

DEMOCRACIA Y BIEN COMÚN (ALGUNAS INCITACIONES DE AUGUSTO DEL NOCE)

POR

MIGUEL AYUSO (*)

I. PRESENTACIÓN: UN VERDADERO FILÓSOFO DE LA POLÍTICA

1. Augusto del Noce ha podido ser calificado, haciéndole traslado del juicio que él dedicó a uno de sus maestros, de «pensador solitario» (1), lo que viene a querer decir pensador difícil de comprender y, por lo mismo, frecuentemente incomprendido. Incomprensión, se ha subrayado, tanto por la excesiva dificultad de captar el sentido de su filosofía estrechamente ligada con la historia y con su propia historia personal, cuanto por una aparente explicación fácil al precio de la vulgarización y de echar al olvido su itinerario especulativo existencial (2).

(*) En el otoño de 1995 se celebró en la Università degli Studi di Roma "La Sapienza" un *Convegno* sobre la obra filosófica y política de Augusto del Noce, fallecido en diciembre de 1989. Nuestro amigo, el profesor Miguel Ayuso, único ponente español, desarrolló esta contribución, hasta el momento inédita (N. de la R.).

(1) Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, «La solitudine di Adolfo Paggi», *Filosofia* (Turín), núm. 3/1954, págs. 441 y sigs., y ahora en su volumen, curado por FRANCESCO MERCADANTE y BERNARDINO CASADEI, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Milán, 1992, págs. 377 y sigs. Han aplicado esta denominación al propio DEL NOCE, por ejemplo, DANILO CASTELLANO, «Introduzione. Augusto del Noce, un filosofo attraverso la storia», en el volumen coordinado por el mismo CASTELLANO, *Augusto del Noce: il pensiero filosofico*, Nápoles, 1992, pág. 13; GIUSEPPE GOISIS, «Il suicidio della Rivoluzione: Augusto del Noce critico del gramscismo», en el volumen de CASTELLANO recién citado, págs. 255 y sigs.; y MASSIMO BORGHESI, «Il problema politico dei cattolici in Augusto del Noce», en el volumen coordinado GIUSEPPE CECI y LORELLA CEDRONI, *Filosofia e democrazia in Augusto del Noce*, Roma, 1993, págs. 141 y sigs.

(2) Cfr. DANILO CASTELLANO, *loc. cit.*, pág. 13.

De ahí que, ante tan reputados especialistas en la obra del gran filósofo turinés como los congregados en el *Convegno* romano para el que inicialmente pergeñé estas páginas, haya renunciado a tratar de brindar una interpretación acabada de su pensamiento sobre la democracia en relación con el bien común, y preferido, en cambio, ceñir mi aportación a destacar algunos de sus desarrollos, ya generales o ceñidos a la temática filosófico-política, que me han influido y que han determinado su utilización, entreverados con otros de diferente procedencia, al objeto de responder a la gran cuestión que da rúbrica a este escrito. Lo dejo dicho expresamente para que no quede la menor duda de mi exclusiva responsabilidad y del rechazo a hacer pasar de contrabando por tesis delnocianas lo que no son más que reflexiones personales de quien esto escribe. Debiendo resaltarse que esto puede ocurrir porque, en España, a diferencia de otros países —y pienso, por ejemplo, en Francia, donde sólo ahora ha aparecido la primera traducción de un libro de Del Noce (3)—, la obra del pensador italiano ha tenido acceso a ciertos círculos culturales desde hace más de veinte años con la edición castellana de varias de sus obras (4).

2. Una de las primeras percepciones que experimenta quien se acerca sin prejuicio a los libros de Augusto del Noce es la de hallarse ante un verdadero filósofo y, en lo que aquí nos interesa, un filósofo de la política. Cierzo es que nuestro autor no ha solido abordar frontalmente las grandes cuestiones de la filosofía —como el ser, el devenir o el conocer— y que no ha filosofado para la Academia, sino para responder a los problemas de todo

(3) Se trata de *L'irreligione occidentale*, que reúne «*Considérations sur l'irreligion occidentale*» (1963) y «*Le concept d'athéisme et la histoire de la philosophie comme problème*» (1964), extraídos de *Il problema dell'ateismo*, y, aunque anunciado, no ha aparecido todavía cuando redacto estas líneas.

(4) Cfr. UGO SPIRITO y AUGUSTO DEL NOCE, *¿Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?*, Madrid, 1972; JOSÉ ANTONIO RIESTRA y AUGUSTO DEL NOCE, *Karl Marx: escritos juveniles*, Madrid, 1975; AUGUSTO DEL NOCE, *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*, Madrid, 1977; *Id.*, *Agonía de la sociedad opulenta*, Pamplona, 1979.

tiempo y, en especial, del suyo. Igualmente, se hace evidente que el grueso de su quehacer se ha volcado sobre la historia y su interpretación. Sin embargo, sería erróneo concluir de ahí, como se ha pretendido con poco fundamento por algunos, que estemos más ante un ideólogo o un historiador que un filósofo (5). Pues se divisa en su obra una actitud inconformista, purísimamente filosófica, de «pensar la política» —según la frase de Collingwood— y de saltar por encima de la «prohibición de preguntar» —ahora en la expresión de Eric Voegelin— instalada muchas veces en el corazón teórico de la corriente central de la modernidad. De manera que esa su búsqueda de la verdad en la historia lo constituye —de nuevo aplicándole una fórmula que él mismo escribió de Etienne Gilson— en un auténtico «filósofo a través de la historia» (6), y su «historiografía teórica» (7) lo presenta fundamentalmente como «un filósofo político y no monástico» (8).

(5) Cfr., para la refutación, DANILLO CASTELLANO, *loc. cit.*, pág. 15; ROCCO BUTTIGLIONE, *Augusto del Noce. Biografia de un pensiero*, Casale Monferrato, 1991, págs. 89 y sigs.; CARLO ARATA, «La "filosofía prima" quale meditazione ontologista nell pensiero di Augusto del Noce», en el volumen curado por ARMANDO SAVIGNANO, *Filosofía e política nel pensiero di Augusto del Noce*, Milán, 1994, págs. 13 y sigs.; VITTORIO MATHIEU, «Filosofía e storia della filosofia un Augusto del Noce», en el volumen colectivo *Augusto del Noce. Il problema della modernità*, Roma, 1995, págs. 29 y sigs.

