre la naturaleza del poder como fenómeno natural, con una naturalidad que deriva derechamente de la naturalidad de la misma sociedad —idea que es patrimonio de la filosofía política occidental y que, siguiendo a Aristóteles, incorporaron a la especulación cristiana Santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria de modo original a través de la idea de creación (8)—, esto es, adecuado al orden de los seres creados, que constituye una fuerza personalizada y como tal encauzada y limitada por el derecho y reconocida socialmente. No hay, pues, escisión entre poder y libertad, pues ambos viene delimitados por el orden natural. De otro lado, la comunidad política, también natural, no es eliminable. La hiedra no termina de sofocar la encina. El artefacto no hace desaparecer al organismo. Por lo mismo, aun bastardeados, los elementos que el Estado ayunta conservan su ser.

Sobre lo que no hay dudas es sobre el reconocimiento del papel central del gobierno en el fortalecimiento y progreso de las condiciones de la vida en sociedad. Pues, como ha escrito Zuleta a principios de los ochenta, en el esquema clásico, lejos de consistir en un artificio útil o en un guardián del libre juego de las leyes de la economía, es la forma histórica que reviste el poder como principio de orden y unidad de la sociedad política. Si bajo su forma estatal ha llegado a presentarse ante nosotros, sobre todo en la edad contemporánea, como tendencialmente totalitario, no se ha debido al efecto de una dirección equivocada de los

(8) Cfr. LUIS SÁNCHEZ AGESTA, *Los principios cristianos del orden político*, Madrid, 1962, págs. 141 y sigs. Véanse allí las referencias de autores clásicos, así como las de la doctrina social y política de la Iglesia.

asuntos públicos o de una secreta conspiración universal, ni es reflejo de una especial decadencia moral de las élites occidentales, ni siquiera finalmente de una tendencia permanente de las sociedades humanas: "Lo es más bien como resultado de esa lógica de la totalidad como unidad que subyace a la historia del poder en la modernidad. Prueba de ello es que la afirmación de la totalidad en términos de dominio despótico sobre la existencia personal acontece tanto en los sistemas políticos autoritarios como en los autodenominados pluralistas; tanto en los intentos de uniformización y militarización de la vida política como en los de reintegración del orden perdido a través de la ficción del pacto social" (9).

En este sentido, hace decenios nada permitía pensar que las sociedades marcharan hacia la absoluta estatización, mientras que sí lo hacían hacia formas de uniformización y masificación de la vida social en las que la lógica moderna de la totalidad instauraría formas de dominación seguramente peores que las actuales. Era posible incluso —añadía el autor recién citado— que el propio Estado-nación, instrumento principal, a la sazón, de dicho proceso, terminara siendo su víctima tanto como los cuerpos intermedios y demás formas de sociabilidad natural que vienen desde antiguo padeciéndolo. Pues sufre en su seno, conjugándolas, dos tendencias de sentido inverso que, por un lado, llevan al aumento de sus gastos, atribuciones competencias y patrimonio; mientras que, por el otro, se produce una no menos sustancial pérdida de su autoridad. En efecto, la evolución política contemporánea ha venido signada por la coincidencia de la hipertrofia de las funciones estatales con el crecimiento de gran variedad de formas de resistencia y crítica al poder estatal, al tiempo que con el declinar de la confianza popular en la validez de las instituciones y, en especial, los cauces de la representación política. La posterior disolución a que estamos asistiendo, tras el espejismo del "fin de la historia", producto del derrumbamiento del "socialismo real", ha venido a confirmar sin la menor sombra de duda la apreciación de que la noción falsa de totalidad habría

(9) ENRIQUE ZULETA, *loc. cit.*, pág. 1192-1193.

ido apurando todos los desenvolvimientos de su lógica interna, orillando incluso al Estado, al confinarle a la situación de forma anacrónica y superada de organización del poder político en cuanto ha dejado de ser útil o ha ofrecido resistencias impensadas a la masificación dirigida y uniformizada de la sociedad.

