

LAS METAMORFOSIS DE LA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA: ¿DISOLUCIÓN O RECONSTITUCIÓN?

POR

MIGUEL AYUSO

1. *Incipit.*

Uno de los signos que caracterizan nuestro tiempo es el de las transformaciones de la política, que demandan –sin duda– nuevos esfuerzos de comprensión adaptados a las mismas. Siempre se ha dicho que las situaciones de crisis vienen marcadas por la concurrencia de signos contradictorios (1). Y, así, en ésta que se ha llamado (con terminología predominantemente cronológica) “postmodernidad” y (con otra más bien metafórica) “fase débil” o incluso “líquida” de la modernidad (2), no dejan de coexistir elementos que apuran la lógica de la modernidad (“fuerte” o “sólida”, por seguir las metáforas), con otros que saltando por encima de ella permitirían pensar en reatar viejas tradiciones perdidas o por lo menos olvidadas. No se trata, pues, tan sólo de confusión lingüística, que trasciende al terreno de las ideas, sino marasmo doctrinal que no puede sino reflejarse en la devaluación del lenguaje, reforzándose a su vez aquél de resultados de ésta.

(1) Es la afirmación que preside, por ejemplo, *La violencia y el orden*, Madrid, 1987, de don Álvaro d’Ors.

(2) Puede verse, respectivamente, GIANNI VATTIMO y PIER ALDO ROVATTI (eds.), *Pensiero debole*, Milán, 1983, y ZYGMUNT BAUMAN, *Liquid modernity*, Cambridge, 2000.

2. De la nación histórica a la revolucionaria y las metamorfosis de ésta.

Hace unos años, el distinguido historiador Jean de Viguerie publicó un excelente “ensayo sobre la idea de patria en Francia”, que ofrecía mucho más que lo que prometía, pues la elucidación histórica iba prolongada con consecuencias doctrinales y políticas de importancia (3). De ahí que, pese al silencio de los grandes medios, obtuviese no pequeña difusión y diese lugar a un debate que aún humea en los predios de la derecha, de la “liberal” a la “contrarrevolucionaria”, pasando por la “bonapartista”, si se nos permite colacionar la famosa distinción de René Rémond (4), a la que sólo debe añadirse la “nueva” (en rigor neopagana), que –por cierto– también echó su cuarto a espadas.

La riqueza del libro es tal que se resiste a su reducción a unas pocas líneas. Por eso, es mejor limitarse a la tesis central, que se presenta con claridad: después de 1789, en Francia, lo que quedaba del viejo patriotismo tradicional ha sido engullido por el nuevo patriotismo revolucionario, ideológico y humanitarista surgido de la Revolución francesa. No está, sin embargo, aquí –la tesis es difícilmente discutible– la mecha de la encendida polémica aludida, que ha aprovechado, por el contrario, un motivo secundario: la acusación que el autor hace a la escuela maurrasiana de haber colaborado en ese engaño. Discusión que se ha prolongado a la conclusión pesimista: Francia ha muerto porque el patriotismo revolucionario la ha matado con la colaboración inconsciente de los que se tenían por *catholiques et français toujours* (5).

Merece la pena dedicar unas líneas a la atrevida empresa de prolongar *more hispanico* la reflexión del profesor De Viguerie.

(3) JEAN DE VIGUERIE, *Les deux patries. Essai historique sur l'idée de patrie en France*, Grez-en-Bouère, 1998.

(4) RENÉ RÉMOND, *La droite en France de 1815 à nos jours*, París, 1954.

(5) Cfr. YANNICK CHALMEL, “La ‘droite nationale’ ou un siècle de bégaïement”, *Catholica* (París) n.º 65 (1999), págs. 37 y sigs. Para quien conozca el *milieu* de la “derecha” francesa, es apasionante divisar el fuego cruzado de Jean Madiran, Jacques Trémolet de Villers, Alain de Benoist, Emil Poulat o Claude Polin.