(6) Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, «La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente», en el volumen colectivo *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milán, 1975, pág. 455; Id., *Riforma cattolica e filosofia moderna. Cartesio*, Bolonia, 1965, pág. 181.

(7) Cfr. VITTORIO MATHIEU, *La filosofia del novecento*, Florencia, 1978, págs. 253 y sigs.

(8) Cfr. VITTORIO POSSEVITI, «Modernità e metafísica in Augusto del Noce», en el volumen *Augusto del Noce. Il pensiero filosofico*, cit., pág. 45.

II. EL PROBLEMA DE LA MODERNIDAD

3. Es precisamente «el problema de la modernidad», uno de los centrales de su especulación, el que le conduce a buscar la verdad en la historia (9). Encuentra Del Noce que las dos versiones de lo moderno, la idealista y la católica, opuestas en cuanto al signo de la valoración, coinciden en cambio en lo que toca al análisis histórico.

La primera ve en la modernidad el momento auroral del triunfo de la subjetividad y la libertad. Así, en una página muy hermosa de *Il cattolico comunista*, nuestro autor ha explicitado, glosando una explicación de Croce, el núcleo de la concepción idealista, consistente en que «con el Renacimiento y con la Reforma había tenido inicio un proceso irreversible hacia la caída de lo trascendente y de lo sobrenatural, que el reconocimiento de la racionalidad de este proceso era el signo del espíritu moderno, que —al contrario— todo esfuerzo por negarlo hacía ininteligible la historia de la edad moderna y que quien se obstinase contribuiría a la “destrucción de la razón”, ya en la forma de cerrada “filosofía de escuela”, ya en la de explícito irracionalismo» (10). La segunda también ve en lo moderno la afirmación de la subjetividad, pero tan sólo en sus aspectos negativos, ya que tal subjetividad equivaldría al subjetivismo.

En efecto, en ambas, lo moderno se caracteriza teorética y no históricamente, por más que se manifieste en la llamada historia moderna y contemporánea. Del Noce, por su parte, discrepa de tales aproximaciones, ya que la primera le parece «dogmática», pues el historicismo se caracteriza por un dogmatismo que deriva derechamente de su opción inicial no justificada (11); mientras encuentra la segunda, por retórica, «académica», esto es con-

(9) Cfr. DANIELO CASTELLANO, «Augusto del Noce e l'idea di modernità», en el volumen *Augusto del Noce. Il pensiero filosofico*, cit., págs. 325 y sigs.

(10) AUGUSTO DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Milán, 1981, pág. 77.

(11) Cfr. Id., *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1965, pág. LXIX.

ducente a la evasión de los problemas concretos en que, por el contrario, debe ponerse renovadamente la filosofía (12).

4. Frente a tales concepciones axiológicas, que Augusto del Noce sugiere abandonar, introduce una interpretación «proble-mática» de la historia de la filosofía moderna, en la que simplemente ve el período en el que se manifiesta y consume el fenómeno del ateísmo (13). Este sería el puerto a que arriba una de las líneas filosóficas presentes en el pensamiento moderno, la franco-alemana que va de Descartes a Nietzsche, sin excluir, claro está, otros orígenes y otras formas históricas de ateísmo (14). Sin embargo, a esta línea se opone otra, franco-italiana, que a su vez lleva de Descartes a Rosmini, y que, recuperando la apertura a lo trascendente, restablece el orden de los valores respecto del ser de los entes (15). Ambigüedad de Descartes, en quien coexisten la experiencia de la libertad, que es su motivo religioso, y el principio de la inmanencia, que representa su dimensión laica (16), de manera que en su pensamiento radican los orígenes de dos «continuidades»: «Que en la filosofía de los tiempos modernos pueda hallarse, además de la continuidad inmanentística, la continuidad del pensamiento religioso, aparece claro después de verse cómo el momento primero y original del pensamiento cartesiano es religioso, en el sentido de la definición de la filosofía religiosa como antinaturalismo; apareciendo igualmente claro que este proceso no puede tener otra forma que aquella de la

(12) Cfr. ID., *op. ult. cit.*, págs. 188 y 193; ID., *Riforma cattolica e filosofia moderna. Cartesio*, cit., págs. 501 y sigs.

(13) Uno de los primeros intérpretes de la obra delnoceana, MARCO M. OLIVETTI, *Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di Augusto del Noce*, Roma, 1968, pág. 16, ya escribió que el fin fundamental de la obra de nuestro autor no era otro que «la disolución del concepto de lo moderno».

(14) Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Cartesio*, cit.; VITTORIO POSSENTI, *loc. cit.*, págs. 68 y sigs.

(15) Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *op. ult. cit.*, pág. 93; ID., GIOVANNI GENTILE, Bolonia, 1990, págs. 96 y sigs.

(16) Cfr. LEONARDO VERGA, «L'«ambiguità» come chiave di lettura fondamentale della filosofia cartesiana secondo Augusto del Noce», en el volumen *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto del Noce*, cit., págs. 99 y sigs.

remoción de los aspectos del pensamiento cartesiano que dan lugar al inmanentismo» (17).

Por ello, el ateísmo se convierte, más que en el triunfo necesario, en el verdadero problema de la historia de la filosofía moderna. Por ello también, la contraposición moderno-antimoderno, inevitable y radical en tal perspectiva, resulta estéril y viene a esterilizar todo el planteamiento antimoderno, caracterizado por una relación de oposición-subordinación respecto a lo moderno y constreñido a asumir formas meramente defensivas.