Desde un prisma tal, permítaseme la digresión, no del todo impertinente, la verdadera faz del "Estado mínimo" es, pues, el "Estado débil". Pues no es el poder subsidiario, respetuoso de la recta constitución social y supletivo allí donde ésta aparece insuficiente. Ni siquiera el Estado que, aun sin alcanzar lo anterior, retrocede —¿cómo? ¿con qué consecuencias?— de zonas que nunca debió invadir. Es el Estado del neoliberalismo, esto es, el Estado llamado pluralista, el Estado que, habiendo perdido su dimensión moral y dejado de ser el lugar de concentración estable de las instituciones y los ciudadanos, se ha convertido en el lugar mismo del desorden. En el inteligente diagnóstico del profesor Thomas Molnar, la "cosa pública" ya no es ni una cosa ni una realidad: se encuentra fragmentada, teórica y prácticamente, en tantas opiniones como espíritus, habiendo llegado a convertirse el Estado en lo que de él percibían los ideólogos: violencia institucionalizada para unos, expresión de los intereses burgueses para otros, distribuidor de larguezas para los más y salteador de caminos para casi todos. Si ha sobrevivido se debe sólo a los grandes feudalismos interesados en disimularse detrás del Estado, al igual que algunos grandes señores se escondían detrás de la corona: "Los feudalismos modernos aceptan entrar en simbiosis con el Estado y unir su burocracia a la de él, con el fin de constituir ese inmenso Estado tutelar descrito por Tocqueville, entidad monstruosa que no se percibe en ningún lugar porque su presencia se halla en todas partes. Estado frágil y todopoderoso, coloso de pies de barro, presa de no importa qué minoría actuante y prevaleciente que hace suyo —como ya lo constató Burckhardt— el programa de cada uno sin contentar a nadie. Su debilidad para afrontar las situaciones concretas —¿cómo iba a hacerlo, asociando la fuerza y la agresividad con el poder?— multiplica las burocracias, porque es más fácil acallar un problema que resolverlo. Esa es, justamente, la situación del ciudadano del Bajo

Imperio, que recibe antes al bárbaro que al recaudador de impuestos" (10).

Con la ayuda de su red de alianzas con los grandes feudalismos, el Estado reduce los ciudadanos a clientes, ya directa o indirectamente, encuadrándolos en alguno de los grupos de intereses actuantes y manteniéndolos así dentro de la obediencia, pues o se es funcionario del Estado o de alguna de las Administraciones territoriales o institucionales, o incluso de las burocracias supranacionales, o se es miembro de un sindicato, o militante de un partido, o empleado de una gran empresa pública o mixta, o se tiene relación con los medios de comunicación, etc. Pero, al mismo tiempo que sufre el peso del Estado, apenas mitigado por la pertenencia a los grandes grupos de interés, el espacio político existente entre el individuo y el Estado se encoge catastróficamente a causa del debilitamiento de las instituciones y de los cuerpos sociales básicos. Eso es, en el fondo, el liberalismo: la sustitución de las instituciones, llamadas tiránicas en el siglo XVIII, por los grupos de presión que nadie controla y frena. Como ha escrito Molnar, el liberalismo lo demolió todo en nombre de la libertad y después alentó la reconstrucción de poderes encubiertos. Todo, hasta el propio socialismo, tienen su origen en esta falsificación liberal, habiéndose convertido en un feudalismo, en una demagogia, en un grupo de presión, muchas veces —ay— popular porque promete la vuelta de una mayor humanidad, de una mayor solidaridad que, desde luego, nunca vienen de su mano.

