

VALORES, PLURALISMO Y COMUNIDAD POLÍTICA

POR

MIGUEL AYUSO (*)

1. De la exclusión a la “tiranía” de los valores.

Es sabido que Hans Helsen quiso “cerrar” totalmente el sistema jurídico a cualquier otra realidad. Aunque, en verdad, su pretensión fuera en el fondo mucho más modesta, contentándose al final con aislar el ordenamiento jurídico de la que denominaba “la ideología del derecho natural”. La buscada “pureza”, pues, lo era respecto de éste, más que de cualquier otra realidad. Paradójicamente, podríamos concluir, a cuenta de la pureza se iba a separar el derecho de la realidad, mientras que se iba a entregar a la ideología.

O quizá no tan paradójicamente. La eterna heterogénesis de los fines. Pues, de un lado, el derecho constitutivamente está abierto a la naturaleza de las cosas, ya que —es el viejo Ulpiano el que habla— no es sino la ciencia de lo justo y de lo justo a través del conocimiento de todas las cosas divinas y humanas. Y eso puede llamarse “verdadera”, y no “simulada”, filosofía (1). Ya que la *iusti atque iniusti scientia* de los jurisconsultos viene precedida por la *divinarum atque humanarum rerum notitiae* que se halla en el exterior la

(*) El Grupo Sectorial en Ciencias Políticas de la Federación Internacional de Universidades Católicas, que preside nuestro secretario de redacción, está desarrollando un proyecto de investigación titulado *Enshrining Values: Political community, constitution and ethos*. Publicamos aquí su ponencia en el primer seminario, celebrado en Madrid en la Universidad Antonio de Nebrija (N. de la R.).

(1) *Digesto*, 1.1.1.1.

célula jurídica, constituyendo su sistema externo, y que filtran a través de la membrana porosa para, ya en ella, libres de injerencias extrañas por el principio de espontaneidad, autonomía o aislamiento, determinar con el propio método *quod iustum et aequum est*. (2). Pero, de otro, si se pretende separar al derecho de su radicación en la justicia que está en las cosas, desembocamos en el poder desnudo, en la pura fuerza, “la cabeza de la Gorgona del poder” (3), esto es –por raro que parezca– la ideología, concretada en la última revolución que ha triunfado (4). De ahí que se haya podido decir que la pirámide kelseniana es en verdad un monumento funerario, el del derecho, enterrado vivo con todos los honores (5).

Eso es lo que vio con claridad Carl Schmitt cuando denunció la “tiranía de los valores” (6). Tiranía, en primer término, porque han invadido el lenguaje y el pensamiento actuales. Y tiranía, sobre todo, porque el lenguaje de los valores crea un pensamiento de los valores, muy peligroso en derecho como en política y aun en teología. Lo que antes eran bienes o verdades ahora se han transmutado en valores, sustitución en el fondo de la moral por la economía: “El concepto de ‘virtud’, que es estrictamente personal y moral, se ve hoy frecuentemente sustituido por el de ‘valor’, que, aparte el significado que tiene como sinónimo de la virtud de la fortaleza (...), se refiere ordinariamente al precio en que las cosas pueden estimarse.

(2) La explicación es de Juan Vallet de Goytisolo, a partir de una metáfora del romanista Juan Miquel. Cfr., del primero, por ejemplo, *Metodología de la ciencia expostiva y explicativa del derecho*, II. “Elaboración sistemática”, vol. II, Madrid, 2003, pág. 1299.

(3) Escribe Kelsen: “Quien, ante el eterno problema de lo que hay detrás del derecho positivo, sigue buscando una respuesta, me temo no hallará la verdad absoluta de una metafísica, ni la justicia absoluta de un derecho natural. Quien levanta ese velo sin cerrar los ojos se ve mirado fijamente por los ojos abiertos de par en par de la cabeza de la Gorgona del poder”. Pueden verse las reflexiones, muy pertinentes, de Francesco Gentile, *El ordenamiento jurídico, entre la virtualidad y la realidad*, Madrid, 2001.