5. Respecto a lo primero, el profesor Danilo Castellano ha subrayado cómo la problematización de la historia de la filosofía moderna permite a Del Noce probar lo infundado de la tesis según la cual aquélla no sería sino un proceso irreversible del pensamiento y de la civilización que de la trascendencia conduciría a la inmanencia. Pues, demostrando la incapacidad de entender y de explicar la historia con esquemas inmanentistas, se demuestra también que la certeza sobre la que se funda la filosofía inmentista carece de prueba (18). El racionalismo, así, lejos de obedecer a una construcción incontrovertible de la razón, se manifiesta como irracionalismo, esto es, como elección injustificada, contradictoria y de efectos desastrosos (19). Basta pensar que la asociación de la idea de modernidad con la de revolución han llevado históricamente no a la prometida liberación universal, sino a la opresión máxima (20). Por eso, el filósofo turinés explicó que «el primer paso teórico de la filosofía presente debe consistir en la puesta en discusión de la visión común de la filosofía según la cual, por lo menos después de Descartes, esta his-

(17) AUGUSTO DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Cartesio*, cit., pág. 694.

(18) Cfr. DANILLO CASTELLANO, *loc. ult. cit.*, págs. 329-330.

(19) Cfr. ID., *La razionalità della politica*, Nápoles, 1993, págs. 9 y sigs.

(20) Cfr. UGO SPIRITO y AUGUSTO DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Milán, 1971, pág. 211; AUGUSTO DEL NOCE, *Il suicidio della Rivoluzione*, Milán, 1978.

toria no podría pensarse sino en términos de un proceso hacia la inmanencia radical» (21).

A esto dedicó sus esfuerzos en la elucidación del problema del ateísmo, comprobando que la historia de la filosofía moderna demuestra cómo el principio de inmanencia concluye en dos formas de filosofía que se excluyen mutuamente sin posibilidad de acuerdo: «el idealismo inmanentista, en cuanto filosofía de lo divino inmanente, y el materialismo dialéctico, naturalmente en su interpretación más crítica, como expresión radical del ateísmo» (22). La imposibilidad de superar esta disyunción viene finalmente a eliminar la concepción de la filosofía moderna como proceso unitario, al tiempo que muestra su esencial problematización: por eso «Del Noce es al ateísmo contemporáneo lo que Kierkegaard fue al hegelismo» (23).

6. En cuanto a la oposición entre lo moderno y lo antimoderno, se impone comenzar por recordar la discrepancia entre la posición de Del Noce y la de otros destacados filósofos católicos. Así, la tesis de fondo de autores como el primer Maritain, De Corte o, particularmente, Cornelio Fabro, consiste en que la filosofía moderna es la filosofía de la inmanencia y el ateísmo su último logro (24).

Por ceñirnos a este último, en glosa del primero, puede afirmarse que —en la prospectiva de la filosofía del ser— «antimoderno» significa adhesión a la tradición y, en consecuencia, rechazo de los errores del tiempo presente, mientras que «ultramoderno» no es más que disponibilidad para todas las verdades implícitas en el tiempo por venir (25). Y es que, a juicio del padre

(21) AUGUSTO DEL NOCE, «L'idea di modernità», en el volumen colectivo *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Brescia, 1981, pág. 31.

(22) ID., *loc. cit.*, pág. 37.

(23) DANILLO CASTELLANO, «Augusto del Noce e l'idea di modernità», *cit.*, pág. 331.

(24) Cfr. ID., *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno*, Nápoles, 1984, págs. 57 y sigs.

(25) Cfr. CORNELIO FABRO, «Jacques Maritain antimoderno e ultramoderno», *L'Osservatore Romano* (Roma), 30 de junio - 1 de julio de 1973, pág. 3.

Fabro, partidarios y adversarios se hallan de acuerdo sobre la interpretación del camino seguido por la filosofía moderna a partir del principio de inmanencia y que consiste en un cambio de dirección del objeto al sujeto, del mundo al yo, de lo externo a lo interno. Acuerdo que ni siquiera parece difícil sobre el desarrollo del significado del pensamiento moderno, de Descartes a nuestros días, esto es, en las múltiples formas de racionalismo, en el empirismo inglés, el criticismo kantiano, el idealismo, el marxismo, el existencialismo, el pragmatismo o el neopositivismo (26).

En este sentido, pese sus frecuentes llamadas a la tradición y a los valores tradicionales, Del Noce se halla lejos de adscribirse al filón cultural más firme del catolicismo tradicional. En efecto, a su juicio, el tradicionalismo sería coherente en su riguroso antimodernismo filosófico y político, aunque al precio de situarse fuera de la historia por su empeño imposible de restaurar la civilización cristiana; mientras que el tomismo contemporáneo, limitando su propia presencia al plano especulativo y abandonando al adversario el terreno de la política, si bien manifiesta con ello su falta de coherencia, se adapta por lo menos de hecho al mundo moderno. La acusación velada, en ambos casos, es de infecundidad histórica y de incapacidad de incidir en el presente, comprendiéndolo realmente.

De ahí que se haya podido escribir que el postulado que subyace en el intento delnoceano de fundar en Descartes la idea de

(26) Cfr. Id., *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1969, pág. 1003. No obstante, como ha señalado CASTELLANO, «Augusto del Noce, un filosofo attraverso la storia», cit., pág. 16 —al hilo de la exposición de la opción de nuestro autor por la dialéctica pascaliana, en perjuicio de la clásica y de la hegeliano-marxista—, éste, en su libro sobre *Giovanni Gentile*, cit., pág. 187, identifica la filosofía moderna con la separación entre filosofía y teología. Lo que lleva a preguntarse al profesor friulano: «La "filosofía moderna" se caracterizaría, entonces, por la separación que, en realidad, es una oposición a la teología y, en consecuencia, a la Revelación. En otras palabras, aquella estaría pensada *contra* el cristianismo. ¿Puede sostenerse, por tanto, que haya de caracterizarse más *teorética* que *históricamente*? Si la respuesta es afirmativa, como creemos, ¿no equivaldría, quizás, a decir que la "filosofía moderna" se caracteriza por su ateísmo o por su radical inmanencia? ¿No "acerca" esta prospectiva Augusto del Noce a Cornelio Fabro?».

la tradición es el de la irreversibilidad de la modernidad, o sea la imposibilidad de restaurar la civilización cristiana medieval, lo que le conduce, por correspondencia íntima, a atribuir el mismo carácter de irreversibilidad a la filosofía de Descartes, precisamente por el nexo indisoluble que liga al filósofo francés con la génesis de la civilización moderna (27). De ahí también que, pese a ciertas adscripciones superficiales o impropias, Del Noce no pueda ser considerado un pensador antimoderno, porque no se quiere situar y no se sitúa fuera o contra la modernidad, sino dentro de la propia filosofía moderna para intentar salvarla de su salida inmanentista (28). Lo que ocurre es que, en la visión filosófica inmanente a la modernidad de Augusto del Noce, el paralelismo por él establecido entre filosofía e historia, o entre historia del pensamiento e historia de los hechos, tiende a desnaturalizarse, con el riesgo de que la última sea no sólo convertida en lógica, sino absorbida por la primera (29).