5. Más allá de la globalización del Estado moderno

En numerosas ocasiones, alguna vez en esta misma sede, me he ocupado de la coyuntura política presente, caracterizada por la crisis del Estado, en términos de una situación fluida sellada

(10) Thomas Molnar, "Ideología y pensamiento de derechas", en el volumen *Convivencia y respeto social*, vol. III, Madrid, 1980, págs. 419 y sigs. Puede verse, también, mi *¿Después del Leviathán? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996, págs. 85 y sigs. y 148 y sigs.

por signos contradictorios (11). De donde la necesidad de modular con gran cuidado los juicios ofrecidos. Porque, al mismo tiempo que los fenómenos que en distintos campos se perciben apuntan de modo convergente a una disolución del artificio estatal, la orientación que exhiben no es tanto la de la recuperación de la comunidad política natural, cuanto la del apuramiento de la lógica que lo instrumentalizó. Así, en primer lugar, los Estados nacionales —en especial los más antiguos y consistentes— presentan bases más sólidas que las de los nacionalismos separatistas puramente disolventes y que las del amoralismo de las instituciones tecnocráticas (también criptocráticas) supranacionales. En el balance pesan quizá más estas tendencias que la también indudable de apertura a la recuperación de una articulación territorial y comunitaria desligada de la soberanía estatal y basada sobre el gobierno y el régimen (12). Lo mismo ocurre, en segundo término, con el retorno de la sociedad civil y el discurso de la subsidiariedad, que pese al acierto de poner nuevamente en primer plano la responsabilidad social, ha dejado libre el camino a la fortuna anónima y vagabunda (13). En un mismo sentido milita también la crisis de la mitología de los mecanismos representativos modernos y de los parlamentos, sin portar como sería deseable al redescubrimiento de la representación política, y sustituidos por la manipulación de la comunicación de masas (14). Finalmente, el llamado “pluralismo”, que parecería quebrar la religión civil del laicismo “republicano”, no conduce tanto al reconocimiento de la pluralidad de ordenamientos jurídicos o del principio de personalidad, pues ambos —en puridad fenómenos

(11) Cfr. MIGUEL AYUSO, *¿Después del Levatán?*, cit.: *ib.*, “Del Estado moderno a la Europa del bien común”, en el volumen de Danilo Castellano (ed.), *L'Europa dopo le sovranità*, Nápoles, 2000.

(12) Cfr. DANILLO CASTELLANO, *La verità della politica*, Nápoles, 2002.

(13) Cfr. MIGUEL AYUSO, “Tres calas sobre la problematización de la experiencia político-jurídica europea actual: derechos humanos, subsidiariedad y democracia”, en el volumen de Danilo Castellano (ed.), *Unione Europea: prospettive e problemi*, Nápoles, 2002; FRANCESCO GENTILE, *El ordenamiento jurídico entre la virtualidad y la realidad*, Madrid, 2001.

(14) MIGUEL AYUSO, *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española*, Madrid, 2000, págs. 155 y sigs.

preestatales— no se fundaban sobre la neutralidad o la indiferencia de los ordenamientos, sino sobre el respeto a la naturaleza de las cosas, mientras que aquél, al reclamar el reconocimiento de las creencias y deseos individuales, termina simplemente por hacer de la justicia algo verbal y carente de contenido y de sentido (15).

En este sentido, de entre esos signos contradictorios, se distinguen los que señalan al apuramiento de la lógica que introdujo el Estado, por más que se opongan *in concreto* a algunas de sus concreciones. Por eso puede hablarse de una globalización que supera, más coherentemente que la anterior, protagonizada por el Estado, las realizaciones de éste. Y es sobre la que debemos detenernos unos instantes antes de concluir con la posibilidad de reconstrucción que los signos opuestos también señalan.

Para comenzar puede destacarse el matiz lingüístico que supone la dualidad de términos, mundialización y globalización, para denotar el proceso y la realidad a que estamos refiriéndonos. Es cierto que el lenguaje es convencional, lo que deja amplio margen para la discusión, pero no lo es menos que trata de expresar el ser de las cosas, lo que introduce la exigencia de venir referido a la verdad y su búsqueda. Quiero decir con ello que no pretendo absolutivizar en modo alguno la distinción de significado de ambas palabras, sino que simplemente la utilizo en cuanto conducente al esclarecimiento del problema que, en lo posible, nos ha sido confiado.

