

IDEOLOGIA O PARTICIPACION

POR

JUAN VALLET DE GOYTISOLO

1. El título que los jóvenes organizadores de nuestra XXI Reunión han asignado a mi ponencia, pienso, requiere una previa clarificación semántica. Lo integran dos sustantivos con la letra «o» intercalada. Esta, en su función gramatical como conjunción, puede significar una *equivalencia* o una *disyuntiva*. Aquí no puede haber equivalencia; pues, el significado de una y otra palabra, ideología y participación, no puede ser el mismo. Su sentido es, pues, disyuntivo; denota «diferencia, separación o alternativa» en función de la cual «suele preceder a uno de los dos términos contrapuestos».

Sin embargo, en este título, los dos términos contrapuestos no se hallan en un mismo plano, dentro del que se confrontarían en una insoslayable alternativa en la cual, en estado puro, el uno excluiría al otro, como blanco o negro, alto o bajo, bueno o malo, etc.

Ideología es un término situado en el ámbito del pensamiento filosófico-sociológico que «representa un modo de manifestarse, a través de "ideas", la constitución interna de la sociedad y, por consiguiente, tanto una manera de conocimiento como una forma de ocultación» (1).

Participación es un vocablo que expresa una *acción* y su *efecto*, según el *Diccionario de la lengua española*. Ciertamente, además, tiene otra acepción filosófica, central en la filosofía pla-

(1) Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 4.ª ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1958, pág. 679.

tónica y, en general, en el mundo antiguo, que Ferrater Mora (2) resume así: «la relación entre las ideas y las cosas sensibles, y aun, la relación de las ideas entre sí, se efectúa mediante participación; la cosa *es* en la medida en que participa de su idea o forma, de su modelo o paradigma».

Pero situadas ambas palabras —*participación* e *ideología*— como título de esta exposición, en el contexto del temario de que forma parte, y del título del tema general integrador —*¿Crisis en la democracia?*—, no puede ofrecer duda alguna su significado. Al asignarme, como ponente, el tema concreto *Ideología o participación*, se me pregunta por dos visiones político-sociológicas de la sociedad. Una, parte de sistemas de *ideas* acerca de cómo la sociedad política debe configurarse y realizarse. Otra, adentrada en lo *existencial*, observa la sociedad *biológicamente* —diríamos, profundizando más esa analogía, anatómica y fisiológicamente— en su entramado natural, vivo y dinámico.

El primer término expresa un plano o proyecto ideal, que debe realizarse operativamente desde el poder político o económico-político. El segundo una estructura viva que se desarrolla desde dentro, a través de un conjunto de actos humanos en interacción social.

2. Hace años que nos ocupamos del concepto de ideología, especialmente en nuestro estudio *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia* (3); y, en él, profundizamos en la observación de su significado como *sistema de ideas destinado a la fabricación del mundo o parte de él* (4).

Vladimir Weidlé (5) ha notado que el concepto de ideología

(2) *Ibid.*, pág. 1.026.

(3) *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, 1.ª ed., Madrid, Escelicer, 1971, I parte, cap. I, págs. 11-18; y 2.ª ed., Madrid, Montecorvo, 1975, parte I, sec. I, págs. 19-43.

(4) *Ibid.*, 2.ª ed., parte I, sec. I, cap. I, págs. 26 y sigs.

(5) Vladimir Weidlé, «Sobre el concepto de ideología», en *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*, Madrid, Instituto Estudios Políticos, 1962, págs. 11 y sigs.

que parecía identificarlo con toda la filosofía idealista, parece hoy insuficiente y, por ende, inexacto. La ideología difiere de la filosofía como una ciencia aplicada de una ciencia pura. Aquélla «sirve para algo», «existe para hacer posible una acción proyectada y colectiva»: «esencialmente un programa cuando la acción es a largo plazo».

De ahí que, según precisa Raymond Aron (6), la ideología fuera definida «como un soporte esencial de la acción», que equivale a formular una *tesis*, aunque ésta sea discutible. *Soporte* de la acción política, que J. J. Chevalier (7) define como «un sistema coherente de organización de ideas, de representaciones intelectuales, susceptible de determinar en una cierta dirección el comportamiento humano». Esta versión —dice este último autor— nació de «las Luces, cuando los "filósofos" orientaron su labor no tanto a una filosofía en sentido propio, que implicase una búsqueda, desinteresada de la verdad, sino a una ideología general, que aspiraba a modificar en muy diversos aspectos el comportamiento humano».

Se ha pretendido contraponer ideología y ciencia. Así, Ugo Spirito (8), ha confrontado las que consideraba tres formas de saber: religión, ideología-política y ciencia que, afirma, «son recíprocamente inconciliables»; pues, «una vez aceptado el principio informador de la ciencia no puede haber ya ningún criterio orientador del conocimiento distinto de la investigación científica». Pero, como la ciencia y la técnica son operativas, su operatividad permite —según él mismo dice— que las nuevas generaciones se lancen «a una labor colectiva, dirigida a lo desconocido y sostenida por la voluntad de buscar aquel absoluto que

(6) Raymond Aron, «La ideología, base esencial de la acción», en *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*, cit., págs. 259-285.

(7) J. J. Chevalier, «El siglo xx y el renacimiento de las ideologías», en *Las ideologías y sus...*, cit., págs. 25-54.

(8) Ugo Spirito, «Ideales que mueren e ideales que nacen», en *¿Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?*, Madrid, Unión Editorial, 1973, págs. 27-41.

la humanidad no ha conseguido alcanzar a través de las religiones, las filosofías y las ideologías».

Vemos aquí contrapuestos el viejo concepto de ideología, identificado con la filosofía idealista, y el nuevo, implícito en la fijación de unos fines, unos objetivos, una meta determinante de la dirección que se pretende imprimir a la ciencia operativa y a la técnica para modificar el mundo hasta que la humanidad alcance el *absoluto*, el triunfo de la Idea por el Estado-Razón (9), el *mundo feliz* (10), o la *sociedad homogénea con todas las necesidades* cubiertas, en una sociedad que no necesitará del derecho ni del Estado como medios de coerción superados para siempre (11). Ideología, praxis y mito se concatenan. La ideología es *poética* y se conjuga con una *praxis* cientifista, operativa y tecnocrática. El objetivo es un *mito*, una *utopía*, hacia donde se avanza, pasando por «lo desconocido» (12).

3. Como ha reconocido Jean Ladrière (13), la ciencia actual se caracteriza por su reflexibilidad y su tecnificación que la han llevado fuera de la que hasta ahora había sido considerada su dimensión propia. En su reflexibilidad «se interroga acerca de las ambiciones que ella actualiza»; y, al profundizar en ello,

(9) Cfr. la crítica de Michele Federico Sciacca, *Reflexiones «inecituales» sobre el historicismo hegeliano*, Madrid, Fundación Universitaria, Española, 1975.

(10) Este es el título de la novela de ciencia-ficción de Aldous Huxley.

(11) Cfr. nuestro estudio «El mito de la desaparición del derecho», en *Verbo*, núm. 77, agosto-septiembre de 1969, págs. 579-590, o en «Los mitos actuales», en *Actas de la VII Reunión de amigos de la Ciudad Católica*, Madrid, Speiro, 1969, págs. 195-206; y en *Sociedad de masas y Derecho*, II parte, cap. II, 67, Madrid, 1969, págs. 273-283.