(27) Cfr. ROBERTO DE MATTEI, «Augusto del Noce y el suicidio de la Revolución», *Verbo*, núm. 337-338 (1995).

(28) Cfr. GUIDO VIGNELLI, «Augusto del Noce, critico della modernità», *Il Secolo*, de 29 de enero de 1995. ROCCO BUTTIGLIONI, «Del Noce, maestro di filosofia», en el volumen *Augusto del Noce. Il problema della modernità*, cit., pág. 13, con una valoración opuesta pero coincidente con la recién citada, afirma que «creo que la ambición secreta del *Del Noce* haya sido siempre la de ofrecer el camino para aquella conciliación entre catolicismo y modernidad en que fracasó el modernismo». Reconociendo, casi a continuación, que «este modo de explicar el problema de la filosofía delnoceana puede aparecer extraño a quien está habituado a juzgar a Del Noce como un "filósofo reaccionario"; mientras que «en realidad Del Noce es el opositor más coherente y feroz de indulgencia hacia el modernismo, no porque no vea el problema que el modernismo propone, sino porque está convencido de que las vías de solución discurren por otra dirección de la modernista» (pág. 14).

(29) Cfr. GEORGES COTNER, O. P., «Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea», *Studium*, núm. 90 (1994), págs. 532-545.

III. DEMOCRACIA Y BIEN COMÚN

7. Si nos hemos entretenido en las anteriores premisas histórico-teoréticas, se debe a que su filosofía y aun su posición políticas se hallan en estricta dependencia de aquéllas. De ahí que fuera necesario referirlas con cierto detenimiento antes de afrontar la cuestión de la democracia y del bien común. Para comenzar, es cierto que Augusto del Noce ha sufrido críticas tanto por su desapego como por su adhesión a la democracia.

Respecto de la primera posición, que en ocasiones llega a acusarle propiamente de aversión a la democracia, es dado hallarla en autores como Bobbio, Bertí, Matteucci, Colletti o Rosario Romeo (30). Tomemos a Bobbio como referencia: «Siempre me ha sorprendido qué poco se habla de democracia en las obras de Del Noce (...). Como si la democracia careciera de valores. Pero la democracia moderna presupone el liberalismo y, por tanto, el valor fundante de la libertad individual. Del Noce, que se consideraba liberal, no podía ignorarlo. Mas, ¿no consiste el liberalismo, respecto a los medios, en determinados procedimientos para la limitación del poder, y respecto a los fines, en la protección de los derechos del hombre? ¿No son valores estos procedimientos y este reconocimiento? Y estos valores, ¿no son la creación más alta de la Ilustración?» (31). Preguntas que encuentran respuesta en otras páginas más críticas, en las que viene a concluir que la «intransigencia católica» (32) de Del Noce «se resuelve finalmente en un *aut-aut* sin posible mediación: "o

(30) Cfr. FRANCESCO MERCADANTE, «Democrazia e critica della democrazia nel pensiero di Augusto del Noce», en el volumen *Augusto del Noce. Il problema della modernità*, cit., págs. 253 y sigs.

(31) NORBERTO BOBBIO, «I miei conti con Del Noce», *L'Stampa*, de 31 de diciembre de 1991.

(32) Cfr. ID., «Del Noce, filosofo dell'antimoderno», *L'Stampa*, de 2 de enero de 1990. Tesis que hay que tomar con bastantes cautelas a la vista de lo antes señalado.

la Iglesia, o el nihilismo», que no deja espacio en su reflexión para la democracia (33).

Sin embargo, a nuestro autor no le han faltado abogados en este pleito. Así, se ha escrito que tales temores resultan infundados «porque Del Noce, frente al nihilismo, no alcanza a fundar la “necesidad” de la asunción de aquella línea alternativa a la cultura dominante, tantas veces descrita por él, sino sólo a destacar la bondad de la opción metafísica». «De hecho, sólo alcanza a legitimar el derecho a la existencia de la opción metafísica. Y no es poco haber logrado hacerlo en el corazón de lo moderno. Quizá, para Del Noce, no sea todo, en cuanto que, por la manera como legitima la opción metafísica, es constreñido a legitimar también la opción inmanentista» (34).

Desde un ángulo opuesto se ha reprochado a nuestro autor severamente, no obstante su repudio de la sociedad tecnocrática y pornográfica, con acusaciones especialmente graves hacia la izquierda en este sentido, su no abjuración del valor de la democracia: «Permanece (en nuestro autor) el equívoco de la “democracia”, que no es un simple sistema de gobierno sino —y es extraño que un metafísico sutil como Del Noce no se haya dado cuenta— la metafísica misma de la época de la secularización. La democracia es la convicción filosófica de que los valores no son en sí, sino que se ponen de vez en cuando por los menos y por los más. Lo que quiere decir —si Del Noce lo permite— que la pornografía y la ideología del bienestar no son una “enfermedad de la cultura”, sino el sentido mismo de la democracia coherentemente realizada» (35).

8. Aunque quizá, en continuidad con la aguda valoración que hemos tenido ocasión de seguir en la primera parte de este

(33) Cfr. *Id.*, «Del Noce: fascismo, comunismo, liberalismo», en el volumen *Augusto del Noce. Il problema della modernità*, cit., pág. 184.