Conserva todo su valor la distinción neta entre esas “dos patrias”. Sin embargo, entre nosotros, a diferencia de lo acaecido ultrapiríneos, el pensamiento tradicional no ha contribuido a la mixtificación denunciada, pues desde siempre y hasta hoy ha separado nítidamente la tierra de los padres y la “ideología” nacional, con distingos terminológicos o conceptuales más o menos afortunados. No obstante acentos personales y, por lo mismo, distintos, pero acomunados es un signo coincidente, bien desde el ángulo de la psicología social (Rafael Gamba), bien desde el de la causa de diferenciación de los pueblos (Francisco Elías de Tejada), bien –en suma– desde el de la teoría política (Alvaro d’Ors), disponemos de un acervo que llega hasta nosotros (6). ¿Y la conclusión? España también parece muerta, y también parece que algo tenga que ver en ese óbito el tránsito de un viejo patriotismo a uno nuevo. Lo que ocurre es que tal tránsito no se ha producido ni por las mismas causas ni con los mismos agentes que en el país vecino. La historia española presenta una singularidad notable en lo que toca al desarrollo de nuestra nacionalidad, y eso permite que algunos –hijos, pero bastardos, de quienes cultivaban el viejo patriotismo– rechacen el nuevo, para crear, a su medida, otro de menor escala e idéntica naturaleza a éste; mientras que otros, que quisieran perseverar en el antiguo, se han trasbordado inconscientemente al nuevo, y los más se han instalado en una versión *light* del nuevo: la de un supuesto patriotismo constitucional frente a los separatismos. Que extrema el sentido liberal de éstos. Quizá, por todo ello, también tuviera sentido para los españoles un libro como el de Jean de Viguerie (7). Y quizá también fuera útil una polémica como la que ha sacudido a nuestros vecinos.

(6) RAFAEL GAMBRA, “Patriotismo y nacionalismo”, en el volumen *Eso que llaman Estado*, Madrid, 1958, págs. 177 y sigs.; FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, “La causa diferenciadora de las comunidades políticas: tradición, nación e imperio”, *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* (Madrid), tomo LXXXVII, n.º 2 y 4 (1942), págs. 113-136 y 342-365; ÁLVARO D’ORS, “El nacionalismo, entre la patria y el Estado”, *Verbo* (Madrid) n.º 341-342 (1996), págs. 25 y sigs.

(7) Puede verse mi “La identidad nacional y sus equívocos”, pendiente de publicación, como una puesta al día de tal asunto.

3. Del Estado a la *gobemanza*.

Frente a la visión extendida de que el gobierno presupone la existencia del Estado, durante siglos fueron las exigencias del régimen las que definieron las condiciones de ejercicio del poder. Habrá que esperar al siglo XVI para que el Estado, fruto de una evolución secular y engendrado por una crisis sin precedentes, se imponga como fundamento del orden civil y constituya el principio de las prácticas gubernamentales (8). Así pues, podría decirse que el Estado es un aparato técnico, primera construcción del racionalismo político, calculada para concentrar y absorber todo el poder, y soberano no sólo política sino jurídicamente, puesto que se arroga también la creación del derecho, convertido desde entonces en simple legislación. El gobierno, en cambio, formado por hombres, e institución orgánica del pueblo, existe como hecho natural derivado de la sociabilidad humana en todo grupo reconocido como político.

No resulta fácil afrontar la reconstrucción histórica del tránsito del gobierno al Estado. Que, además, se presenta lleno de anomalías (9). Pero al igual que el gobierno personal conoce de numerosos límites religiosos, éticos, institucionales y jurídicos, el Estado nacido del contrato y revestido de la soberanía —sea regia, nacional o popular, que a estos efectos poco importa, por más que la abstracción progresiva determine la aceleración y acrecentamiento

(8) MICHEL SENELLART, *Les arts de gouverner. Du "régimen" medieval au concept de gouvernement*, París, 1995.

(9) Se ha solido insistir en que el mundo anglosajón, propiamente el inglés, instalado en lo que incluso recibe el nombre de *Government*, habría sido ajeno a la realidad estatal; en cambio, es un autor inglés, Thomas Hobbes, el padre de la teoría del Estado, más que el francés Bodino o el italiano Maquiavelo. Igualmente, es dado hallar ciertos rasgos de la estatalidad en la monarquía española como en una precoz prematuración; mientras que en definitiva el Estado no llegó a cuajar en el mundo hispánico, aferrado a la realidad natural del poder, y concretado su ejercicio en la comunidad (*gemeinschaft*) religiosa y en el foralismo pactista, diferentes esencialmente del contractualismo únicamente societario (propio de una *gessellschaft*) que caracteriza la política moderna. Véanse los estudios de DALMACIO NEGRO, *Gobierno y Estado*, Madrid, 2002, y *Sobre el Estado en España*, Madrid, 2007.