(4) Cfr. Paul Roubier, *Théorie générale du droit*, París, 1951, pág. 70 y ss.

(5) Ph.-I. André-Vincent, “La distinction réelle du droit et de la loi selon Saint Thomas d’Aquin”, *La Pensée Catholique* (París) nº 191 (1981), págs. 83 y ss.

(6) Carl Schmitt, “La tiranía de los valores”, *Revista de Estudios Políticos* (Madrid) nº 115 (1961), págs. 65 y ss.

Se trata, pues, de una sustitución de la Moral por la Economía: de la estabilidad de la Moral por la constante oscilación de la Economía (...). Así, la expresión, con que se pretende ocultar este cambio, de ‘valores morales’ es contradictoria, y es causa de confusión; y ‘jerarquía de valores’ es una forma metafórica para aludir al ‘orden de los bienes’, a las ‘virtudes’” (7).

Pero el pensamiento de los valores sufre necesariamente las oscilaciones del tiempo, de la fase fuerte a la débil de la modernidad. Así los valores de la voluntad general y de la ley (moderna) se sustituyen por los del bien privado, al servicio del cual el Estado ha de resultar simple instrumento, y la ley como mera organización (8). El pluralismo se convierte, así, en uno de los valores, si no *el* valor, fundamentales. La propia Constitución española, última de las “hechas en serie”, características del “constitucionalismo racionalizado”, menciona el “pluralismo político” a la hora de enumerar los “valores superiores” del ordenamiento jurídico (9). Ahora bien, resulta distinto reconocer la “pluralidad”, concebida como “realidad”, y en el fondo y en cierto sentido insuperable, pues la esencial igualdad humana se realiza y no puede hacerlo de otro modo en diversas situaciones concretas, que afirmar el “pluralismo” como “valor”, esto es, como “ideología”. Máxime si hubiéramos de referir tal “valor” al fundamento de la comunidad política. Nos topamos, pues, con la relación entre el lazo social y el pluralismo.

2. *Los valores, el amor de los suyos y el lazo social.*

El origen de la mentalidad pluralista radica en una gran ilusión, la de que todo el mundo puede vivir con todo el mundo, pues la vida en común no exige nada en común, o al menos nada sustancial en común y las diferencias no hacen diferencia. Un estimado

(7) Álvaro d’Ors, *Nueva introducción al estudio del derecho*, Madrid, 1999, pág. 74.

(8) Cfr., respectivamente, Danilo Castellano, *L’ordine della politica*, Nápoles, 1997, págs. 43 y ss.; Miguel Ayuso, *De la ley a la ley. Cinco lecciones sobre legalidad y legitimidad*, Madrid, 2001.

(9) Miguel Ayuso, *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española*, Madrid, 2000.

colega francés lo hay expresado con pertinencia en forma “problemática”. Así que en esta parte del “papel” me propongo seguirle de cerca. Y estos son los términos del asunto: “La vieja política que distinguía entre el ‘nos-otros’ y ‘los otros’ está superada. A partir de ahora la autonomía es la regla, la herencia un fardo, viva el mestizaje, la diversidad es una cosa buena en sí misma. En el fondo sólo hay dos categorías legítimas: el individuo y la humanidad. El que ama a los suyos traiciona los derechos de los demás. Los vínculos que se consideraban naturales son sospechosos: ¿no son en verdad racismo o xenofobia? Las antiguas naciones europeas tienen vocación de abrirse a todos los vientos y a formar un conjunto que se abra a todos los vientos. Tienen vocación de desaparecer en beneficio de una forma política inconsistente. En suma, para que los hombres vivan juntos como debe ser, conviene separar a los unos de los otros” (10).