Aunque en la práctica se utilizan indistintamente ambos términos, en francés suele preferirse el primero, mientras que el predominio creciente del inglés ha contribuido a difundir el segundo en el resto de las lenguas (castellano, italiano, portugués, alemán, etc.). En general se aprecia un primer matiz diferencial en virtud del cual la mundialización se percibe negativamente, mientras que la globalización comporta un valor de aprecio. Ahora bien, en un segundo momento la diferencia se ha relativizado

(15) ID., "¿Unidad o pluralidad del ordenamiento jurídico?", *Derecho y opinión* (Córdoba), n.º 8 (2002); PIETRO GIUSEPPE GRASSO, *Costituzione e secolarizzazione*, Padua, 2002.

notablemente y así se habla de movimientos o ideas "antiglobalización". Se puede, sin embargo, encontrar otro matiz conceptual, más allá de las preferencias lingüísticas. Entonces mundialización viene a indicar, sobre todo, la tendencia a considerar el planeta como una unidad a todos los efectos, incluido el plano político. Globalización, en cambio, alude a la presencia omnimoda y ubicua de mecanismos o soportes impersonales como las redes tecnológicas de comunicación, los mercados financieros y, en general, los aparatos ajustados a "elecciones racionales" conforme la fórmula binaria coste-beneficio, portadores de su propia lógica interna, cuyas conclusiones resultan de sistemas expertos y que se satisfacen a ellos mismos en el desenvolvimiento de su propio juego. Aquélla se asocia a expresiones como *one world* e incluso "gobierno mundial" y evoca a la toma de las decisiones por un pequeño grupo en la sombra. Ésta, de forma aún más inquietante, se refiere a una malla impersonal, autosuficiente e inexorable que puede incluso intentar prescindir del hombre (16).

No cabe duda de que, en una primera consideración, la globalización —así entendida— es una especie de la mundialización, que busca unificar políticamente el mundo, así como que a través de aquélla ésta avanza hacia sus últimos objetivos. Más aún, los soportes tecnológicos integrados en una red virtual, y que ponen entre paréntesis a los sujetos responsables, se desarrollan entre ruinas: la de la sociedad internacional, por débil que fuera, la de las comunidades políticas, la de las economías y ordenamientos jurídicos nacionales, etc. Ruinas que potencian y multiplican los conflictos. También es cierto, sin embargo —y aquí aparecen de nuevo los "signos contradictorios" que caracterizan a las situaciones de crisis—, que la nueva tecnología, de suyo, tiende a descentralizar, como la vieja técnica mecánica, la que coincidió con el asentamiento del Estado, unificaba. Pero tal descentralización, al no venir ligada con la responsabilidad, y al no operar sobre la organicidad, ha de conducir en un primer

(16) LUIS MARÍA BANDIERI, "¿Soberanía global versus soberanía nacional? Hacia una micropolítica federativa", *Actas de las I Jornadas Nacionales de Derecho Natural*, San Luis, 2002.

momento a una fragmentación que engloba después, en un segundo momento, a través de un dominio que no por postmoderno deja de transparentar su matriz totalitaria.