to del proceso— sólo puede concebir autolimitaciones del primigenio derecho a la libertad negativa, esto es, la libertad sin regla (10). Así, las consecuencias implícitas en el contractualismo se fueron desarrollando progresivamente, en el plano histórico, de modo que a medida que aumentaba el grado de monopolio de la actividad política y social, por parte del Estado soberano, crecía la identidad entre el Estado y el gobierno, perdiendo este último su carácter político a cambio de adquirir un tono burocrático, administrativo. El extendido uso indistinto de ambos términos vino a indicarlo a las claras.

He ahí, pues, las dos caras del Estado bifronte: al tiempo que rompía el antiguo universo de la Cristiandad originando un “pluriverso”, impulsaba igualmente una tendencia hacia la universalización del modelo estatal, al oponer a esta unidad política unidades gemelas de estructura. Pero se trata sólo de una paradoja aparente: de un lado hallamos la tendencia a un orden universal basado sobre la pluralidad de realidades políticas naturales; mientras que, del otro, aparece el particularismo homogeneizador y hoy diríamos globalizado. En este sentido, el Estado moderno protagonizó la primera globalización.

Sólo en un segundo momento de agente pasó a paciente (11). Así, empezó a verse que las sociedades no marchaban tanto hacia la absoluta estatización, como hacia formas de uniformización y masificación de la vida social, en las que la lógica moderna de la totalidad había de instaurar formas de dominación seguramente peores que las precedentes y ante las que el propio Estado-nación, instrumento principal durante mucho tiempo del proceso, había de terminar siendo su víctima tanto como los cuerpos intermedios y demás formas de sociabilidad natural que desde antiguo lo padecieron. En efecto, el Estado ha sufrido en su seno, conjugándolas, dos tendencias de sentido inverso que, por un lado, llevan al aumento de sus gastos, atribuciones, competencias y patrimonio; mientras que, por el otro, se produce una no menos sustancial pérdida de su autoridad. En efecto, la evolución política

(10) DANILO CASTELLANO, *L'ordine della politica*, Nápoles, 1997, pág. 37.

(11) Lo he explicado en mi *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización*, Madrid, 2005.

contemporánea ha venido signada por la coincidencia de la hipertrofia de las funciones estatales con el crecimiento de gran variedad de formas de resistencia y crítica al poder estatal, al tiempo que con el declinar de la confianza popular en la validez de las instituciones y, en especial, los cauces de la representación política (12).

Esa segunda globalización vuelve a mostrarnos signos contradictorios respecto de la reconstrucción del gobierno fuera del Estado. La llamada bárbaramente *gobernanza*, en este sentido, sería un subrogado del gobierno, emergente lógicamente ante el eclipse del Estado, pero caracterizado por la rendición de la política a la administración del economicismo típica de los procesos de globalización y mundialización de nuestro tiempo (13).

Prueba ejemplar de ello la tenemos, más aún que en la orilla americana del occidente, en el ámbito de la llamada “construcción europea”, iniciada en la segunda posguerra del siglo XX, que ha encontrado el método en el federalismo funcionalista y el fundamento en el laicismo economicista. Ambos convergen en el panorama político “postestatal” caracterizado —entre signos contradictorios, pues tal es el sino de las situaciones de crisis— por la desnacionalización y la tecnocracia (14). El Estado nación, de un lado, pese a sus orígenes históricos y doctrinales, al presentar una base moral más sólida que la delicuescencia pacifista ha terminado, como acabamos de ver, por sufrir la globalización actual. Y es que una “ciudadanía” de matriz economicista y concebida en términos de puro “patriotismo constitucional” se aviene más fácilmente con una “construcción” (como la europea) que con una “nación” (aun la revolucionaria). La tecnocracia de las instituciones europeas, por otra parte, participa igualmente del proceso de alejamiento de la participación ciudadana. Quizá uno de los fenómenos más relevantes del presente sea el de la sustitución del

(12) ENRIQUE ZULETA, “Razón y totalidad. Notas sobre la noción moderna de consenso social”, *Verbo* (Madrid) n.º 197-198 (1981), págs. 855 y sigs.