(12) Cfr. Spirito, *loc. cit.*, pág. 41; Louis Armand y Michel Drancourt, *Plaidoyer pour l'avenir*, París, Calmann-Levy, 1961, págs. 55 y 56; Gilbert Cohen-Seat y Pierre Fougeyrollas, *L'action sur l'homme, Cinema-Television*, París, Danoël, 1961, cap. III, págs. 110 y sigs.; François Bloch Lainé, *Pour une réforme de l'entreprise*, París, Ed. du Seuil, 1963, pág. 12.

(13) Jean Ladrière, *La science, le monde et le foi*, I, I, Tournai-Casterman, 1972, págs. 21-33.

se vincula, cada vez más, a «cierta transformación del mundo» como «un instrumento eficaz de análisis y manipulación de la realidad», mediante «un proceso creciente de matematización». Para realizar un «proyecto eficaz», toma «un poder efectivo sobre las cosas» y, en él, el hombre «queda inscrito». De ahí que la ciencia ya no sea *theoria* sino una *techné*, que afecta a los problemas políticos y éticos. Comporta la instauración de un dualismo entre el sujeto y el objeto sometido a transformación, que no sólo incluye el universo inanimado sino también el universo humano; y atribuye un poder siempre creciente al sujeto, con el consiguiente riesgo de totalización, agravado por transformar su razonamiento en exclusivo y excluyente.

El mismo autor (14), al enfocar la dirección técnica, basada en los avances científicos, advierte que la empresa técnica actual «se funda en el descubrimiento del carácter potencial del mundo» y trata de actualizar esas potencialidades de la naturaleza. Adopta, así, una mentalidad *progresista* y *utilitarista*, que la hace previamente especulativa, de modo que «en la esfera de la acción ha pasado a convertirse hoy en lo que ayer la ciencia parecía ser en la esfera del pensamiento puro». En ese progresismo —concluye por reconocer— «no sabemos muy claramente adónde vamos», y el futuro es imaginado. Por otra parte, «cada vez más ese esfuerzo humano se orienta hacia el mismo hombre o, más exactamente, hacia la sociedad en sí misma, y no hacia la naturaleza»: «Las relaciones humanas devienen así el objeto de una técnica en el propio sentido de la palabra y de una técnica basada en una ciencia». Ello trae un «acrecentamiento del poder», «tanto respecto a la naturaleza exterior como a la naturaleza social». Y puesto que las técnicas son «instrumentos que permiten el condicionamiento y la manipulación de los seres humanos y de los grupos humanos, asimismo del modo más natural, el hombre viene a ser considerado como un fragmento de la naturaleza, como un objeto».

Esta operatividad tiene tres fases, que vemos expresivamente

(14) Ladrière, *op. cit.*, I parte, cap. IV, págs. 84-94.

resumidas por Gerhard Frey: los científicos —dice— «formulemos nuestro universo entregados al "pensamiento creador, al servicio de la nueva evolución transformadora del universo"»; el formalismo racionalizador queda para la informática y los ordenadores electrónicos (15). Este proceso es operado después de ponerse el científico unas «gafas», «que sólo permiten conocer lo matemáticamente expresable», constituyendo su empleo «una decisión normativa, un acto de voluntad con el cual yo altero el universo» (16).

Las ideologías son hoy operativas y se dirigen a una utopía. En su estructura, la creación del modelo ideal de sociedad al que se quiere llegar, va internamente articulada con un cientifismo operativo y con una *praxis* guiada por una *tecne*, orientados a un *mito*, puesto en el devenir, para llegar al cual hay que pasar por lo desconocido, guiados por una fe progresista —que sirve de estímulo motivador y motorizante— en que el sentido de la historia nos llevará, finalmente, a él, de un modo ineludible.

4. La *participación*, lo hemos repetido muchas veces (17), es una interacción entre lo múltiple y lo uno, que confiere a la multiplicidad un cierto sentido de unidad funcional superior. Produce una cierta armonía de lo múltiple con lo uno, de modo tal que sin romper la unidad de éste tampoco deshace aquella multiplicidad. No hay participación si existe dialéctica entre los elementos múltiples o entre éstos y la unidad integradora. Ni tampoco si lo múltiple desaparece absorbido en la unidad superior; pues, por definición, la participación requiere una multiplicidad armonizada hacia un fin común.

Lo múltiple sólo se mantiene mientras cada elemento conserva su individualidad dotada de un ámbito propio de actua-

(15) Gerhard Frey, *La matematización del universo*, 8, 3; cfr. edición en castellano, Madrid, G. del Toro, 1972, pág. 187.

(16) *Ibid.*, 5, 3; pág. 141.

(17) Por primera vez, en «La participación como interacción entre lo múltiple y lo uno», en *Algo sobre temas de hoy*, Madrid, Speiro, 1972, págs. 217 y sigs.

ción con competencia determinada. Si éstas se esfuman, todas las individualidades quedan absorbidas en lo colectivo.

La verdadera participación, como armonía de lo múltiple y lo uno, requiere diversidad de competencias en la unidad superior y de cada elemento de la pluralidad. Esa múltiple competencia es determinada dinámicamente de un modo natural por el llamado *principio de subsidiariedad* (18), que va fijando la competencia que corresponde a cada cuerpo social y, dentro de él, a sus elementos integrantes, habida cuenta de lo que éstos por sí solos no pueden realizar.

El mayor error consiste, confundiendo términos, en querer que participen *todos en todo*. Lo cual no es posible sino reduciendo la participación activa al voto y poniendo el acento en la participación pasiva, es decir, como meros destinatarios de servicios, centralizados o descentralizados. La verdadera participación activa sólo cabe por *cada cual en la esfera de su propia competencia*, y requiere *iniciativa propia*, no movida desde arriba ni manipulada por la propaganda de los *mass media*.

La distinción entre las comunidades organizadas con vida propia y las masas amorfas movidas desde arriba o desde fuera, no es cosa nueva (19). Pero, ha sido Pío XII (20) quien, tal vez, mejor la haya expresado: «Pueblo y multitud amorfa o, como suele decirse, *masa*, son dos conceptos diferentes. El pue-

(18) Cfr. «El principio de subsidiariedad», *Actas de la XIX Reunión de amigos de la Ciudad Católica*, diciembre de 1980, Madrid, Speiro, 1982.

(19) Cfr. Joaquín Costa, *La libertad civil y el Congreso de juriscónsultos aragoneses*, cap. VI, Madrid, Libr. Gral. de Jurisprudencia y Legislación, 1883, págs. 167 y sigs.; Josep Torras y Bages, *La tradició catalana*, lib. I, cap. VIII, cfr. 2.^a ed., Vic, Estampa de la viuda de Ramón Anglada, 1906, págs. 58 y sigs.; Enrique Prat de la Riba, «Psicología de las multitudes. La era de las multitudes», en *Rev. Jur. de Catalunya*, I, 1895, págs. 42 y sigs., y los demás textos que citamos en nuestro indicado volumen, *Sociedad de masas y Derecho*, I parte, cap. I, núms. 3 y 4, págs. 20-28.

(20) Pío XII, *Benignitas et humanitas*, Radiomensaje de Navidad de 1944, I, 17.

blo vive y se mueve por su vida propia: la masa es de por sí inerte y sólo puede ser movida desde fuera. El pueblo vive de la plenitud de vida de los hombres que lo componen, cada uno de los cuales —en su propio puesto y según manera propia— es una persona consciente de su propia responsabilidad y de sus propias acciones. La masa, por el contrario, es para el impulso del exterior fácil juguete en manos de cualquiera que explote sus instintos o sus pasiones, presta a seguir sucesivamente hoy esta bandera, mañana otra distinta».