Esta conexión entre universalización y tecnificación abre, en sus múltiples aristas, una perspectiva bien interesante. Pues, a propósito de la llamada "aldea global", se ha podido escribir que la técnica se caracteriza por aproximar lo distante a la vez que por distanciar lo próximo; la aldea, en cambio, comunica estrechamente a sus miembros a la vez que los incomunica de lo lejano. Se trata, pues, de una contradicción en los términos. Pues bien, paralelamente, se equivoca quien piense que la globalización produce una razonable unidad: "Es precisamente la idea de continuidad indiferenciada que inspira la globalización la que impide la radical y coherente unidad de un orden común. Para que éste exista, se requiere el reconocimiento formal de la discontinuidad; tanto la horizontal, entre los distintos miembros y partes que integran el conjunto, como la vertical, entre los distintos niveles de decisión. La indiferencia de la continuidad es incompatible con un orden razonable; sólo con una clara determinación de la discontinuidad resulta posible un orden coherente de libertad. El mundo requiere aldeas, grandes y pequeñas, y éstas requieren un mundo, pero la aldea convertida en mundo es una contradicción aniquilante" (17).

6. Hacia un nuevo *ordo orbis*

Así pues, la mundialización no se agota en la globalización, así como ésta no asegura aquélla sino en cuanto contrafigura del verdadero orden. Se trata más bien de un interregno entre la destrucción de los Estados nacionales y la edificación de un nuevo *nomos* del mundo. Y si no ha de llorarse la primera, sí han de aprontarse materiales para contribuir a la segunda. Me explicaré.

Para empezar, no es la primera vez que recuerdo la aguda exposición de la que el filósofo contemporáneo Rafael Gambra

(17) ÁLVARO D'ORS, *Bien común y enemigo público*, Madrid, 2002, págs. 60-61.

denomina "teoría de la superposición y evolución de los vínculos nacionales" y que halla implícita en la obra del escritor de finales del siglo XIX Juan Vázquez de Mella (18). Según la misma, en la naturaleza de los vínculos que determinan la existencia de un pueblo se da un progreso en cuanto mayor es la espiritualización o el alejamiento del factor material, sea racial, económico o geográfico. Así, de las nacionalidades primitivas, determinadas generalmente por una estirpe familiar prolongada en sentido racial, se va pasando —por una especie de depuración progresiva de los vínculos— a nacionalidades que ligan a pueblos de raza, medio o vida diferente. Por eso, se explica que en el seno de una gran nacionalidad actual, como la española, en la que ejemplifica la tesis, pervivan y coexistan en superposición y mutua penetración, regionalidades de carácter étnico, como la eúskara; geográfica, como la riojana; de antigua nacionalidad política, como la aragonesa o la navarra. Y de ahí que en nuestra patria —"que es un conjunto de naciones que han confundido parte de su vida en una unidad superior (más espiritual) que se llama España" (19)— no esté constituido el vínculo nacional ni por la geografía, la raza o la lengua, sino por una causa espiritual, superior o directiva, de carácter predominantemente religioso.

Pero este vínculo superior que hoy nos une —continúa Gamba— no debe proyectarse al futuro como algo sustantivo e inalterable, porque entonces se disecciona la tradición que nos ha dado vida. Es cierto que el principio de las nacionalidades sin instancia superior procede cabalmente de la confusión moderna entre el Estado y la nación, y su concepción como una única estructura superior y racional de la que reciben vida y organización las demás sociedades. El proceso federativo de nuestra Edad media cristiana y la progresiva espiritualización de los vínculos unitivos, por contra, no tiene por qué truncarse, máxime cuando el principio y el punto de vista nacional conducen siempre a la

(18) Cfr. RAFAEL GAMBRA, "Estudio preliminar" al libro *Vázquez de Mella*, Madrid, 1953, págs. 31 y sigs.

(19) JUAN VÁZQUEZ DE MELLA, *Obras Completas*, tomo X, Madrid, 1932, pág. 320.

guerra permanente. Porque, según la doctrina de la espiritualización y superposición de los vínculos nacionales, que responde a la práctica de los siglos cristianos, el proceso de integración habría de permanecer siempre abierto, hallándose al final, como vínculo de unión para todos los hombres, la unidad superior y última de la catolicidad, libre de toda modalidad humana. Proceso que, en definitiva, supondría no tanto la imposición de una parte, como una libre integración o federación vista por todos los pueblos como cosa propia y que para nada mataría las anteriores estructuras nacionales (20).