(34) PASCUALE SERRA, «Metafísica e democrazia in Augusto del Noce», en el volumen curado por GIUSEPPE CECI y LORELLA CEDRONI, *Filosofia e democrazia in Augusto del Noce*, cit., págs. 104-105.

(35) GENNARO MALGIERI (ed.), *Una cultura per l'Europa*, Roma, 1986, pág. 82. El autor del texto citado es Adriano Romualdi.

papel, de nuevo sea Danilo Castellano quien se ha pronunciado más pertinente y discretamente. En efecto, es sabido que Del Noce consideraba un grave error político, consecuencia de otro filosófico previo, combatir el marxismo con los métodos de la sociedad opulenta, cuya irreligión posee la misma matriz que el marxismo, esto es, la opción atea. En este sentido, pudo afirmar nuestro autor que el surgir «de la civilización opulenta, irreductible a cualquiera otra del pasado, es necesariamente irreligiosa porque combate el marxismo no en su aspecto de ateísmo, sino en el de religión, y porque quizá tiene la capacidad práctica de reunir y de mantener, al menos por cierto tiempo, la llamada "coexistencia pacífica", a condición de hacer coincidir la abolición de la miseria con la extensión máxima de la alienación, lleva en sí el signo de la falta de superación del marxismo» (36). Por tanto, escribe Castellano, el consumismo servía y sirve para combatir el comunismo, pero no el materialismo y el ateísmo, sirviendo al capitalismo permisivo de la actual sociedad «radical» que lleva a la deshumanización total del hombre.

De ahí la atención prestada por el filósofo turinés a la «contestación», de la que combatía sus presupuestos y sus objetivos nihilistas. Sin embargo, no puede dejar de observarse, junto a lo anterior, y así lo hace el profesor friulano, que la dialéctica pascaliana en que se basa Del Noce, si por una parte lleva consigo la opción religiosa, por otra sólo le permite declarar válida la elección a posteriori, después de haberla pasado por la criba de la experiencia histórica, resultando imposible declarar válidos a priori planteamientos y valores (37). Si de tales premisas descendemos a la cuestión de la democracia, encontramos que no sólo denunció la paradoja —según la explicación de Bobbio— de que una de las sociedades más corrompidas e inmorales de Occidente haya crecido a la sombra de un partido, como la democracia cristiana, que pretendía representar los valores cristianos (38), sino que esperó transformar —ahora es Castellano

(36) AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., pág. CCVIII.

(37) Cfr. DANILLO CASTELLANO, "Augusto del Noce, un filosofo attraverso la storia", cit., pág. 24.

(38) Cfr. NORBERTO BOBBIO, "Del Noce, filosofo dell'antimoderno", cit.

otra vez quien habla— la democracia cristiana histórica en una democracia cristiana ideal (39). Pero es que, más aún, no pensaba que la democracia cristiana tuviera que coincidir con esquemas como el kelseniano o el maritainiano. A su juicio, «la verdadera definición de la democracia cristiana no debe (...) buscarse en la idea, de origen claramente modernista, de que la democracia sería la expresión en el plano político del fermento evangélico, sino solamente en aquella según la cual es *el principio religioso el que permite a la democracia no convertirse en un poder opresivo larvado o abierto*. El concepto de democracia cristiana, concluye, «significa algo distinto de la democracia pura, esto es, de la democracia elevada a valor» (40).

Es difícil evaluar si una posición como la descrita tiene encaje en el catolicismo liberal o va más allá de éste. En primer lugar, es cierto que se opone a la democracia moderna sobre una base religiosa y no filosófica: «En su opinión no resulta aceptable ni la tesis que define como "tradicionalista" —según la cual, como los valores cristianos son absolutos, deben ser hechos respetar por la autoridad política—, ni la "progresista" —para la que la era tecnológica exigiría una presentación totalmente nueva de la verdad—, ni aquella según la cual la democracia sería un régimen político desideologizado, ni finalmente aquella que supone una renuncia total al quehacer político en favor del exclusivamente social, al no ser posible, en la situación presente, otro empeño por quienes hayan hecho la elección religiosa». Por lo que cabe preguntarse: «La democracia fundada religiosamente ¿representa sólo una opción distinta respecto a todas las demás (y en esta hipótesis —parece— estaríamos todavía en el interior del pensa-

(39) Cfr. DANILLO CASTELLANO, *loc. ult. cit.*, pág. 25.

(40) AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema politico dei cattolici*, Roma, 1967, pág. 35. Cfr. la glosa, no absolutamente convincente, de Massimo Borghesi, «Il problema politico dei cattolici in Augusto del Noce», en el volumen *Filosofia e democrazia in Augusto del Noce*, cit., págs. 141 y sigs. Cfr. también, la aproximación mucho más correcta contenida en el libro colectivo *Questione cattolica e questione democristiana*, Padua, 1987. Contiene originales de Paolo Zolli, Dario Composta, Danilo Castellano, Ennio Inocenti, Francesco Leoni, Pietro Giuseppe Grasso, Francesco Novello, Giovanni Durando y Fabio Marino.

miento "liberal"), o también es expresión de una posición filosófica, aunque sea implícita? Pues en este segundo caso estaremos ante la tesis "tradicionalista" que Del Noce parece rechazar.

Castellano cree encontrar en su último pensamiento, esto es, en la obra póstuma sobre Gentile ya citada, una afirmación que, aunque en absoluto inequívoca, permitiría aproximar a Del Noce al tradicionalismo: «En rigor —dice allí Del Noce—, la libertad no es sino un *medio*, aunque incluso en esto su precio sea incomparable, porque es la condición a través de la cual accedemos a todo aquello a lo que damos valor». Añadiendo acto seguido que «la concepción de la trascendencia de la verdad se halla en mucho mejor situación que el inmanentismo al objeto de fundar la libertad» (41), de donde se deduce que el inmanentismo sufriría un fracaso incluso en el terreno de la libertad. Lo que dejó en cuestión, sin embargo, Del Noce, es si esto resulta de la lectura especulativa a posteriori de la historia, o bien y sobre todo del análisis dialéctico —en sentido clásico— de los presupuestos en que se funda el inmanentismo así como de sus conclusiones necesarias (42).