5. Esa participación es consecuencia de la propia naturaleza del hombre como *animal social* y como *animal racional*. Si bien los hombres, física y aisladamente, somos seres indigentes, desamparados y con menos recursos que los demás animales, esa inferioridad es compensada por el instinto de sociabilidad que nos infunde la tendencia de agruparnos para buscar remedio a nuestras limitaciones; y, por nuestra razón, que nos empuja a remediar en comunidad y socialmente las necesidades físicas, económicas, morales y espirituales, siempre abiertas; que sentimos como seres libres que queremos vivir como hombres y vivir bien (21).

Son datos básicos que el hombre es: un ser *libre* en cuanto no es movido por los instintos de un modo ciego, imperativo e irresistible como los animales, sino guiado por la *razón*; y es un ser *social*, impulsado a serlo por sus necesidades, pero dirigido por su *razón*, no sólo para convivir en sociedades sino también para ordenarlas. Por lo tanto, es preciso conjugar libertad y sociabilidad a fin de que, recíprocamente se potencien, evitando que la segunda ahogue a la primera o, a la inversa, que ésta imposibilite el desenvolvimiento de aquélla (22).

(21) Cfr. Abelardo Lobato, O. P., «El hombre como ser social. Análisis y comparación del pensamiento de Santo Tomás de Aquino y Carlos Marx», 1, 1, en *Verbo*, núm. 178, septiembre-octubre de 1979, páginas 1.007 y sígs.

(22) Cfr. nuestra ponencia, «Libertad y principio de subsidiariedad», 3, en *Verbo*, núm. 197-198, julio-agosto-septiembre de 1981, pág. 924, o en *El principio de subsidiariedad*, cit., pág. 204.

En consecuencia con lo expuesto la sociedad es algo más que la simple adición de individuos, pero no llega a ser una realidad sustantiva independientemente de los seres que la componen. Por ello, en su aspecto dinámico no es sino la *convivencia* del conjunto o grupo de personas que, en su perspectiva estática, la componen; y es necesaria, precisamente, para que las vidas personales se mantengan al máximo (23).

No es, pues, de extrañar que la sociabilidad humana no se desarrolle en un solo grado, en una única comunidad política totalizante, sino en distintos órdenes y grados de comunidades. Por eso el Estado no es una comunidad de *individuos*, sino una *sociedad de sociedades*; y, a través de éstas, la sociabilidad humana se desarrolla de un modo natural y escalonadamente, sin que las formas más elevadas deban absorber a las inferiores, sino completarlas para el logro de los fines que éstas no alcancen (24).

Aristóteles ya había señalado que «el mayor bien de las ciudades, las destruye, mientras por el contrario, el bien de cada cosa la conserva»; por ello, «no es mejor procurar unificar demasiado la ciudad: la casa es más suficiente que el individuo, y la ciudad más que la casa...»; pero, «si es preferible lo más suficiente, también debe preferirse lo menos a lo más unitario» (25). Y que la casa y la ciudad «deben ser unitarias en cierto sentido, pero no en absoluto», «... como si la sinfonía se convirtiese en homofonía, o el ritmo en un solo pie» (26). Ello es consecuente con su premisa de que, «toda ciudad es por naturaleza si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es

(23) Antonio Millán Puelles, *La función subsidiaria del Estado*, Madrid, Ed. Magisterio Español, 1963, pág. 12.

(24) Cfr. Santo Tomás de Aquino, *De regimine Principum*, lib. I, cap. I, y *Comentarios a la Política de Aristóteles*, proemio, 6, 4.º, así como los comentarios del P. Teófilo Urdániz, «El bien común según Santo Tomás de Aquino», en el vol. VIII de la *Suma Teológica* de la B. A. C., 1956, pág. 778.

(25) Aristóteles, *Política*, II, 2, 1.261 b; cfr. ed. Madrid, I. E. P., 1970, pág. 29.

(26) *Ibid.*, II, 5, 1.263 b, págs. 35 y sigs.

el fin de ellas, y la naturaleza es fin» (27), dirigido a cubrir las necesidades de la vida y para vivir bien.

El P. Urdániz (28) resume la sociedad política «se superestructura sobre otras sociedades inferiores y naturales, al menos genéricamente, como familias, municipios, sindicatos, etc., a los que la sociedad civil viene a completar. Por lo mismo, debe respetar las ordenaciones de los individuos a esos bienes comunes inferiores con los derechos naturales inherentes a los mismos, a la vida familiar, de asociación, etc. La ordenación; pues, de los individuos al bien común social no significa la absorción de todas sus actividades, sino el respeto para esas primeras sociedades, las cuales ya limitan así el poder del Estado y la *función supletoria y perfectiva* de las mismas. Es el llamado *principio de subsidiariedad*».

El fin común, que constituye el *bien común* de cada comunidad, las integra, sin mengua del respeto de los fines que ya cumplen las comunidades menos amplias o los individuos por sí solos.

Esta perspectiva está clara en Torras y Bages (29) como «una interpretación leal de la naturaleza». Y también en Emil Brunner (30), cuando expresa que «la construcción justa de las ordenaciones e instituciones» es «la construcción desde abajo hacia arriba. Esto es el orden de la Creación»; y, así, la familia «precede al Estado en cuanto a derechos», y entre aquella y éste «existe, por el orden de la Creación, una serie de miembros intermedios que tienen todos, fundamentalmente, precedencia sobre el Estado; a saber: todas aquellas formas de comunidad que son necesariamente partes integrantes de la vida humana».

Por eso dijimos (31), y repetimos insistentemente, que los

(27) *Ibid.*, I, 1, 1.252 b, pág. 2.

(28) P. Teófilo Urdániz, loc. cit., pág. 778.

(29) Torras y Bages, *op. cit.*, lib. I, cap. XX, III, pág. 144.

(30) Emil Brunner, *La justicia*, cap. XVI, cfr. ed. traducida por Luis Recasens Siches, México, Universidad Nacional Autónoma, 1961, páginas 167 y sigs.

(31) «La crisis del Derecho», en R. G. L. y J., CX, primer trimestre de 1962, págs. 198 y sigs.

cuerpos intermedios han de brotar como las plantas, de abajo arriba, y no al revés, descolgarse de arriba abajo, dominada ya sea por el Estado, por el partido único o por los otros organismos superiores; pues las comunidades intermedias no deben confundirse con las simples sucursales del poder dominante.

6. Lo expuesto en los dos epígrafes anteriores acerca de las ideologías y la participación en el ámbito de la política, en su sentido más amplio y noble de esta palabra, nos permite regresar a la comprensión del sentido de la conjunción copulativa «o» que las contrapone en el título de esta ponencia.

Se confrontan dos concepciones del mundo humano y de la política, como ciencia y como arte; y de la acción del hombre en la naturaleza, incluyéndose en ésta las sociedades de que forma parte y la propia naturaleza del hombre.

No se discute el evidente dinamismo y las potencialidades, ínsitas en la naturaleza en general y en el hombre mismo, y la evidente operatividad de éste.

La discrepancia entre ambas concepciones resulta: al encuadrar esta operatividad; al determinar cuál es el grado de protagonismo que compete al hombre y, en concreto, en cada caso, a cada cual y, específicamente, a los dirigentes; y, en fin; al tratar de delimitar cuál es el dimanante de esas potencialidades descubiertas en conexión con el poder de dominación política.