Es posible, sin embargo, que un tal proceso de integración, respetuoso con las instancias sobre las que se va construyendo, deba limitarse a unos "grandes espacios", sin que en recta doctrina deba acceder a la pretensión de trabar una unidad política del mundo. En este sentido, el profesor Álvaro d'Ors, nos ha dejado una serie de reflexiones orgánicas con varios ejes cardinales.

En primer lugar, en cuanto a su presentación que llama geodierética, y no geopolítica —aquella simple distribución racional del espacio según el doble criterio de la necesidad y la capacidad técnica, ésta simple estrategia estatal—, de la "posesión del espacio", encuentra que la virtud de la justicia también postula "dar a cada pueblo su suelo", pero no como dominio absoluto, sino como preferencia real compatible con la de otros grupos sociales menores y mayores según el principio de subsidiariedad. En efecto, las preferencias posesorias, desde las más elementales de la familia y la empresa, llegan a los grandes espacios atravesando las ciudades, las comarcas, las regiones y las naciones. Es precisamente entre las dos últimas donde surgen algunas dificultades de intelección, primero, y —consiguientemente— de integración.

Pues si bien en un uso del lenguaje que no resulta forzado se podría decir que la "región" es el territorio de una "nación"

(20) Cfr. MIGUEL AYUSO, "O principio de subsidiariedade e os agrupamentos supranacionais", *Digesto Económico* (San Pablo), n.º 342 (1990), págs. 65-70; Id., "Orden supranacional y doctrina católica", *Verbo* (Madrid), n.º 303-304 (1992), págs. 305 y sigs.

—en cuanto el primero de los términos viene referido al reparto local y el segundo se contrae a la identidad del grupo personal que lo ocupa—, el uso más extendido ha dado a éste —identificado con el actual Estado— mayor amplitud que a aquél (21). Así pues, aunque la pretensión del maestro afincado en Pamplona sea precisamente la de prescindir del Estado, en lo recién planteado se estaría dando a “nación” el ámbito de los actuales Estados y a “región” el de una parte autonómica dentro de la “nación”. La actual Constitución española, por lo mismo, al entender algunas regiones como naciones ha terminado por crear una confusión entre la “nación” (española) y esas “naciones” con autonomía, a la vez que un cierto complejo de inferioridad en las “regiones”. Lo primero, como antes quedó apuntado, se agrava donde la población regional tiene conciencia de su identidad personal de un modo similar a la total de la nación, pues el término que comprende ambos sentimientos es el afectivo de patria, que alude a la comunidad de origen y tradición, y resulta compatible para los dos niveles regional y nacional, salvo cuando el conflicto separatista o el centralista quiere hacer desaparecer uno a costa del otro. Sobre estas tensiones, concluye finalmente, no caben las afirmaciones *a priori*, porque dependen de actitudes sentimentales coyunturales, que la razón no puede desconocer pero tampoco tomar como fundamento constitutivo: así, no puede excluirse que la región se convierta en nación o —más infrecuentemente— que la nación se convierta en región de una nación mayor.

La construcción se cierra en el nivel de los grandes espacios, confederación de naciones que ni constituyen en su integración un Estado ni siquiera lo son sus integrantes. Garantía de libertad que, en cambio, desaparece con el superestado universal, potestad de suyo inevitable. Las naciones, pues, se incorporan libremente a un gran espacio, por más que razones de diversa natu-

(21) Cf. ÁLVARO D'ORS, *La posesión del espacio*, Madrid, 1998, págs. 42 y sigs. Es cierto que nuestro autor efectúa todo su desarrollo al margen de la realidad estatal, *aggiornando* el de hace más de cuarenta años —que enseguida hemos de recordar— sobre el brotar de un “regionalismo funcional” ante la “crisis del nacionalismo”. Puede observarse, en todo caso, un cierto giro terminológico.

raleza la favorezcan: geográficas, religiosas o incluso —donde existió una unidad religiosa, hoy perdida, de la que una ética común se configura como un resto— éticas (22).