9. Se ha subrayado, probablemente no sin fundamento, que para abordar esta cuestión de la democracia que nos viene ocupando en estas últimas páginas de modo central ha de tenerse presente la visión *metapolítica* de nuestro autor, elaborada siempre partiendo del presente y nunca contra lo real, que le permite divisar con gran anticipación el punto de llegada de algunos procesos históricos y macrosociales a través del cotejo con la historia (43). Así, por medio del descubrimiento de la esencial *historicidad* del cristianismo, entendido como forma de *realismo* centrado sobre la prevalencia del momento existencial respecto del *racional*, Del Noce es llevado a reflexio-

(41) AUGUSTO DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, cit., pág. 413.

(42) DANILO CASTELLANO, «Augusto del Noce, un filosofo attraverso la storia», cit., págs. 25 y sigs.

(43) Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Nápoles, 1982.

nar en torno de la incompatibilidad de estas dos esencias filosóficas (44).

En confrontación con el racionalismo moderno, Del Noce se mide —ha afirmado, por ejemplo, Lorella Cedroni— con las antinomias irresueltas de libertad y necesidad, esencia y existencia, verdad y evidencia, polos opuestos de una concepción que ha cortocircuitado todo un sistema de pensamiento, produciendo como efecto inmediato no sólo las experiencias totalitarias consumadas (nazi y comunista), sino también las inacabadas (fascista) e incluso la moderna democracia tecnocrática. Por ello, frente a la actitud reaccionaria, que Del Noce, paradójicamente, como hemos visto, refuta como respuesta pasiva y adaptada a los esquemas del adversario, y que se ejemplifican en las antítesis fascismo-antifascismo o democracia-totalitarismo, nuestro autor se muestra atento a la dimensión global de los fenómenos: «Se trata de un nuevo tipo de aproximación que le permite realizar un diagnóstico interpretativo frente al marxismo y al nihilismo que le ha sobrevivido. La cultura occidental, pues, no se halla en situación de proponer un polo positivo frente al fascismo, ni siquiera frente al marxismo, de modo que la resistencia a ambos fenómenos se resuelve en una oposición meramente verbal, en una protesta débil y limitada que ha permitido al nihilismo imponerse y contaminar las formas de pensamiento y de acción políticas» (45).

(44) Cfr. LORELLA CEDRONI, «Introduzione» al volumen *Filosofia e democrazia in Augusto del Noce*, cit., pág. 11. Cfr., también, en este sentido, ROCCO BURNIGLIONE, «Augusto del Noce e il problema della metafisica», *Vita e Pensiero* (1990), págs. 606 y sigs.; ANDREA PARIS, «La genesi della modernità e il problema del realismo nel pensiero di Augusto del Noce», en el volumen colectivo recién citado en esta nota, págs. 27 y sigs. En relación con la posición de Del Noce ante el realismo clásico y el que podríamos denominar «realismo dopo l'idealismo», así como respecto de sus reservas no sólo de éste, sino también de aquél, aparte de algún rastro que ya hemos dejado en lo anterior, puede verse el siempre interesante artículo de Castellano, varias veces citado, «Augusto del Noce, un filosofo attraverso la storia», pág. 19.

(45) LORELLA CEDRONI, *loc. cit.*, pág. 13.

No resulta difícil enhebrar algunos textos de Augusto del Noce orientados en tal dirección (46). Pues juzga que el equívoco de la democracia radica propiamente en el hecho de que no indica una forma de gobierno, sino «una especie de adquisición espiritual definitiva, algo que no hay que volver a plantear, un devenir irreversible e irrevocable» (47). La sociedad actual —afirma igualmente indicando dónde radica esa sustancialidad— «si es esencialmente democrática (...), lo es de una democraticidad que se funda sobre el valor de lo sustantivo, en lugar de hacerlo sobre lo adjetivo que la acompaña, mientras que en la democracia liberal era el liberalismo el que daba su valor a las instituciones democráticas» (48).

Eso explica que la democracia actual difiera del totalitarismo en los mismos términos en que «la pérdida de lo sacro difiere del ateísmo, y solamente en eso: porque, fundada también ella en la fuerza, como cantidad de votos, no reconoce autoridad de otros valores más que a la fuerza» (49). Si se quisiera resumir en una fórmula el sentido de la presente democracia occidental, debería hablarse de «una mentira obligada y sustancial, esto es, de una falsificación obligada de todos los términos, a comenzar por la definición infinitamente repetida de la inviolabilidad de la persona humana» (50). Y es que el ideal democrático querría significar «un régimen en el que cada individuo se pueda sentir *fin* del ordenamiento social, pero tal régimen sólo podría construirse sobre el presupuesto de una *misma conciencia moral* común a todos los hombres, de manera que la mayoría expresaría un juicio moral seguro». La realidad presente, «en razón del abandono

(46) Comentarios más o menos precisos sobre la posición de nuestro autor en este terreno, pueden hallarse en FRANCESCO MERCADANTE, «Democrazia e critica della democrazia nel pensiero di Augusto del Noce», cit.; PASQUALE SERRA, «Metafisica e democrazia in Augusto del Noce», cit.; LORELLA CEDRONI, «Democrazia e filosofia politica in Augusto del Noce», en el volumen *Filosofia e democrazia in Augusto del Noce*, cit., págs. 109 y sigs.

(47) AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., pág. 70.

(48) ID., *op. ult. cit.*, pág. 108.

(49) ID., *op. ult. cit.*, pág. 353.

(50) ID., «Perché quest'Italia non ci piace», en el volumen colectivo *Quale democrazia può risolvere la crisi delle istituzioni italiane*, Roma, 1983, pág. 8.

de una y misma conciencia moral, manifiesta una pluralidad contradictoria de posiciones morales». Entonces, adviene efectivamente una situación «en que el criterio de la mayoría se produce en el terreno de los hetero-dirigidos, de quienes son dirigidos por la industria cultural, verdadera escuela de ignorancia (...), al enseñar las valoraciones desligadas de las premisas que las fundan». Entonces, «obedeciendo al impulso de autoconservación, esto es, del miedo», «el individuo, en vez de sentirse fin, no puede sobrevivir sino haciéndose medio, con la adecuación a los gustos de esta mayoría o más aún de los grupos que han prevalecido» (51).