Existe una evidente tendencia a caricaturizar la concepción clásica del *ordo naturalis*, confundiéndolo con el *ordo* político medieval o bien mostrando su expresión como una concepción estereotipada, rígida, cerrada y desfasada, en la que el hombre aparece dominado por la naturaleza con un determinismo fatal. Se confunde la verdadera visión del orden natural con su expresión en algunos manuales escolares poco felices.

Sin embargo, la concepción clásica no fue tan simplista.

En ella el hombre aparece como *causa segunda* a través de la cual actúa la *causa primera*. El Aquinatense no ignora los textos del Génesis, 1, 26; 1, 29-30 y 9, 3, ni el Salmo; 8, 8, de los que resulta la atribución al hombre del señorío sobre todas

las demás criaturas (32). «Las cosas exteriores —dice (33)— pueden considerarse de dos maneras: una en cuanto a la naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto al uso de dichas cosas y, en ese sentido, el hombre tiene el dominio natural de las cosas exteriores ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad, en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos» (34). «*Deus gubernat quaedam mediantibus aliis*», de tal modo que hace unas cosas «causa de las otras en la gobernación»: ahí radica la «perfección causal» de las criaturas. Ahora bien, la acción de éstas como causas particulares, en caso de ser defectuosa, «provoca la reacción o castigo de la causa universal» (35). Para esa participación el hombre ha de conocer en lo indispensable ese orden, aunque sólo alcance «el ser y la verdad considerados en las cosas materiales, a través de las cuales se llega al conocimiento de todas las demás»; y reconoce el Aquinatense, que «la razón humana no puede participar plenamente de la razón divina sino de manera imperfecta según la razón humana» (36).

Y, Giambattista Vico, partiendo de que no existe verdadero conocimiento de algo si no se le conoce desde sus causas —*scire per causas*—, destaca que el conocimiento de la naturaleza en la plenitud de su orden sólo es asequible a Dios, su creador. El hombre únicamente puede conocer de ese modo lo que es obra suya. Por eso, sólo imperfectamente, viendo en imagen plana lo que Dios conoce en relieve, puede aproximarse a este conocimiento tratándose de la historia del mundo civil o de las na-

(32) Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 64, a. 1, resp. y q. 66, *sed contra*, y *Summa contra gentes*, III, 22, y III, 112.

(33) *Ibid.*, *Comentario a la Política de Aristóteles*, I, I, cap. III, lect. 6.

(34) *Ibid.*, S. Th., I, q. 103.

(35) *Ibid.*, S. Th., I, q. 84, a. 7.

(36) *Ibid.*, S. Th., I, q. 91, a. 3, ad. 1.

ciones (37). Este le muestra la existencia de una providencia, de un orden que actúa según actuemos los hombres al realizar, con nuestro libre albedrío, el mundo civil histórico. Así, según obremos serán las consecuencias; es decir, *el orden* o el desorden particulares que, respectivamente, producirán la paz y el bienestar, o bien, las reacciones febriles consecuentes al malestar, la injuria, la anarquía... hasta que se recupere el orden perdido (38).

Incluso desde la actual perspectiva científica, pese a su nominalismo, no cabe dejar de observarse que el poder del hombre sobre la naturaleza puede provocar daños, «la *ibris* propia de la ciencia» que, sobrepasando sus límites, destruye los equilibrios naturales y actúa de instrumento, provocando con su *némesis* la insurrección de las cosas (39). Para evitarlo —como advierte Ladrière (40)—, «intenta elaborar una imagen animada del universo, una especie de representación que sea algo más que un reflejo, sino en sí misma, como un segundo universo funcionando por su propia cuenta y dándonos a conocer el universo real a través de sus propias modalidades de efectuación».

7. Las ideologías, en cambio, parten de otra perspectiva. El hombre no es *causa segunda* sino el *demiurgo*. Bien sea porque se estima que no existe causa primera, o que no hay más orden en la naturaleza sino el fabricado por el propio hombre; o porque a éste le resulta aquélla totalmente ininteligible, por lo cual debe dotarle de su propia inteligibilidad; o, en fin, porque Dios ha delegado en él la conclusión de su obra, no según

(37) Giambattista Vico, *Dell'antichissima sapienza italica*, I, I; confróntese *Oppere*, ed. en italiano, cuidada por Fausto Nicolini, Milano-Napoli, Ricardo Ricciardi, 1953, págs. 248 y sigs.; y «Risposta I» al recensor del *Giornali de Letterati d'Italia*, año 1711, cfr. *Opere*, páginas 310 y sigs.; y *Scienza Nuova*, I, III, 331, en *Opere*, págs. 479 y siguientes.

(38) *Ibid.*, *Scienza Nuova*, «Conchiusione dell'opera», 1.102 a 1.106 en *Opere*, págs. 865 y sigs.

(39) Ladrière, *op. cit.*, I parte, cap. I, págs. 30 y sigs., y cap. II, págs. 46 y sigs.

(40) *Ibid.*, I parte, cap. III, 4, pág. 62.

un orden preordenado, sino al arbitrio de su propia creatividad elevada a una nueva mística cósmica (41).

«La Naturaleza y el Hombre —ha escrito Jesús Fueyo (42)— se conjugan y maridan para la fecundación cósmica, para culminar la fábrica del mundo. La Naturaleza pone sus energías latentes y pasivas que sólo la lenta caída del Tiempo hace fecunda; el Hombre pone su trabajo, como nuevo semen de la realidad». Existe «el anhelo de erigir al Hombre en sustituto del Tiempo, en suplantarlo al Dios Cronos en su continuo vuelo nupcial con la materia virgen» ... «Este rapto de la Naturaleza, la victoria erótica sobre el tiempo», se realiza en «América el nuevo jardín del Edén», y es, «con su metabolismo trascendental», «el nuevo camino de salvación», en el que «el hombre se transforma en piedra filosofal»: «La metamorfosis alquímica del hombre es la palingenesis, la salud eternamente renovada del hombre».

Las ideologías actuales, caracterizadas por su operatividad, al situar al hombre como *demiurgo* de toda la naturaleza, inanimada y humana, lo colocan, de una parte, fuera de aquella como sujeto para operarla y, de otra, lo sitúan en ella como mero objeto de la operatividad.

Se trataría de un efecto paradójico si no se explicara con una división de papeles que, en plena era de la igualdad, hace que algunos hombres actúen de *demiurgos*, al menos temporalmente, y los más constituyan la masa maleable, cosificada; objeto de manipulación para su transformación hasta alcanzar la meta soñada.

Este es el momento actual de un largo proceso.

El hombre se sentía formando parte de la naturaleza. «Semejantes a árboles vigorosos —explica De Corte (43), refirién-

(41) Cfr. nuestro estudio «Teocracia y tecnocracia», 10 y 11, en *Verbo*, núm. 203-204, marzo-abril de 1972, págs. 277-282.

(42) Jesús Fueyo, *La vuelta de los Budas*, Madrid, Org. Sala Ed., 1973, II parte, VII, 6, págs. 485 y sigs.

(43) Marcel de Corte, *L'homme contre lui même*, cap. II, París, Nouvelles, Ed. Latines, 1962, págs. 40 y sigs.

dose a nuestros padres— prolongaban sus raíces en la tierra fecunda de lo real donde buscaban su alimento» ... «Sus raíces absorbían los jugos de la tierra. La clorofila del árbol humano bebía la luz del cielo. Un pacto tácito nupcial se había sellado entre el hombre y el universo».