Así pues, tal articulación se encuentra con el límite de la unidad política del mundo. Y es que si es cierto que, partiendo en una visión teológica del dato de la universalidad, una visión cristiana no puede ambicionar la derrota de una superpotencia por otra, ni el triunfo de unos terceros infieles, sino la reintegración de todos en el *unum ovile*: por ello, todo acto que conduzca a ese fin ha de verse como históricamente valioso, y toda fuerza que aspire a ser históricamente valiosa debe aplicarse sin excusa a ese fin (23). Sin embargo, no debe dejar de añadirse que esa concepción en modo alguno se resuelve en el Imperio o en alguna forma más o menos leviathánica de Estado, pues la función histórica del cristianismo no puede reducirse a la producción y conservación de un Imperio, sino que resplandece en la plenitud gloriosa de la Iglesia. Así pues, desde el punto de vista cristiano, la unidad del mundo está incoada en la vocación universal de la Iglesia, por más que desde el ángulo político resulte un designio pérfido precisamente por contrario a la unidad de la Iglesia. Porque la unificación del mundo ha de entenderse como contrafigura de la Iglesia, lo que abre una perspectiva de "pluralismo" político —con un significado bien diferente del hoy acuñado (24)—, que ha bautizado con la expresión por él mismo acuñada de "regionalismo funcional" (25), y que evoca ese proceso federativo al que Gamba se refería.

Este último, desde la imagen de una Cristiandad histórica, pondera sobre todo la integración que acompaña a una sociedad

(22) Cfr. *Id.*, *op. ult. cit.*, págs. 52-60.

(23) Cfr. *Id.*, "Carl Schmitt en Compostela", *Arbor* (Madrid), n.º 73 (1952), págs. 46-59, o en su volumen *De la guerra y de la paz*, Madrid, 1954, págs. 181-204.

(24) Cfr. MIGUEL AYUSO, "Pluralismo y pluralidad ante la filosofía jurídica y política", en *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo*, volumen V, Madrid, 1990, págs. 7-29; *Id.*, "En torno al pluralismo político y cultural", en el volumen *Breve diagnóstico de la cultura española*, Madrid, 1992, págs. 213 y sigs.

(25) Cfr. ÁLVARO D'ORS, *Papeles del oficio universitario*, Madrid, 1961, págs. 310 y sigs.

de sociedades, en la que, como en la vida, se procede de abajo hacia arriba, construyéndose a partir de los escalones inferiores. En este cuadro, el Estado-nación, concebido según la lógica política moderna de la soberanía bodiniana o hobbesiana, la visión jacobina de la nación y su corolario que es el principio de las nacionalidades y el dogma rousseauiano de la *volonté générale*, no puede sino constituir un fenómeno patológico (26). Amén de incoherente, si lo contemplamos desde el rigor de los dogmas del racionalismo político. Quizá no pueda decirse en puridad, es cierto, que el nacionalismo sea una fase menos avanzada que el internacionalismo en el desenvolvimiento de la ideología revolucionaria. Probablemente, en cambio, se ajuste más a la realidad de las cosas reconocer que nacionalismo y mundialismo pueden considerarse como los dos brazos de una misma tenaza cuyo designio no es otro que es el aprisionamiento y destrucción de la constitución cristiana de los pueblos (27).

(26) Cfr. MIGUEL ARUSO, "Acerca de la crisis de la nación", *Verbo* (Madrid), n.º 309-310 (1992), págs. 1044 y sigs.; *Id.*, "Le temps des nations: les formes modernes de subversion", *Permanences* (París), n.º 298-299 (1993), págs. 77 y sigs.

(27) Cfr. *Id.*, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, cit., págs. 75 y sigs.