El problema, una vez más, no está en la oposición entre totalitarismo y democracia, sino en el hecho de que la última se presenta con caracteres de un totalitarismo de nueva naturaleza, de una ideología que promueve una suerte de «*superpartido tecnocrático* que traspasa a los partidos, que tiene en su poder los resortes de la información, que cuida la propia apología por medio de la casta de los intelectuales, que se reparte equitativamente según las distintas posiciones políticas y culturales, de los católicos a los comunistas» (52).

10. La valoración de textos como los que acabamos de citar, y que están dotados de una cierta organicidad sin que deje de apreciarse un agudizamiento de la visión con el paso del tiempo, especialmente en sus últimos escritos, dista —con todo— de ser unívoca. Las páginas anteriores lo han mostrado con suficiente nitidez. Por mi parte, unos simples comentarios que constituyen una relectura —lo confieso— muy parcial y muy poco pretenciosa.

Es digna de encomio, en primer término, la labor desmitificadora y debeladora de tantos lugares comunes entronizados infundadamente en muchas ocasiones como verdades inconcusas. En tal sentido, se agradecen páginas como las que toman por inadecuada la disyunción totalitarismo-democracia o las que perciben la existencia de un totalitarismo democrático —en la ter-

(51) *Id.*, «La verità e la paura», *Storia e Politica*, núm. 2/1984, pág. 245.

(52) *Id.*, «Pensieri di un uomo libero», *Il Sabato*, de 4 de abril de 1991.

minología de Leo Talmon (53)— o de una deriva totalitaria del liberalismo —en la de Michel Schooyans (54)—, con una caracterización muy perspicaz de su especificidad. La escuela tradicionalista no sólo decimonónica, sino también del siglo presente, ha tratado ampliamente el tema, de manera en muchas ocasiones convergente con aportes singulares de cierto conservatismo liberal y de cierta escuela *wigh* (55).

En ellas, en las páginas de nuestro autor, pese a lo manifestado por críticos en exceso celosos, no se confunde la democracia con una simple forma de gobierno, sino que se tiene en cuenta acribiosamente su valor sustancial, su carácter —por decirlo en la terminología de los constitucionalistas— de forma de Estado. Más aún, viene siempre referido a la situación presente de la democracia, esto es, a lo que podemos llamar democracia moderna por contraposición a la clásica, con términos que presentan más una cara axiológica que cronológica (56). En cierto sentido, incluso, no deja de tener presente, frente a tantos discursos en pro de una «nueva democracia» o de una «sana democracia», que la única existente y real hoy es la moderna: absoluta, totalitaria y, en suma, religiosa. Respecto de esta última caracterización, no porque reconozca que la sociedad opulenta conserva el ateísmo del marxismo, despojándolo de su dimensión religiosa, deja de ser cierto que en su versión «fuerte» la democracia comporta elementos religiosos. Sólo en su versión «débil» se produce una transmutación, paralela a la que opera en todas las piezas de la ideología liberal-radical hegemónica, en la que, ante la secularización de las religiones civiles, se disuelven también los elementos religiosos (57).

(53) Cfr. LEO TALMON, *The origins of totalitarian democracy*, Londres, 1952.

(54) Cfr. MICHEL SCHOORYANS, *La dérive totalitaire du libéralisme*, París, 1991.

(55) Cfr. MIGUEL AYUSO, «El totalitarismo democrático», en el volumen colectivo *¿Crisis en la democracia?*, Madrid, 1984, págs. 121 y sigs.

(56) Cfr. JEAN MADIRAN, *Les deux démocraties*, París, 1977; ESTANISLAO CANTERO, «Evolución del concepto de democracia», en el volumen colectivo *¿Crisis en la democracia?*, cit., págs. 5 y sigs.

(57) Cfr. MIGUEL AYUSO, «Romanticismo y democracia desde la crisis política contemporánea», *Verbo*, núm. 329-330 (1994), págs. 1041 y sigs.; ID., «Bien privado, bien público y bien común. Una lectura desde el derecho constitucio-

No merecen menos plácemes las páginas en que describe, a veces un tanto fenomenológicamente, la praxis de la democracia moderna, inseparable del escismamiento y de la masificación. En esa línea, me parece de gran importancia la comprensión de que la democracia sólo puede operar sin distorsión en un ambiente de moral común, mientras que lleva a la pura imposición y a la fuerza en casos de pluralismo, máxime cuando éste adopta, como estamos empezando a conocer, formas radicales (58). La masificación no es sino la *pars construens* que sigue a la *pars destruens* pluralista, por más que no haga sino ahondar la división real, encubierta por una unificación que mata la vida (59). Paradójicamente expuesto diríamos que el pluralismo mata la pluralidad, esto es, la vida. Aquí, quizá por el especial acento que aporta el tribunal de la praxis, mostrando el profundo acierto de su tesis según la cual el ámbito ético-político-jurídico aparece especialmente dotado para cribar el significado de las proposiciones teóricas, Del Noce se manifiesta, sobre todo en los últimos textos, en posiciones como las que es dado hallar en antimodernos como Marcel de Corte o Juan Vallet de Goytisolo.

Queda, en cambio, el problema del liberalismo. Aquí, me parece, la visión de nuestro autor no acierta tanto a desprenderse de las versiones oficiales, quizá por la gravitación de algunas de sus premisas teóricas. También es cierto que opera en muchas

nal, en el volumen curado por DANILO CASTELLANO, *Europa e bene comune oltre moderno e postmoderno*, Nápoles, 1998. He tratado de encerrar orgánicamente todo un conjunto de reflexiones sobre esa temática, en mi *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, 2.ª ed., Madrid, 1998.