Pero, ese sentimiento se debilita tal vez por efecto de la denominada *galaxia Gutemberg*, por la cual —según Mc. Luhan (44)—, «el sentimiento de interacción y transparencia de la trama del ser se esfuma y el pensamiento humano no se siente ya formando parte de las cosas», que no se contempla ya por transparencia, sino en imagen plana desde un punto exterior.

Esa galaxia —según el mismo Mc. Luhan— no podía encontrar espejo más fiel que Descartes (45): «Sea que velemos, sea que durmamos, nunca nos debemos dejar de persuadir más que por la evidencia de nuestra razón. Y es de subrayar que digo de nuestra razón y para nada de nuestra imaginación ni de nuestros sentidos».

De ese modo, como explica De Corte (46): «El hombre se volvió de espaldas al universo para asirse, desde el principio, en sí mismo como única y sola realidad: *cogito ergo sum*. El hombre se erigió así en centro del mundo por la única facultad que, debido a su espiritualidad, es capaz en el de replegarse sobre sí misma: por su inteligencia».

«A partir de esta ruptura, la inteligencia reina, no ya sobre la realidad de la que se ha liberado como quien abandona un peso intolerable, sino sobre el mundo de sus sueños».

El pensamiento opera sobre las cosas materiales y, después de experimentarlas, las racionaliza. Es el método iniciado por

(44) Marshall Mc. Luhan, *The Gutenberg Galaxy*, University of Toronto Press, 1962; cfr. vers. en francés, *La Galaxie Gutemberg*, Montreal, 1967, págs. 130 y sigs.; 191-293 y sigs.; 300 y 306 y sigs.

(45) René Descartes, *Discours de la Methode*, 4.^a parte; cfr. edición comentada por Etienne Gilson, París, Vrin, 1947, pág. 39.

(46) De Corte, «La educación política, n. 3, en *Verbo*, núm. 59, pág. 645.

Francis Bacon (47), que Kant propuso aplicar como modelo a toda la actividad humana, haciendo de la física la ciencia de conocimiento tipo, de modo tal que el idealismo deja de centrarse en la realidad de las ideas, para hacerlo en lo puramente *metódico* y desemboca en el *idealismo crítico* (48). En su virtud, la razón práctica recibe e impone o aplica a las cosas los primeros principios del entendimiento o categorías intuitas por nuestra mente, «trascendentes respecto de las cosas», que «no son extraídas de la experiencia sino que la hacen» (49).

He ahí el llamado GIRO COPERNICANO de Kant, que mejor debiera denominarse —como ha advertido Sergio Cotta (50)— *giro ptolomeico o protagórico*, pues sitúa el hombre, en este planeta Tierra, como centro en torno al que todo gira, y no en derredor del Sol, y, como Protógoras, hace de aquél la medida de todas las cosas».

8. Esta nueva posición del hombre respecto de la naturaleza produce una escisión en ésta, al reducirla a *res extensa*, a la par que sitúa fuera de ella a la inteligencia humana, que se coloca en su exterior, como *res cogitans*. Esta constituye el mundo de nuestra razón, soporte del pensamiento y de la voluntad, que racionaliza y opera sobre aquella *res extensa*, mundo material de las cosas, sometido a la leyes de la mecánica y objeto de la percepción y operatividad del pensamiento y la voluntad humanas, recluidas en las *res cogitans*, desvitalizada de lo real (51).

(47) Michel Villey, «La formation de la pensée juridique moderne», parte V, *Juicio de conjunto*, II, París, Les Edts. Montchrestien, 1968, pág. 579.

(48) Etienne Gilson, *El realismo metódico*, IV; cfr. segunda edición en castellano precedida de un estudio preliminar de Leopoldo Eulogio Palacios, Madrid, Rialp, 1952, págs. 138 y sigs.

(49) E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, cap. IX; cfr. 1.ª ed. en castellano, Madrid, Rialp, 1960, págs. 269 y sigs.

(50) Sergio Cotta, *El hombre tolomeico*, 7, Madrid, Rialp, 1977, págs. 163 y sigs.

(51) Michel Villey, *op. cit.*, parte V, introducción, *Descartes*, II, págs. 570 y sigs.

Notemos la reducción así operada en la *naturaleza*, en las *cosas* en sentido lato. Hasta entonces se había considerado que formaban parte de ella, todas las cosas creadas y todos los seres, incluidos los hombres con su cuerpo y su alma, la materia y el espíritu, los medios y los fines y, en su dinámica, las cuatro causas: materiales, formales, eficientes y finales. Después de esa escisión no quedan sino las cosas materiales, sin alma ni inteligencia y, en la perspectiva dinámica, sus causas eficientes (52). Por eso, queda corto el esfuerzo de Gustav Radbruch al buscar la objetividad ansiada en la *Natur der Sache* (53), que, al estar desgajada de su Creador y del orden de la creación, tiene que recurrir a la conciencia dominante para poder jerarquizar sus valores.

Las escisiones no acaban ahí; la sufre también el hombre que, si bien es sujeto dotado de *res cogitans*, es asimismo observado por la ciencia operativa como *objeto* que debe ser transformado, social e individualmente, conforme al modelo ideológicamente propuesto. La raíz de esta otra escisión la hallamos en la distinción formulada por Kant entre *homo phenomenon*, u hombre sensible, y *homo noumenon*, u hombre inteligible. Esta doble perspectiva, aunque el autor no desconociera su unidad en un solo hombre de carne y hueso, no ha dejado de servir de base para visiones parciales y unilaterales. Juan Miguel Palacios (54) ha resumido aquella duplicidad con precisión melódica.

«Aquél —el *homo phenomenon*—, es un cuerpo que se encuentra en el espacio y un alma que está durando en el tiempo;

(52) Michel Villey, «Historique de la nature des choses», en *Archives de Philosophie du Droit*, 10, año 1965, págs. 267 y sigs.

(53) Francisco Elías de Tejada, «La cuestión de la vigencia del Derecho natural», 3, en *El Derecho natural hispánico* (Actas de las «Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural», Madrid, 10-15 de septiembre de 1972), Madrid, Escelicer, 1972, págs. 25 y sigs.

(54) Juan Miguel Palacios, «Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant», en *Revista de Filosofía*, 2.ª ed., serie IV, julio-diciembre de 1981, págs. 232 y sigs.

éste —el *homo noumenon*— no está en ningún sitio y es absolutamente intemporal. Aquél forma parte del mundo accesible a los sentidos; éste es tan sólo un ser inteligible. Aquél, en su percepción empírica, puede hacer de sí mismo un objeto; éste, en su percepción pura, se hurta tenazmente a ser objetivado y es un mero sujeto trascendental. Aquél, como causa eficiente, tiene un carácter empírico por el que sus acciones están estrictamente determinadas; éste posee, en cambio, un carácter inteligible que le hace ser una causa eficiente absolutamente incondicionada. Aquél es un ser animal, sujeto a leyes naturales y abocado, por tanto, a la muerte; éste es una inteligencia que obra sometida a leyes morales y que exige la inmortalidad. Aquél es una cosa de mayor o menor precio, pero siempre menos valiosa que el dinero; éste es una persona a la que nada equivale y que no tiene precio, sino dignidad. Aquél puede causar una admiración semejante a la que produce el cielo estrellado; pero éste infunde un respeto como el que inspira una exigencia moral».