(13) JAMES ROSENAU Y ERNEST CZEMPIEL (eds.), *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge, 1992. Por mi parte, he dejado una reconstrucción del asunto en mi, por el momento inédito, “Gobernanza, ¿sin gobierno o sin Estado?”.

(14) MIGUEL AYUSO, “¿Qué Constitución para qué Europa?”, *Revista de Derecho Público* (Santiago de Chile) n.º 67 (2005), págs. 11 y sigs.

gobierno representativo por una “gobernanza democrática” que ni nos gobierna ni nos representa. Respetuosa de los derechos del hombre, pero desligada de toda deliberación colectiva: un *kratos* sin *dèmos* (15).

Así pues, la *gobernanza* finalmente no recupera el gobierno, aunque contribuya a demoler el Estado.

4. De la democracia representativa a la deliberativa pasando por la tecnocracia.

Las transformaciones de la democracia deben examinarse necesariamente en el mismo cuadro que nos viene acompañando desde el inicio (16). Si en la fase denominada “liberal” el protagonismo lo tuvieron los *gentlemen*, las grandes personalidades políticas, en un horizonte marcado por el sufragio censitario y la creación de una clase burguesa al servicio de la revolución liberal, la sucesiva fase democrática –con la introducción del sufragio universal– vino caracterizada sin demasiada tardanza por la emergencia de los partidos políticos, nuevas feudalidades que indujeron una creciente oligarquización en el período más cercano de nuestros días, caracterizado propiamente como “partitocrático” (17). A la larga se abriría la posterior crisis de los partidos, de las instituciones representativas (los parlamentos) y, en definitiva, de la propia democracia, sustituida primero por la tecnocracia y finalmente por la democracia calificada de “deliberativa”.

Si este proceso tuvo importantes reflejos en el nivel estatal, ha sido de nuevo en el ámbito “europeo” (*recte*, de la Unión Europea) donde ha adquirido carta de naturaleza a cuenta del famoso “défi-

(15) PIERRE MENANT, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, París, 2006, págs. 13 y sigs.

(16) Puede verse mi “Démocratie, consensus et communauté politique”, *Conflits actuels* (París) n.º 16 (2005), págs. 29 y sigs.

(17) ROBERT MICHELS, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Stuttgart, 1911, fue el precursor en detectar el problema. Últimamente son de señalar, entre muchos, GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA, *La partitocracia*, Madrid, 1976, y GIOVANNI SARTORI, *Elementi de teoria política*, Bolonia, 1987.

cit democrático”, que no deja de ahondar una opacidad creciente donde se desnuda progresivamente el vínculo entre poder y sociedad en que consiste la representación política (18).

En efecto, en primer lugar, las instituciones europeas tienen funciones que pretenden la reproducción a mayor escala de las instituciones democráticas del Estado nacional, pero que no pasan en verdad de resultar mera apariencia: nos encontramos así con un régimen político nuevo, al margen de las distintas formas conocidas del modelo constitucional regido por el principio de separación de poderes, y con marcada inclinación hacia una burocratización desideologizadora. Ciertamente es que ésta puede presentarse bajo ribetes ideológicos: algo así como la “ideología” del “crepúsculo de las ideologías” (19). Pero hay algo más. Indagando en la razón de tales tendencias, algunas ya hechas realidad, quizá más que la humillación de la democracia se encuentren las exigencias del buen gobierno (20). Y, en alguna medida, más que al impulso de un proceso racionalizador y desideologizador, a lo que responden las tendencias apuntadas es a la búsqueda de una buena gestión de los asuntos públicos que la democracia de partidos no logra. He ahí el porqué último del éxito de las administraciones independientes: la desconfianza del ciudadano medio y aun del político responsable respecto del funcionamiento del Estado democrático, convertido en Estado de partidos, a la hora de jugar con las cosas importantes. Cuando se quiere tener una autoridad monetaria o una seguridad nuclear serias y ajenas a la presión demagógica, se sustraen a la gestión política y se entregan a unos técnicos competentes.