Para unir a los hombres políticamente, pues, no quedan sino los “valores”, que pregonan nuestros políticos bajo la tutela vigilante de quienes forman la opinión pública: los derechos del hombre, la tolerancia, el pluralismo, la laicidad. Y es que el buen ciudadano de antes estaba ligado a su bandera, a su tierra, a su lengua, al interés de su país. Mientras que el de hoy debe hacerlo a la igualdad, a la diversidad, a la neutralidad... Y se pregunta nuestro autor: “Sin duda los valores formales, supuesto que sean bien comprendidos, tienen su virtud, pues son parte importante de la sociedad liberal. Pero, ¿pueden ser suficientes? (...). En tal sentido un francés no se distingue de un sueco, o un europeo de un tailandés. Si lo llevamos hasta el final, el ideal no es otro que convertirse en ciudadano del mundo, sin más equipaje que el cuidado de sí mismo y el inglés como salvoconducto. De ahí se sigue que la Francia nueva, la nueva Europa, se hacen o se deshacen sobre los escombros del pasado. Se trata de rehacer las cosas de nuevo sobre un terreno virgen” (11).

Es lógico que, en este contexto, la discusión de un (sedicente) proyecto constitucional para Europa, hoy parece que varado, y habrá que ver por dónde sale de nuevo, planteara serias dificultades

(10) Philippe Bénétón, “L’amour des siens”, *Liberté Politique* (París) nº 28 (2005), pág. 105.

(11) *Ibid.*, pág. 105-106.

a la hora de definir los fundamentos de civilización que subyacen a la “construcción” (así la llaman) política (12). O que la cuestión del (eventual) ingreso de Turquía en la Unión Europea se contemple sin serios asideros conceptuales. Por el contrario, hay que rescribir la historia, pues no es admisible que el cristianismo continúe siendo el componente central del pensamiento europeo, ¡e incluso del pensamiento racionalista e ilustrado!

Pero, he aquí que es la inmigración mahometana la que ha terminado de poner sobre la mesa el gran tema: “La cuestión del Islam, por lo anterior, no puede tratarse de frente. Y si el anticristianismo se lleva sin dificultad, cualquier punto de vista sobre el Islam debe rodearse de mil precauciones (...): si crea un problema es en cuanto pone en causa ‘los valores de la República’, pero sea bienvenido, pues milita a favor de la ‘diversidad’ (...). Si estas proposiciones son acertadas hay que deducir que esta situación inédita en la historia de Francia y de Europa, donde no hay una migración normal sino una gran migración entre las orillas del Mediterráneo y donde se instala una población de religión ajena a la tradición del país que la acoge y que lleva consigo todo un sistema de costumbres, no debe tratarse sino desde el ángulo de las reglas formales. Ahora bien, no se trata tanto de la consideración debida a todo musulmán como persona, ni de permanecer insensible a lo que pueda haber de noble en la piedad o fervor musulmanes, cuanto de contemplar como angelismo o ceguera esta visión. La cuestión, sin duda, es difícil. Y hay un dato de hecho, el Islam, si tiene unidad, si no es bloque... Pero lo que enseña la historia y que vale hasta para un nuevo orden es que los hombres no son ángeles, el número produce efectos umbral, la actitud del Islam depende de la correlación de fuerzas, un país que liquida su nacionalidad y que se reduce a reglas formales se desarma” (13).

Pero parece que vivimos en democracia. Es al pueblo, iluminado por un debate leal, (aunque estas frases suenan mucho mejor en el francés “ilustrado”, que no en el español, ahormado por la escolástica: “éclairé par un débat loyale”) a quien corresponde decidir.

(12) Miguel Ayuso, “¿Qué Constitución para qué Europa?”, *Revista de Derecho Público* (Santiago de Chile) n° 67 (2005), págs. 11 y ss.

(13) Philippe Béneton, *loc. cit.*, pág. 106.

