

PLURALIDAD Y UNIDAD

POR

MIGUEL AYUSO

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

Juan Donoso Cortés, no es difícil adivinarlo, en el texto anterior, que encontramos en el primer capítulo del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, busca en la doctrina específicamente cristiana de la Trinidad la clave de la estructura metafísica del ser y, de resultas, la explicación de todo lo creado. No sería difícil explicar con textos colacionados aquí y allá la riqueza escondida en esa página donosiana, seductora como tantas otras por sacar —luego tendremos ocasión de verlo en la prolongación de su razonamiento— de las verdades teológicas consecuencias políticas y sociales.

Por mi parte, espero se me permita espigar, de entre las cues-

(1) JUAN DONOSO CORRÉS, «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo», en *Obras Completas*, Madrid, 1970, vol. II, pág. 512.

tiones que presentan las páginas de Donoso, algunas consideraciones que ofrecer modestamente al acervo de esta nuestra XXXV Reunión. Y en atención a esta misma cifra —en verdad increíble para una iniciativa puramente social, al margen, por tanto, de cualquier ayuda o subvención no ya estatal, sino incluso eclesial, y mantenida sólo por la magnanimidad y la entrega que son frutos de la caridad, también de la «caridad política»—, voy a hacerlo en buena medida extrayendo retazos de la doctrina de nuestros maestros en reuniones anteriores de amigos de la Ciudad Católica o en las páginas de nuestra revista VERBO. También en este punto, *servata distantia*, tenemos un tesoro que llevamos en vasijas de barro.

2. Pero —tomando de nuevo el hilo— el genial extremeño no se limitó a establecer una ley, sino que desciende a continuación a explicar su virtualidad que, paradójicamente, no es unívoca, sino análoga, pues está sometida a sí misma: «Siendo una en su esencia, es infinita en sus manifestaciones: todo lo que existe parece que no existe sino para manifestarla; y cada una de las cosas que existen la manifiesta de diferente manera: de una manera está en Dios, de otra manera en Dios hecho hombre, de otra en su Iglesia, de otra en la familia, de otra en el universo; pero está en todo y en cada una de las partes del todo, aquí es un misterio invisible e incomprensible, y allí, sin dejar de ser un misterio, es un fenómeno visible y un hecho palpable» (2).

3. En el fondo, para quienes creen que el *ágape* yace en el corazón de todo ser, el camino más elevado para alcanzarlo está en la teología de la Santísima Trinidad, como supo hacer ver el genio de Ricardo de San Víctor. Por otro lado, y dentro de un mismo palenque teológico, aparece el mensaje del amor misericordioso encerrado en la devoción al Corazón de Jesús.

En lo que toca a lo primero, nuestro Raimundo Lulio, por su parte, y pese a las acusaciones que sufrió de haber tratado de demostrar racionalmente la existencia de la Trinidad, dijo en

(2) Id., *op. cit.*, págs. 522-523.

realidad, en la línea de la idea extática del ser, de honda tradición hispánica, frente a su antagonista islámico Alim Hamar, algo más sutil: que una vez concedido que Dios es padre y una vez visto que el ser es difusivo por sí mismo, la Trinidad debería seguir racionalmente. Mi admirado Federico Wilhelmsen, que este año nos ha dejado, lo explicó ejemplarmente en el segundo capítulo de su *The Metaphysics of Love*, indicando lo que de exceso pudiera tener tal postura, pero sin dejar de puntear lo que de razón igualmente en ella hay (3). De paso, y para terminar, recordaré que una perspectiva semejante no escapó al genio en verdad filosófico y teológico de Chesterton: «Para nosotros —estampó en *Orthodoxy*—, el mismo Dios es una sociedad... porque no conviene a Dios estar solo» (4).