Aunque los riesgos tampoco se pueden ocultar, de la colonización por los intereses sectoriales –tanto más fácil cuanto que los especialistas privados y públicos tienen frecuentemente la misma raíz–, al desarrollo excesivo del espíritu de cuerpo, se considera preferible a la acción de unos partidos sometidos a las clientelas y

(18) JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA, *Da representação política*, San Pablo, 1972.

(19) JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Madrid, 1971.

(20) MIGUEL HERRERO DE MIÑÓN, “Integración europea y democracia”, *Política Exterior* (Madrid) n.º 59 (1997), págs. 15 y sigs.

dependientes de las necesidades electorales. No es pequeño el resultado que nos ofrece en este campo la Unión Europea y su peripecia institucional para la problematización de la experiencia política hodierna. Pero en esta elusión de la democracia hay otras consecuencias mucho menos tratadas. Y es que, en primer lugar, el conjunto de las cautelas antidemocráticas contenidas en el Tratado de la Unión Europea, tomadas en su conjunto, equivalen a lo que podríamos llamar una “invariante” de política económica, esto es, un conjunto de reglas de rigurosa y obligada observancia (21). Se llega, pues, al resultado de que si el pensamiento democrático excluyó siempre de su horizonte la existencia de una “invariante moral del orden político”, ahora, su deriva tecnocrática, recupera la exigencia de unas normas incuestionables, pero que en vez de situarse en el terreno moral, se limitan tan sólo al económico. Pero, además, esta dinámica recupera también la distinción entre potestad y autoridad, aunque no tanto de la limitación de la potestad por una autoridad independiente –siempre salutífera para el orden político–, sino más bien de absorción de la potestad por la autoridad, vicio opuesto al democrático de dilución de la autoridad en la potestad (22).

Por ahí va a aparecer la democracia apodada deliberativa, que a la larga va a fragmentar y desleír la (pseudo)autoridad, reforzando por tanto el proceso de descomposición de la representación.

5. De la comunidad al comunitarismo.

El giro postmoderno también ha tenido su impacto respecto de la comunidad política (23). Y al mismo responde lo que se ha dado en llamar, con expresión procedente de los Estados Unidos, el “comunitarismo” (24). No es de extrañar, para empezar, que se

(21) JUAN MANUEL ROZAS, “La invariante económica en el Tratado de Maastricht”, *Verbo* (Madrid) n.º 321-322 (1994), págs. 17 y sigs.

(22) ÁLVARO D’ORS, *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, Madrid-Roma, 1973.

(23) Sintetizo aquí mi “From States to Clubs: Passing through Civil Society”, en IOIN G. CASSIDY (ed.), *Community, Constitution, Ethos*, Dublín, 2008, págs. 125 y sigs.

(24) Cfr., por todos, STEPHEN MULHALL Y ADAM SWIFT, *Liberals &*

haya producido precisamente allí el alumbramiento de tal movimiento de ideas y acciones. Pues es en su seno donde se ha fraguado la particular relación entre sociedad civil y política que ha conducido a la “hegemonía liberal” (25). Esto se explica, desde luego, por el contexto particular en que nacieron los Estados Unidos, casi como encarnación histórica de un “contrato social” que mientras en el viejo mundo no podía por definición sino resultar ahistórico, allí por el contrario, precedido por un singular “pluralismo”, iba a ser funcional a la creación de un cuerpo político, originando un “federalismo” bien distinto de la práctica del “principio federativo” medieval, pero también del más tarde exportado a Europa, que luego se perpetuaría. Pero también, desde otro ángulo, por el contexto particular de la tradición intelectual anglosajona, empirista y pragmatista. En cierto sentido, pues, puede decirse que los Estados Unidos nacen ya desembarazados de la existencia de la “Cristiandad”, así como que no ha dejado de gravitar en ellos la tensión entre la Ilustración a la francesa o la alemana (*les Lumières* o *Aufklärung*) y la inglesa (*Enlightenment*).