La sumisión fáctica de la masa de hombres, en su consideración como *homo phenomenon*, a los gobernantes, que monopolizan el concepto de *homo noumenon*, ¿ha podido, acaso, ser base de la distinción formulada por Maritain (55) entre *individuo* y *persona*, aquél subordinado a la comunidad y éste trascendiéndola? Así, en su parte personal, los simples ciudadanos escapaban de la sumisión comunitaria al Estado, al que están totalmente sometidas como individuos.

Sin embargo, como escribió Leopoldo Eulogio Palacios (56), «el individuo es de verdad individuo solamente cuando es persona»; pues, no es posible escindir su plenitud existencial, «La personalidad —advierte el P. Urdániz (57)— es inseparable

(55) Jacques Maritain, *Humanismo integral*, cfr. en castellano, Buenos Aires, Ed. Lohlé, 1966, pág. 116.

(56) Leopoldo Eulogio Palacios, *El mito de la nueva cristiandad*, libro III, cap. III; cfr. 3.ª ed. revisada, Madrid, 1957, págs. 119 y sigs.

(57) Teófilo Urdániz, O. P., *El bien común según Santo Tomás*, 2, apéndice II al vol. VIII, de la «Suma Teológica», ed. Madrid, B. A. C., 1956, pág. 77.

del hombre y éste nunca podrá dejar de actuar como persona, ni es individuo despersonalizado en ningún campo de sus actividades».

Lo cierto es que, hoy, las socialdemocracias aplican de hecho esta distinción. Así han llevado de una parte a una anarquía ideológica tan desenfrenada como ignorante de la realidad, con la consecuente disolución de las costumbres y, de otra, a un intervencionismo estatal creciente en la producción, exportaciones, importaciones, política crediticia, que favorece lo que, con razón, el P. C. francés ha calificado de *capitalismo monopolista de Estado*, a la par que a un socialismo, también creciente, en la distribución que, al aumentar el consumo, lo encarece en perjuicio de los marginados sociales (trabajadores independientes o esporádicos, creciente número de parados, juventud que no halla salida, etc.), y en beneficio del gran capital y de los capítostes políticos, mientras se arruinan las medianas y pequeñas empresas y se hace sufrir la crisis a campesinos y pescadores.

9. La aplicación a la política de las ideologías operativas, con el crecientemente acentuado apoyo cientifista y tecnocrático, ha confluído con la moderna construcción del poder político, asimismo ideológica, debida especialmente a Hobbes y Rousseau, de la que han surgido *Leviathan* y la *aliénation totale a la volonté générale* (58).

Joaquín Costa (59), había proclamado que «el doctrinarismo francés que impera despóticamente en nuestras escuelas y en todos nuestros partidos políticos»: «clasifica los miembros del Estado en dos grupos separados el uno del otro por un

(58) Cfr. nuestros estudios «La nueva concepción social de los pactistas del siglo XVIII, Hobbes y Locke», en *Verbo*, núm. 119-120, noviembre-diciembre de 1973, págs. 903-945; y «El derecho a participar en la vida pública mediante un auténtico sistema representativo», VI, en *Verbo*, núm. 195-196, mayo-junio de 1981, págs. 111-161, o en *Tres ensayos: Cuerpos intermedios, Representación política, Principio de subsidiariedad*, Madrid, Speiro, 1981, págs. 89-94.

(59) Joaquín Costa, *op. y loc. cit.*, pág. 175.

verdadero abismo: de un lado la autoridad, el gobierno los depositarios del poder, el país legal; de otro, los súbditos, el país elector, la masa caótica cuya misión se cifra en obedecer a aquéllos a quienes ha constituido en órganos suyos despojándose de su soberanía. El país elector es el *servum pecus*, sin personalidad propia, que recibe el credo y consigna de lo alto, que obedece sin derecho en ningún caso a mandar; el país legal se compone de los que mandan sin deber obedecer, la masa de magistrados, gobernantes, funcionarios, en cuyas manos se concentra todo el poder de la sociedad, a la cual nada le queda ya que hacer una vez que ha provisto dichas magistraturas, que ha nombrado los titulares que han de desempeñarlas».

La *res cogitans* queda concentrada en los elegidos por la virtualidad del sistema, mientras que los electores quedan reducidos a formar parte de la *res extensa*.

Sólo hay un momento en que, aparentemente, el poder lo ejerce el pueblo. Pero no se trata sino de un espejismo que el propio Rousseau (60) había advertido en su tiempo, observando al pueblo inglés: «se figura ser libre y se engaña mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del parlamento; en cuanto éstos resultan elegidos, el pueblo es esclavo o no es nada. En los breves momentos de libertad hace tal uso de ésta que bien merece perderla».

No es extraño que así ocurriera y que continúe sucediendo. Tocqueville (61) puso el dedo en la llaga: «Los pueblos democráticos que han introducido la libertad en la esfera política, al mismo tiempo que han acrecentado el despotismo en la esfera administrativa, han sido conducidos a singularidades extrañas. Cuando se trata de manejar pequeños negocios donde el simple buen sentido puede bastar, se estima que los ciudadanos son incapaces; si se trata de gobernar el Estado se confía a estos

(60) Jean Jacques Rousseau, *Le contrat social*, lib. III, cap. XV; cfr. ed. París, Unión Générale d'Éditions, 1963, págs. 140 *in fine* y sigs.

(61) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, parte IV, lib. III, cap. VI; cfr. ed. dirigida por P. Mayer, París, Gallimard, 1961, vol. II, pág. 327.

ciudadanos inmensas prerrogativas; se les hace alternativamente juguetes del soberano y sus amos, más que reyes, pero menos que hombres». Y, así, ese momento álgido no es sino una ficción; pues, como él mismo dice, es «difícil de concebir cómo hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a sí mismos, podrán elegir bien a quienes deben conducirles; y no puede hacernos creer que un gobierno liberal, enérgico y prudente pueda surgir jamás de un pueblo de servidores».

Entre 1888 y 1891 escribía Torras y Bages (62): «Los años de gobierno parlamentario, "sistema artificioso y de gran vanidad, bajo el brillante engaño de unas elecciones ciegas e inconscientes, fundadas en la materialidad del número de votos, han ido formando una verdadera oligarquía que ha conseguido tener la nación en sus manos, o mejor bajo sus pies, que ya no es gobierno representativo ni siquiera parlamentario, pues ninguna correspondencia hay entre los legisladores y el país al que representa"» ... «unos cuantos formando sociedad para la explotación del país en su provecho, bajo la denominación de tal o cual partido, han llegado a hacer suyo el gobierno de la nación, y por turno pacífico o violentamente quieren gozar de las ventajas del poder». Para ser candidato y así elegido, añade poco después (63), «la mejor cualidad es pertenecer a la cofradía de quienes gobierna y, sobre todo, poseer la habilidad de saber hacer las elecciones, o sea, asegurar al gobierno un diputado que se avenga a entrar dócilmente en el *servum pecus* de la mayoría parlamentaria».

10. El monopolio de la *res cogitans* con el poder de manipular la *res extensa* para construir el modelo de sociedad que la propia ideología propone, se lo disputan los partidos políticos, solos o en coaliciones. Hoy, consolidada la *partitocracia*, «la soberanía popular se ejerce optando entre oligarquías», como

(62) Torras y Bages, *op. cit.*, I parte, cap. XVIII; cfr. ed. cit., páginas 120 y sigs.