Pero cuando se trata de Europa o de la inmigración las elites políticas velan para excluirlo en cuanto sea posible del juego, llegando hasta intimidar el debate público: “Pero la democracia contemporánea es buena chica. Y en nombre de los derechos individuales los ciudadanos son desposeídos del derecho de decidir con quién vivir políticamente. El amigo del género humano debe renunciar a su ‘consigo’. Es desde ahora inconveniente expresar ‘la dimensión noble y fundamental de la naturaleza humana que es el amor de los suyos’ (Leo Strauss). La única e irrisoria válvula de escape es el chovinismo en los estadios. De hecho es dudoso que la gran masa del pueblo francés o de los pueblos de Europa aspiren a convertirse en medio apátridas. Y es arriesgado forzar a los pueblos (...). Esta es la verdadera disyuntiva: la continuación del proceso ciego que está en curso o una crisis, esto es, una pausa para pensar de nuevo el futuro común. Y el medio, también, de que el pueblo recupere algo las riendas” (14).

3. *¿Vuelve la comunidad?*

En lo anterior han aparecido, de un lado, los “valores”, convertidos con frecuencia en el fundamento (formal, luego propiamente un no-fundamento) de la convivencia; mientras que, de otro, han surgido las mediaciones históricas, pero de naturaleza moral, de esa convivencia. He ahí, entre los signos contradictorios propios de un tiempo de crisis, el problema: saber si los hombres pueden convivir en pura coexistencia, física al límite, o si el consorcio de los hombres debe constituirse en una comunidad en la que los lazos que los unen trasciendan las relaciones jurídicas o convencionales. El “pluralismo” caería en el primer campo, mientras que el segundo sería fácilmente caracterizado, y rechazado, como “fundamentalismo”. Aunque, bien mirado, también asomarían en éste otras “lecturas”, como las que han dado lugar al llamado “comunitarismo”. La cosa, pues, no es tan simple.

En primer término, desde el ángulo metafísico, podría parecer que el pluralismo se opone como par al monismo. Éste, aunque de

(14) *Ibid.*, pág. 107.

un modo u otro admite o considera la multiplicidad del mundo, supone en última instancia que –por debajo de las apariencias– la realidad es una y única. Mientras que aquél, por su parte, reconoce la existencia real de una multiplicidad de principios y entidades. Pero en sana metafísica no hay que ceder a la tentación de las antítesis maniqueas y la contradicción entre unidad y multiplicidad es sólo aparente: la unidad lo es según síntesis.

Sin embargo, la actual apoteosis del pluralismo más que del lado de la metafísica viene de su ausencia. En su acepción hoy mitificada, que encuentra su sede privilegiada en el ámbito de la filosofía política, no significa observación de la individualidad de los seres humanos y la variedad de sus agrupaciones históricas, dato de la realidad tan obvio por cierto como su contrario, a saber, el de la fijeza y permanencia de ciertas leyes. Lo que recibe confirmación adicional del hecho de que los pluralistas han sido con frecuencia liberales y racionalistas, que miraban con poca simpatía esa variedad de leyes u ordenaciones políticas y que, por contra, postulaban un ideal igualitario y uniformizador. Y es que el pluralismo se resuelve sobre todo en la negación de la unidad última, de base religiosa, en que se asienta en su origen y de hecho toda civilización humana, toda patria, toda familia; esa unidad profunda que cimienta su continuidad y hace posible la libertad y la variedad en lo demás (15).

Hay, por tanto, una trasposición entre la realidad y la ideología, que corre paralela a la que discurre de la pluralidad al pluralismo (16). No se trata ya de que coexistan armónicamente cuerpos y finalidades diferentes en el seno de una sociedad, pues toda sociedad humana es obviamente plural, en cuanto integrada por hombres diferentes que persiguen objetivos o finalidades varios, y nadie desearía una sociedad gregaria como el hormiguero o la colmena –lo que hoy se llama “monolitismo”–, al tiempo que la diversidad es factor de armonía y la base de la sociedad reside en el intercambio (17). Lo

(15) Rafael Gamba, “¿Qué es el pluralismo?”, *Verbo* (Madrid) nº 221-222 (1984), págs. 25 y ss.