Ambos aspectos están presentes, a no dudarlo, en la toma de posición comunitarista, que si critica el liberalismo lo hace desde dentro: en puridad el primero es una suerte de relativismo teñido de historicismo y sociologismo, pero —a diferencia del segundo— no individual sino colectivo. Su antropología, deudora de una metafísica, o más bien de una ausencia de ella, por lo menos en su significado para el realismo clásico, rechaza cualquier universalidad, y resulta incompatible por lo mismo con la razón y la ley naturales. Y no en el sentido de distinguir entre una racionalidad o un derecho natural racionalistas (dogmáticos) frente a otros clásicos (problemáticos), aquéllos idealistas mientras que éstos radicados en la historia, sino directamente en el de la disolución de la racionalidad y la justicia como realidades con una dimensión universal (26).

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.

(25) THOMAS MOLNAR, *L'hégémonie libérale*, Lausana, 1992. En mi *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996, se comenta y discute su tesis.

(26) ALASDAIR MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, 1988.

Sin embargo, de un lado, la batalla sostenida contra el liberalismo individualista, así como –de otro– la disgregación progresiva y acelerada de las sociedades occidentales, ha conducido a muchos que se reclaman fieles al pensamiento clásico a caer en la tentación. Una tentación que se concreta en la renuncia a la verdadera comunidad política, plenaria o –según otra terminología no exenta tampoco de riesgos– “perfecta”, y que se contenta con la yuxtaposición de comunidades, irreductibles, que simplemente aspiran a ser reconocidas. Ya no es, siquiera, la sociedad civil autorregulada e independiente de la política, sino la disolución de la idea de la comunidad de los hombres, con sus eternas tensiones entre identidad y comunicación, *consensus* y sobre-ti, sustituida por el repliegue sobre una identidad hipertrofiada y en la que las opciones dejan de ser humanas para ser ideológicas y, por lo mismo, en el fondo irracionales. Es no sólo la desertión de la política, sino también de la sociedad. Y de la nación. Al tiempo que es la clausura sobre el yo y los que le son iguales, cuando la radicalidad de la convivencia, que brota de todos los estratos de la personalidad, procede precisamente de las diferencias entre los hombres.

Claro que puede entenderse la reacción comunitarista dentro de la dinámica de la modernidad tardía, decadente y reactiva al mismo tiempo respecto del paradigma moderno, hipermoderna finalmente. Más aún, como hemos dicho, en el universo mental “americano”. Las citas de Aristóteles y su acogida por cierto catolicismo, en general llamado “tradicionalista”, no deben sin embargo engañarnos (27). El comunitarismo ensambla confusamente materiales en parte contradictorios entre sí, pero que convergen en una suerte de fideísmo gnóstico. Estamos, pues, bien lejos del pensamiento clásico y católico (28).

(27) En Francia particularmente se ha producido últimamente un interesante debate en el seno del catolicismo “tradicionalista” a propósito de la “tentación comunitarista”. Véase, por ejemplo, JOËL HAUTEBERT, “Vers l’abandon de la politique”, *La Nef* (París) n.º 182 (2007), págs. 24 y sigs. Sería interesante examinar el peso que en la discusión ha tenido la corriente teológica llamada “Radical Orthodoxy” y autores como William Cavanaugh, Catharine Pickstock o John Milbank. Lo que excede de los límites de estas páginas.

(28) En un contexto más amplio, pueden verse las reflexiones de DANILO

6. Del laicismo a la laicidad.

Laicismo y laicidad. Dos términos emparentados. Con significados, por lo mismo, entrelazados. El primero, lo denota el sufijo “ismo”, ligado a una ideología. Una ideología, la liberal, basada en la marginación de la Iglesia de las realidades humanas y sociales. En efecto, el naturalismo racionalista puesto por obra en la Revolución liberal, y condenado por el magisterio de la Iglesia, recibió entre otros el nombre de laicismo. El segundo, relacionado en su inicio con una situación generada por esa ideología en la Francia del último tercio del ochocientos. Así pues, laicismo y laicidad como términos que expresan un mismo concepto.