(63) *Ibid.*, cap. XX, III, pág. 146.

ha escrito González Fernández de la Mora (64). Esto obedece —explica (65)— a la existencia de la que Michels denomina *ley del hierro de la oligarquía*, dimanante de una necesidad social absoluta en las democracias; ya que, en ellas, la masa «siente la necesidad de ser guiada y es incapaz de actuar cuando le falta una iniciativa externa y superior».

Esto ocurre ante las elecciones, en las cuales, además; juega la sugestión de la propaganda, con el embrujo de los *mass media*, y los efectos del *voto del miedo* y del *voto en contra* de lo que más repele, optando por el *mal menor*, con el *voto útil*. La demagogia y sus espegismos tienen una fuerza difícil de resistir por la masa. Pero, ya en el poder, el partido mayoritario —como el partido único en donde existe de derecho de hecho—, portador de una ideología, trata de imponer mecánicamente su modelo mental de sociedad.

Legaz y Lacambra (66), en 1933, comparaba las dictaduras y las democracias que entonces se distribuían al oeste de Europa continental: «Hay que romper con la creencia de que dictadura y democracia sean cosas antitéticas: más bien se requieren mutuamente» ... «La democracia tiende a la dictadura, y la dictadura requiere cuanto menos el apoyo de amplias masas populares, si no es ejercida directamente por la masa»... Y explicaba de ese modo la tendencia dictatorial de los partidos políticos (67): «Tienen un programa *indiscutible*, que va a imponerse, no a discutirse, en el Parlamento; puesto que los diputados son mandatarios de los partidos y no de la *nación*». Cuando ningún partido puede imponerse por sí solo, «el Estado se convierte en un puro compromiso, en una transacción». En cambio, «a medida que los partidos aumentan en poder político y social, apuntan tendencias dictatoriales, hasta el punto

(64) Gonzalo Fernández de la Mora, *La partitocracia*, Madrid, I. E. P., 1977, cap. II, pág. 49.

(65) *Ibid.*, págs. 27 y sigs.

(66) Luiz Legaz y Lacambra, «El Estado de derecho en la actualidad», II, en *R. G. L. y J.*, 163, 2.ª sem., 1963, pág. 761.

(67) *Ibid.*, págs. 156 y sigs.

de que las democracias tienden a convertirse en dictadoras. Los partidos aman la discusión en proporción inversa a su fuerza numérica». Las coaliciones o mayorías gobernantes «se sienten representantes de una institución para cuya defensa todos los medios son lícitos».

La presión externa de las ideologías sobre la materia social, que pretenden configurar conforme a su modelo, la realizan mediante la conjugación, por un lado, de la operatividad del poder político desde el cual es invocada la *soberanía popular* que monopoliza el partido o coalición triunfante, dada la *aliénation totale* constitucionalmente reconocida y, por otro, de las técnicas, cada vez más poderosas, de que puede hacer uso quien detente dicho poder.

Pompidou —lo he recordado muchas veces— advertía en su obra póstuma (68): «El sabio, el ingeniero, el tecnócrata, disponen de medios colosales. Esos medios, en lo esencial, se concentran en poder del Estado y de una administración que encuadran a los individuos, los colocan en fichas perforadas, los designarán mañana por un número, determinando la progresión del nivel de vida, las actividades deseables y su reparto geográfico, tomando a su cargo la educación, la instrucción, la formación profesional, muy pronto el deber y el derecho a la procreación y la duración del trabajo y del ocio, la edad del retiro, las condiciones de la vejez, el tratamiento de las enfermedades». Así «se construye una máquina técnico-científica monstruosa, que puede reducir a la esclavitud a ese mismo individuo o destruirlo de la noche a la mañana. Todo depende de los que tengan los volantes del mando». Su «control» le parece «una ilusión»: «Una vez en el coche, nadie puede impedir al conductor que apriete el acelerador y que dirija el vehículo donde quiera».

(68) G. Pompidou, *El nudo gordiano*, cap. final; cfr. ed. en castellano, Madrid, Sociedad Hispano Americana de Ediciones y Distribución, 1975, págs. 158 y sigs.

11. Frente a la visión, desde fuera, de las ideologías encarnadas en partidos políticos, y su operatividad desde arriba por el detentador del poder, tomando como materia la masa de ciudadanos, votantes y consumidores, asegurados sociales y beneficiarios de servicios..., no cabe reacción dentro del sistema. Esta sólo será posible con una revitalización de la sociedad desde la familia, la empresa y el municipio. Es decir, por dentro de la sociedad, mediante la participación y a través de la actividad de las comunidades sociales y las asociaciones intermedias, presidida por el principio de subsidiariedad.

La sociedad política debe volverse a entender y vivir tal como naturalmente es, a fin de que se autodinamice. No «como la obra de un artista o de un técnico, una realización concebida y acabada de una vez para siempre, una idea que, surgida del cerebro de un "fundador" para encarnarse definitivamente entre los súbditos», sino como «el fruto de una disposición racional y permanente de cada uno de los miembros (un *habitus*)» (69). Ciertamente, una sociedad «se halla formada por un lecho producido por un aluvión de *actos* de justicia, y lo contrario al acto, es decir, la *palabra*, el sueño, la utopía, la ideología, la minan implacablemente» (70).

Hemos insistido varias veces en ello: Son incontables las mentes que forjan el orden vital, cada una en su específica actividad. Destruir esa participación y violar el principio de subsidiariedad implica la muerte de la libertad de pensar, base de todas las demás y fundamentalmente del progreso. Por sí solas unas pocas mentes dirigentes sólo pueden vulgarizar una «cultura de confección», para mal alimentar intelectualmente una masa maleable y manipulable.

Desde una de las cadenas de televisión francesa, hace unos

(69) Huges Kéraly, Explicación al *Préface de la Politique*, París, Nouvelles Editions Latines, 1974, II parte, 1, págs. 94 y sigs.

(70) Marcel de Corte, *De la Justice*, Jarzé, Dominique Martín Morin, Ed., 1973, pág. 19, o en *Itinéraires*, núm. 170, febrero de 1973, página 69.

años, Gustave Thibon (71) —partiendo de la conveniencia social de que «el ser humano pueda tener el máximo de libertades y responsabilidades. Cada uno en su escala, entiéndase bien»— propugnaba que «el mejor régimen político es aquel en el cual los ciudadanos gozan del máximo de libertades individuales y locales, y donde el Estado realiza un papel de coordinador y árbitro», en que «la selección proceda, en cierto modo; de la base; quiero decir, del mérito personal, de un servicio social, de una entrega auténtica», ... «que los hombres que rigen los destinos de la nación emanen de las diversas élites (en el arte, en la religión, en la industria, en la agricultura, en cualquier otro sector) por la *selección* positiva muy diferente de la elección actual».

Georges Pompidou (72), al final de su experiencia como primer ministro y como presidente de la República francesa, había llegado a la conclusión de que «se necesitan instituciones que aseguren en todas las etapas de la vida, en todos los escalones de la sociedad, en todos los marcos en que se inserta la vida individual —familia, profesión, provincia, patria—, el máximo de agilidad y libertad», «con el fin de limitar los poderes del Estado, de no dejarle sino lo que es de su propia responsabilidad, que en nuestros días ya es inmensa, de dejar a los ciudadanos la gestión de sus propios asuntos, de su vida personal, la organización de su felicidad tal y como la conciben, con el fin de escapar a esa funesta inclinación que, bajo el pretexto de solidaridad, conduce derechamente al rebaño» y «con el fin de permitir al pueblo elegir sus dirigentes con conocimiento de causa...». Para, así, «volver a crear un orden social».