(16) Miguel Ayuso, “Pluralismo y pluralidad ante la filosofía jurídica y política”, en *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo*, volumen V, Madrid, 1989, págs. 7 y ss.

(17) Gustave Thibon, *L'équilibre et l'harmonie*, París, 1976.

que se busca es que se tornen plurales los fundamentos últimos de la convivencia, “o más bien, de que desaparezcan de su *ortodoxia pública* tales principios o fundamentos a fin de que todo resulte legalmente posible para una labor de desquiciamiento espiritual, de escismamiento o de revolución” (18).

Pero, ¿puede sostenerse la sociedad sobre la mera coexistencia? La experiencia de la mayor parte de las civilizaciones históricas, desde luego, lo contradice. Lo que incluye la propia racionalista de la modernidad, sólo comprensible como secularización de la civilización cristiana, esto es, *desde* la misma. Esa y no otra es la razón de que el liberalismo durante decenios e incluso siglos no desarrollara toda la potencialidad destructora que portaba insita, pues lo obstaculizaba la tradición cristiana, contra la que había surgido, pero sin poder extirparla, antes bien, habiendo aceptado durante un cierto tiempo de transición un pie de paz con la misma. La eclosión de la postmodernismo, encarnado en una época, la de la “modernidad tardía”, en el fondo una suerte de “hipermodernidad” o “modernidad radicalizada” en efecto, ha venido a alterar notablemente el cuadro anterior, en otro caracterizado por la volatilización de los restos de metafísica que habían sobrevivido al idealismo, combinada con el irracionalismo campante y el nihilismo en acto, y sobre unas coordenadas históricas distintas, las del “fin de la historia”, con las grandes transformaciones que han llevado a una fragmentación social desconocida en los tiempos modernos y que han hecho hablar de una “nueva edad media” (19).

En este contexto, lo veíamos apuntado en el texto de Bénétón que tomamos como guía de la segunda parte de este escrito, muchos cierran los ojos y prefieren continuar con la prédica de los valores y del pluralismo, en puridad del pluralismo de los valores, sin buscar ese fundamento comunitario que hace la convivencia digna de ese nombre y que no es otro que la naturaleza del hombre, *naturalmente* social y político. Cerrar los ojos a la comunidad es, de

(18) Rafael Gamba, *El lenguaje y los mitos*, Madrid, 1983, pág. 192. El concepto de ortodoxia pública ha sido desarrollado por el profesor Frederick D. Wilhelmsen, *La ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad*, Madrid, 1965.

(19) El periodista Alain Minc, *Le nouveau Moyen Age*, París, 1994, ha exhumado una rúbrica que en los años veinte se utilizó con finalidad bien distinta, pues si Berdiaeff en 1927 vislumbraba un nuevo espiritualismo, hoy se evoca sobre todo la fragmentación.

algún modo, hacerlo a la razón. A una razón (conviene precisarlo pronto, pues es realidad vidriosa cuando no escurridiza) que es la razón práctica. Una relectura de Aristóteles sería, pues, a este respecto, bien interesante (20). Pues, para empezar, su reflexión no se dirige a una *polis* históricamente determinada, sino a lo que es común a todas las *poleis*. Por eso resulta central el concepto de *koinonía*, en cuanto toda ciudad es una comunidad y lo que la distingue de otras formas de comunidad es el bien en vista del cual la misma se constituye, la vida buena o virtuosa, lo que explica que la ciudad deba considerarse por naturaleza anterior a la casa y a los ciudadanos, pues el todo es necesariamente anterior a la parte (21). La comunidad política se convierte así en condición de posibilidad de acceso del hombre al bien supremo (22). La cerrazón constitutiva a la comunidad sería degradar al hombre a la condición del bruto. Lo que recibe comprobación diaria en nuestras sociedades “avanzadas”.