(58) Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, «Ideología o participación», en el volumen colectivo *¿Crisis en la democracia?*, cit., págs. 63 y sigs.; MIGUEL AYUSO, «Pluralismo y pluralidad ante la filosofía jurídica y política», en el volumen *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo*, t. V, Madrid, 1990, págs. 7 y sigs.; ID., «En torno al pluralismo político y cultural», en el volumen colectivo *Diagnóstico de la cultura española*, Madrid, 1992, págs. 213 y sigs.

(59) Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Sociedad de masas y derecho*, Madrid, 1969; MARCEL DE CORTE, *L'homme contre lui-même*, París, 1962; ID., *L'intelligence en péril de mort*, París, 1969. Sobre el pensamiento del desaparecido profesor belga, cfr. DANILO CASTELLANO, *L'aristotelismo cristiano di Marcel de Corte*, Florencia, 1975; MIGUEL AYUSO, DANILO CASTELLANO y JUAN VALLET DE GOYTISOLO, «In memoriam Marcel de Corte», *Verbo*, núm. 327-328 (1994), págs. 761-794.

mentes una oposición liberalismo-democracia según la cual el elemento valioso corresponde al primer término, mientras el segundo es portador, si no de disvalor sí de riesgos (60). Del Noce, por un lado, lo acabamos de decir, divisa con acierto que una visión puramente «procedimental» de la democracia resulta en absoluto insuficiente, pero que, por otro lado, su «sustancialización» tiende a hacerse al margen del aporte liberal. Por mi parte, sin ceder ante tentaciones nominalistas, me parece de toda evidencia que el núcleo teórico perverso que actúa en la política moderna bien puede encerrarse con la palabra liberalismo, tanto o más que con la de democracia. Cuando el profesor húngaro Thomas Molnar ha utilizado como fórmula para encerrar sus reflexiones políticas de los últimos años la de «la hegemonía liberal» ha percibido con gran nitidez dónde se halla el corazón del problema político presente (61). Augusto del Noce, en cambio, quizá por cierto prejuicio anti-reaccionario o anti-antimodernista, no ha salido de ciertos tópicos errados en este punto. Conste que no le falta razón en su juicio respecto de que los pensamientos «anti» se presentan debilitados y subordinados ante los que dicen combatir, sin lograr salir de su suelo conceptual y limitados a la simple reacción dialéctica —en sentido moderno— respecto de algunos de sus postulados. Lo que ocurre es que entre el pensamiento antimoderno o contrarrevolucionario incluye también, con poco discernimiento, al verdadero pensamiento tradicional, que es precisamente contra el que se levanta el moderno, de manera que la prioridad se encuentra del lado de aquél, que es sustancialmente positivo y carece de dependencia respecto de éste (62). Y es que resulta especialmente notable esta debilidad de Del Noce, a la vista de que contradice algunas de sus premisas metodológicas —tales como la atención al tribunal

(60) Cfr. MIGUEL AVISO, «Liberalismo y democracia», en el volumen *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora*, Madrid, 1995.

(61) Cfr. ID., «la hegemonía liberal», *Verbo*, núm. 307-308 (1992), págs. 841 y sigs. Allí están referidas las distintas obras en tal dirección de Molnar.

(62) Cfr., para una rigurosa justificación, con referencias delnoceanas, DANIELO CASTELLANO, «La ideología contrarrevolucionaria», en el volumen colectivo coordinado por JOAQUIM VERÍSSIMO SERRÃO y ALFONSO BULLÓN DE MENDOZA (eds.), *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*, Madrid, 1995, págs. 35 y sigs.

de la praxis— y limita otras de sus desarrollos y conclusiones. De ahí que hayamos escrito lo anterior...

Una palabra también respecto del bien común, que, por no ser Del Noce un filósofo adherido a la escuela tomista, aparece en su obra ausente de tratamiento diferenciado. No obstante, creo que de sus reflexiones antes consignadas sobre la unidad y el pluralismo, es lícito extraer alguna consecuencia en esta orientación. Que toca al papel de la verdad en la fundación del Estado. Una sociedad —en efecto— no puede constituirse prescindiendo de la verdad, como un ordenamiento no puede existir sin orden profundo (63). Como ha escrito un agudo analista, una de las razones de la estabilidad de la sociedad del pasado residía en haberse desarrollado al margen de la filosofía democrática moderna, esto es, en no haber sufrido la fascinación del relativismo que, por contra, aparece en el fondo de la «diferenciación» que constituye el humus del Estado moderno. Porque el Estado no puede fundarse sobre el relativismo y la legislación siempre supone una opción, no importa ahora si rectamente motivada o no; lo que ocurre con el Estado moderno es que, al optar, lo hace en términos ideológicos, desconociendo la verdad (64). El resultado es el fin de la comunidad política, con la incapacidad de lograr el bien común. Este diagnóstico, que puede hallarse en De Corte (65) o en Rafael Gamba (66) con mayor precisión que en nuestro autor, es el que recibe confirmación por el tribunal de la praxis de nuestros días postmarxistas y postmodernos. Y el resultado no es exactamente el previsto por Augusto del Noce, sino el de la disolución de la modernidad, con la manifestación de la esterilidad del cartesianismo en todas sus formas. Y con el despuntarse en el horizonte como una salvación de la filosofía del ser en toda su fecundidad del «verum», del «bonum» y del «pulchrum» (67).

(63) Cfr. DANILO CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Nápoles, 1993, págs. 57 y sigs.

(64) Cfr. Id., «Democrazia moderna e bene comune», *Diritto e Società*, núm. 2/1985, págs. 265 y sigs.

(65) Cfr. MARCEL DE CORTE, *De la justice*, Jarzé, 1973.

(66) Cfr. RAFAEL GAMBA, «La filosofía religiosa del Estado y el derecho», *Revista de Filosofía*, núm. 30 (1949), págs. 433 y sigs.; Id., «Comunidad y coexistencia», *Verbo*, núm. 101 (1972), págs. 51 y sigs.

(67) Cfr. ROBERTO DE MATTEI, *loc. cit.*, pág. 881 y sigs.