Volvemos, así, a la cuestión que expusimos aquí mismo hace dos años del *principio de subsidiariedad* presidiendo el entramado social humano (73).

(71) Gustave Thibon, *Entretiens avec Christian Chabanis* (Emisión de l'Institut de l'Audiovisuel), París, Fayard, 1975, págs. 71-85.

(72) G. Pompidou, *op. y cap. cit.*, pág. 160.

(73) Cfr. nuestra ponencia «Libertad y principio de subsidiariedad»,

12. No cabe acariciar ilusión alguna acerca de la posibilidad de equilibrar el dinamismo del entramado humano comunitario en un régimen de ideologías políticas, como el de la democracia moderna, basado en la pretendida voluntad general determinada por sufragio universal en un sistema de partidos, representativos de las diversas ideologías y manipulados por grupos oligárquicos.

Precisamente, como es sabido, Tocqueville (74), impresionado por la proliferación de asociaciones de tipo social en la vida americana de su tiempo, las estimó de vital importancia para el buen funcionamiento de la democracia. A su juicio, en la democracia moderna, la autoridad que pesa sobre el pueblo, dado el efecto atomizador que la soberanía democrática ejerce sobre las instituciones tradicionales, especialmente las de clase, constituye una constante amenaza, tanto como la que supone la opinión pública para la libertad individual. Por ello, entendió que la asociación voluntaria constituía una necesidad fundamental, como una especie de amortiguador entre el individuo y el Estado. Enunció, en síntesis, esta tesis natural que le parecía más clara y precisa que las otras: «Para que los hombres no pierdan su condición de civilizados, o para que puedan serlo algún día, las asociaciones deben prosperar en la misma proporción en que aumenta la igualdad de condiciones».

Sin embargo, ese modelo que Tocqueville creyó hallar en Estados Unidos, ha ido deteriorándose progresivamente a la par que se ha debilitado los cuerpos locales y regionales. Fue iniciado ese deterioro al finalizar la Guerra de Secesión y se incrementó muy notablemente a partir de la primera guerra mundial, según explica Robert Nisbet (75).

en *Verbo*, núm. 197-198, julio-agosto-septiembre de 1981, págs. 915-958, o en *El principio de subsidiariedad*, Madrid, Speiro, 1982, págs. 195-238.

(74) A. de Tocqueville, *op. cit.*, y vol. I, II parte, cap. V, ed. cit., págs. 113-117.

(75) Robert Nisbet, «La restauración de la autoridad», II, en *Revista de Occidente*, núm. 22-23, agosto-septiembre de 1977, págs. 47 y sigs.

Con gran perspicacia, Thomas Molnar (76) ha notado que las principales modificaciones del modelo americano se han producido precisamente en la zona en que Tocqueville detectaba los primeros síntomas, dimanantes de la ideología liberal igualitarista-progresista, que no puede resistir una sociedad si pretende ser amorfa. Así, nota: el poder absorbente de la vorágine de los grandes movimientos colectivos y centralizadores; el conformismo, la desilusión de las élites que permite el ascenso de los mediocres a la superficie.

Esto muestra que la lógica interna —ideológica y operativa— de la democracia moderna, niveladora y homogenizante, aplasta a los cuerpos sociales básicos; y, cuando no los corrompe, reduce las asociaciones voluntarias a un nivel mediocre.

Hay una razón profunda y una incompatibilidad básica que no sólo explican este hecho, sino que lo muestran como ineluctable.

Se trata de la contraposición e incompatibilidad entre las que Marcel de Corte (77) ha denominado comunidades de *destino vital* y comunidades de *destino pensado e imaginado*. «Los miembros de una comunidad de destino vital viven *el uno al lado del otro*. Al contrario, los miembros de una comunidad de destino pensado e imaginado, viven *los unos como los otros*. Están englobados en una misma ideología abstracta que afecta a su modo de pensar y su imaginación para descender desde ahí a su comportamiento y modelarlo según un tipo uniforme. Constituyen partidos, clases, colectividades, cuyos elementos se parecen, pero no son solidarios unos a otros, sino en la medida en que un frenesí religioso los coagula» ... «De hecho están profundamente separados entre sí. Comulgan solamente en la misma ideología, la misma concepción del mundo, el mismo fanatismo o el mismo culto a una entidad abstracta.

(76) Thomas Molnar, *Le modele défiguré. L'Amérique de Tocqueville a Carter*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

(77) Marcel de Corte, *L'homme contre lui même*, cap. VIII, páginas 286 *in fine* y sigs.

«Ambos tipos de sociedad son el reverso uno del otro: el primero se funda en la unidad en la diversidad; el segundo en la identidad en la separación. Uno se parece al cuerpo humano vivo, el otro al polvo que levanta el soplo de los vientos cuando coincide con la deflación del instinto religioso en reflujo. Para durar, la comunidad de destino vital no tiene necesidad sino de obedecer a los imperativos de nacimiento y vocación: las estructuras que la coronan se sitúan en la prolongación directa de las tendencias naturales que la animan y renuevan perpetuamente. La comunidad de destino pensado e imaginado exige, por el contrario, estructuras cada vez más rígidas, militarizadas, monolíticas, que detienen la separación de sus miembros y canalizan su furor místico. La primera es siempre relativamente restringida: ¡es imposible tener relaciones vivas con todo el mundo! La segunda es extensiva: se anexiona las multitudes, las masas, las colectividades anónimas, no tiene límites al hallarse fundada en una abstracción universal. Una no tiene más historia que la particular y requiere la presencia de una jerarquía de animadores que la agitan desde dentro. La otra determina, cada vez más, la historia general y requiere una nivelación de condiciones, una neta distinción entre los conducidos y los conductores que la maniobran desde fuera, y de rectores externos que la impulsen sin tregua a la acción».

Se trata de la contraposición, subrayada por Madiran (78), entre «una sociedad construida arbitrariamente por el pensamiento, opuesta, enemiga incluso, de las sociedades naturales»; en cuanto aquéllas «son agrupaciones formadas sin tener en cuenta las relaciones naturales de familia, profesión amistad, vecindad» y «fuera de las relaciones jerárquicas normales».

Contrapuestos estos dos tipos de sociedad radicalmente heterogéneos, advierte el mismo Madiran: «Las sociedades de pen-

(78) Jean Madiran, «Les caracteres du totalisme moderne», en *L'homme face au totalitarisme moderne*, Actes du Congrès de Sion, Sion, Office International, 1964, págs. 13 y sigs., o en *Verbo*, núm. 31, págs. 56 y siguientes.

samiento no consiguen desarrollarse mientras las sociedades naturales son vigorosas. Pero cuando aquellas se desarrollan en medio de éstas las dejan exagües y sin vida».

La conclusión y moraleja de esta exposición, que terminamos, es sencilla. La participación viva, activa, es la base de una estructura social, interna, muy distinta de la que pretenden imponer, desde fuera y por arriba, las *ideologías* que hoy encarnan partidos políticos. El entramado, la interacción, la estructura, la directriz del principio de subsidiariedad, hacen a aquélla totalmente incompatible con la imposición operativa de un modelo ideológico de sociedad que la transforma en esa antitesis expresada por la locución sociedad de masas, que no es sino una disociedad manipulada tecnocráticamente.