El profesor Francisco Canals, y abordamos el segundo de los aspectos, ha destacado cómo la espiritualidad del Corazón de Cristo propone con divina simplicidad y autenticidad el mensaje de salvación, advirtiendo a su vez contra la unilateralidad y la deformación de las concepciones teológicas que escinden el misterio con el intento de satisfacer por modo fácil e inmediato exigencias surgidas a partir de tensiones y antítesis: lo carismático frente a lo jurídico; lo histórico y social frente a lo eterno y trascendente; el amor y la libertad frente a la ley y al acatamiento de la soberanía divina; el amor horizontal y antropocéntrico frente a la caridad teologal, correspondencia al don divino; la esperanza «hacia adelante» y orientada hacia el futuro, que hace olvidar lo eterno y las «cosas de arriba»; el «el sobrenaturalismo» que desdeña la historia de la salvación en su realidad concreta; la religiosidad sin sobrenaturalismo ni trascendencia, reducida a un horizonte inmanentista; el cristianismo arreligioso; un «Dios» no espiritual ni personal; una teología sin Dios (5).

En esta situación histórica, pues, es la conclusión de Canals,

(3) Cfr. FREDERICK D. WILHELMSSEN, *La metafísica del amor*, Madrid, 1964, pág. 94.

(4) GILBERT KEITH CHESTERTON, «Ortodoxia», en *Obras Completas*, Barcelona, 1967, págs. 646-647.

(5) Cfr. FRANCISCO CANALS, «El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy», en su vol. *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, 1997, pág. 280

el culto al Corazón de Cristo es llamamiento a la verdad y a la profundidad de la fe y del amor cristianos: «En el horizonte y perspectiva de la fe, la doctrina y espiritualidad centradas en el símbolo del Corazón de Jesucristo concretan para el hombre de hoy la síntesis que muestra el íntegro misterio de la economía redentora y la visión cristiana del universo y de la historia en unidad no escindida, superación radical de escisiones y tensiones antitéticas. [Pues] el Corazón de Cristo nos propone: la religión, como acatamiento y honor debidos a la excelencia y soberanía de Dios, fundida con el amor, unión y entrega; la dimensión teocéntrica o vertical de la vida cristiana y la efusión del amor a los hombres como “Cristo nos amó”; sin antinomia entre encarnación y escatologismo, la esperanza del Reino del Sagrado Corazón, orientando unitariamente la concepción de la historia, en marcha hacia la instauración de todas las cosas en Cristo» (6).

4. Desde el palenque metafísico —ha asomado levemente en el desarrollo anterior— es de reseñar también que buena parte de los esfuerzos metafísicos más nobles se han enderezado a mostrar lo insostenible de la aparente contradicción entre la unidad y multiplicidad: Platón, primero, en virtud de la «participación» en el bien y en la verdad, en el ser y en las ideas; Aristóteles, después, coordinando la unidad de principio con la afirmación de la realidad de lo múltiple con la doctrina de la composición potencia-acto; Santo Tomás de Aquino, en fin, a través de su investigación de la sustancialidad, que le conduce a la exposición de las causas segundas y finalmente a la analogía del ser. Pero, ante la imposibilidad de desgranar tantas perspectivas, centrémonos en dos cuestiones que me parecen de especial importancia y que tocan a la ontología de la existencia humana dentro de la historia como otra de las vías para alcanzar ese *ágape* antes mentado.

En primer término nos topamos con la articulación teórica del problema del orden. Eric Voegelin, en la magistral introducción al primer tomo de *Order and History*, titulado *Israel and Revela-*

(6) Id., *op. cit.*, pág. 281.

tion, con páginas que arraigan teóricamente en el mundo clásico y que en su terminología —a veces no sólo en la terminología— reflejan la influencia del análisis existencialista, explica que la experiencia humana del orden se localiza dentro de la estructura de la participación. El hombre —enseña Voegelin— no es «algo» que pueda coger y dejar a voluntad su propia participación en el ser. El hombre —y aquí es de destacarse que el temor de que nuestro autor hundiera al hombre en la inmanencia, cerrándole así cualquier vía hacia la trascendencia, presente sólo como hipótesis, se verificaría en los últimos volúmenes de su obra (7)— no se alza más allá del ser del cual participa. Es, más bien, esa misteriosa realidad del ser que es capaz de experimentarse a sí mismo como tal y que es capaz del acto de evocación. El hombre es, por decirlo así, la lengua del ser. Pero la plena articulación de su ser llevaría consigo la articulación del conjunto en el cual el hombre participa. El hecho de que esto sea imposible y, a veces, aplastante para el espíritu humano, es el comienzo y el fin de la sabiduría humana. Dentro de esa oscuridad que es el misterio del hombre, brilla la posible luz que pueda encontrarse del lado de acá del paraíso.