Hoy, en cambio, parece que hay sectores interesados en contraponerlos. Principalmente el “clericalismo” (tomando el término en el sentido que le daba Augusto del Noce (29), esto es, la subordinación del discurso político e intelectual católico al dominante en cada momento) y la democracia cristiana. El laicismo agresivo se diferenciaría, así, de la laicidad respetuosa, y la pareja “laicismo y laicidad” se interpretaría disyuntivamente como “laicismo o laicidad”. Pero, ¿resulta fundada una tal oposición? ¿O más bien es dado hallar en la misma un simple matiz entre dos versiones de una misma ideología? Un indicio, entre muchos, y de singular relevancia, nos conduce hacia esta segunda posibilidad: la protesta que hacen los secuaces de la laicidad de respetar la “separación” entre la Iglesia y el Estado, con el consiguiente rechazo de la tesis del Estado católico. Ahora bien, la Iglesia no puede (sin traicionar su misión) dejar de afirmar que hay una ley moral natural, que Ella custodia, y a la que los poderes públicos deben someterse (30). Esto es, el núcleo del Estado (que no es el Estado moderno sino la comunidad política clásica) católico, de lo que se

CASTELLANO, “Multiculturalismo e identità religiose: un problema politico”, en LUCIANO VACCAROY CLAUDIO STROPPA (eds.), *Ora et labora. Le comunità religiose nella società contemporanea*, Busto Arsizio, 2003, págs. 182 y sigs.

(29) AUGUSTO DEL NOCE, “Giacomo Noventa: dagli errori della cultura alle difficoltà in politica”, *L'Europa* (Roma) n.º 4 (1970).

(30) PÍO XI, *Ubi arcano Dei* (1922), n.º 18.

llama con terminología de origen protestante la “confesionalidad del Estado”, y –con denominación tradicional que presupone una mayoría sociológica– “unidad católica” (31).

Cuando se afirma que “ninguna confesión (religiosa) tendrá carácter estatal” –según hace, por ejemplo, el artículo 16 de la Constitución española– podría pensarse que no se ha salido del ámbito de esa tesis tradicional, ya que el Estado católico lejos de estatalizar la religión, se somete a su invariante moral del orden político (32). En la práctica, sin embargo, lo que se está postulando es el agnosticismo político, que no puede sino concluir exigiendo la sumisión de la Iglesia (previo olvido de su misión de garante de esa ortodoxia pública) al Estado: la “laicidad del Estado” siempre termina en la “laicidad de la Iglesia” (33), esto es, en la pretensión de que ésta renuncie a su misión y se limite a ofertar su “producto” (pura opción) dentro del respeto de las reglas del “mercado”. Esta ha sido siempre la lógica de la laicidad, pero que ahora –pasado el momento fuerte de las “religiones civiles”– se evidencia con toda claridad. Es la nueva laicidad del (en sentido propio) “americanismo”. Por lo mismo, ante la falsa oposición entre laicismo y laicidad debe proclamarse que “ni laicismo ni laicidad”.

7. Conclusión.

En todos y cada uno de los niveles anteriores hemos visto una realidad semejante: las transformaciones de la política moderna en la postmodernidad podrían haberse encaminado a la recuperación (por lo menos parcial) de aspectos propios de la clásica, aunque en

(31) Cfr. MIGUEL AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, 2008.

(32) JOSÉ GUERRA CAMPOS, “La invariante moral del orden político”, en AA. VV., *Hacia la estabilización política*, vol. III, Madrid, 1983, págs. 101 y sigs. Me he ocupado del asunto al final del primer capítulo de mi libro *El ágora y la pirámide. Una visión problemática de la Constitución española*, Madrid, 2000.

(33) Lo han explicado agudamente FRANCISCO CANALS, “Por qué des cristianiza el liberalismo”, Francisco Canals, “Por qué des cristianiza el liberalismo”, *Cristiandad* (Barcelona) n.º 872 (2004) y, singularmente, JEAN MADIRAN, *La laïcité dans l'Église*, Versailles, 2005.

realidad, al final, hayan producido tan sólo la supresión de los elementos de ésta que aún permanecían en aquélla. Lo que parece un signo fatal de los tiempos. La política clásica es una ciencia moral, que Aristóteles apodaba “práctica”, desenvuelta con un método dialéctico. La moderna, sin embargo, se afirmó como ciencia social, esto es, como técnica al servicio del artefacto estatal, presidida por una “razón” que se concreta dogmáticamente. La descomposición del Estado y la volatilización de su dogmática sólo han conducido, sin embargo, finalmente, al nihilismo, hoy campante. Y es que el declinar de la verdadera humanidad, paralela a la del sentido de lo sagrado, impide concebir rectamente la nación, el gobierno, el consentimiento, la comunidad o el orden natural sujeto al divino.