Pero no sólo se niega la comunidad por el pluralismo radical, que desespera pueda hallarse un fundamento compartido para la vida común, sino también por quienes, pese al nombre que ostentan y las autoridades que citan, reducen la comunidad a pequeños círculos en que la adhesión (¿voluntarista?) a algunos ideales (¿caprichos?) determina el “reconocimiento”, en condiciones de igualdad respecto de todos los demás así formados (23). El “comunitarismo”, en el fondo, renuncia a la sociedad y a la política, y pese a la apariencia producida por su combate contra el llamado “liberalismo” (individualista) no deja de ser en sí mismo liberal (aunque colectivo) (24).

(20) Enrique Zuleta, “Razón y comunidad. Notas desde una lectura actual de Aristóteles”, *Persona y Derecho* (Pamplona) nº 10 (1983), págs. 135 y ss.

(21) *Política*, I, 1, 1253a.

(22) *Ética a Nicómaco*, I.

(23) Cfr., por todos, Stephen Mulhall y Adam Swift, *Liberals & Communitarians*, Oxford, 1992, presentación madrugadora y sintética del debate. Se trata de autores, críticos de Rawls, tales como Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre o Michael Sandel.

(24) Resulta muy claro en la explicación de Stephen Lukes, “Five Fables about Human Rights”, en Susan Hurley y Stephen Shute, *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, Nueva York, 1993, págs. 19 y ss.

4. Coda.

En este primer texto destinado al proyecto de investigación trienal del Grupo Sectorial en Ciencias Políticas de la Federación Internacional de Universidades Católicas sólo he querido, y bien sencillamente, subrayar el juego multipolar de los valores en el seno del orden político-jurídico (25). El formalismo kelseniano, para acabar con su enemigo, el dogmatismo del derecho natural, pareció cancelar los “valores” (aunque todavía no se los llamara así) del liberalismo. En realidad, gracias a la maniobra, nos permitió descubrir el rostro de la Gorgona del poder. Pronto, pues no es fácil sostenerle mucho tiempo la mirada, los ordenamientos (nunca del todo) “puros” se hubieron de abrir a los “valores” (ahora ya sí en sentido propio), que impusieron su tiranía relativista concretada en los últimos tiempos en la centralidad del “pluralismo”. Este pluralismo hace tabla rasa de los viejos Estados y sus apoyaturas legales, poniendo en crisis el modelo “republicano” revolucionario. Piénsese en el “efecto irradiante” de los derechos humanos y, en particular, de la llamada “libertad de conciencia” (26). Al mismo tiempo, los cambios dejados al descubierto sobre todo por los fenómenos migratorios de masas, y que no son otros que la quiebra de las “religiones civiles”, no parecen encontrar respuesta, pues la retórica de “fundamentalismos” o “fascismos”, puros denuestos frente a los que no cabe defensa racional, levanta hoy (como en otros tiempos frente al marxismo) una suerte de “prohibición de preguntar”. Frente a ello, algunos sectores, sobre todo en el mundo estadounidense, lo que se explica por su singular historia (en realidad no-historia), reaccionan alzando un “comunitarismo” que, paradójicamente, niega la comunidad. Pero esta permanece como la gran cuestión del tiempo. Quizá de todo tiempo.

En el próximo, Dios mediante, abordaré la cuestión desde el punto de vista de la dialéctica entre Estado y sociedad civil, con particular referencia al pensamiento clásico y a la incidencia que la modernidad, en sus metamorfosis, ha tenido en él. Finalmente, en el tercero y último, buscaría afrontar la conexión entre comunidad política y constitución.

(25) Miguel Ayuso, “Las aporías presentes del derecho natural (de retorno en retorno)”, *Verbo* (Madrid), nº 437-438 (2005), págs. 553 y ss.

(26) Id., *¿Ocaso o eclipse del Estado? las transformaciones del decho público en la era de la globalización*, Madrid, 2005, págs. 104 y ss.