Voegelin sostiene que tres experiencias masivas dominan la búsqueda por parte del hombre del significado de su propia existencia. La primera de ellas se señala por el predominio del sentido de la participación, y el hombre se siente tan íntimamente ligado a la corriente del ser que se funde con el universo al tiempo que los dioses se convierten en campos y valles. Participación del hombre tan acentuada que tiende a la autodestrucción, impidiendo, en una identidad primitiva y mágica, toda acción racional sobre el universo. La segunda es la preocupación por el hecho de que las cosas entran y salen de la existencia, pero que la existencia misma permanece. La duración y el paso son compañeros en la comunidad del ser. La tercera, finalmente, es la

(7) Cfr. la aguda crítica de FREDERICK D. WILHELMSSEN, «Professor Voegelin and the Christian Tradition», en su vol. *Christianity and Political Philosophy*, Athens, 1978, págs. 193 y sigs.

creación de símbolos que interpretan lo desconocido en términos de lo que conocemos, de la que emerge el orden político e histórico (8).

Pero, en una consideración más a tono con la filosofía clásica, es de destacar la armonía —y es la segunda veta que me proponía explorar— que está presente en la verdadera metafísica frente a las oposiciones dialécticas de los errores más variados. El profesor Canals, en la reunión de 1967, recordaba que «sólo la unidad está en el principio», explayando cómo Dios es uno y no hay otra multiplicidad que la que procede de Dios como principio, de manera que todo bien finito se constituye como participación de la bondad divina difusiva. Por eso toda la creación está cruzada por un régimen de unidad de orden y finalidad que *exige* —entiéndase bien, precisaba Canals, que no se trata de «admisión», de compatibilidad, de transigencia con algo opuesto— constitutivamente multiplicidades, diversidades y correlaciones complementarias que el aristotelismo interpretó ontológicamente según la pareja acto-potencia, síntesis sin antítesis: varón y hembra, poder y comunidad, materia y forma, alma y cuerpo, razón y sensibilidad, son elementos complementarios y es maniqueo pensarlos como antitéticos. El bien finito, concluyendo, exige orden, y el orden exige distinción y diversidades graduadas y polaridades correlativas (9).

5. El correlato político también aparece, a continuación, ante nuestros ojos. Y Donoso Cortés, prolongando la página que he tomado al comienzo de esta exposición como hilo conductor, en la carta al director de la *Revue de Deux Mondes*, vuelve a servirnos de guía. Pues el desarrollo de la ley de la unidad y la variedad ilumina toda esa área de la experiencia de un modo mucho más pleno y en el fondo inteligible que lo que podría hacerlo una aproximación puramente inmanentista: «En la sociedad —escri-

(8) Cfr. ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. I (*Israel and Revelation*), Baton Rouge, 1956, especialmente la introducción.

(9) Cfr. FRANCISCO CALNALS, «Monismo y pluralismo en la vida social», *Verbo* (Madrid), núm. 61-62 (1968), págs. 21 y sigs.

be—, la unidad se manifiesta por medio del poder y la variedad por medio de las jerarquías (...). Su coexistencia es a un tiempo el cumplimiento de la ley de Dios y la fianza de la libertad humana» (10). Son muchos los caminos que abre la anterior consideración, acompañándonos en el discurrir de la historia.

Por una parte, puede notarse cómo Donoso insiste en que la unidad se encuentra en el poder, un poder que debe ser «uno» —en la persona del rey—, «perpetuo» —en su familia— y «limitado», porque dondequiera encontraba una resistencia material en una jerarquía organizada. La monarquía absoluta, sin embargo, conservando la unidad y la perpetuidad del poder, pecó al «despreciar y suprimir todas las resistencias» contra el mismo, al destruir aquellas jerarquías corporeizadas en las que estas resistencias habían nacido y que eran su encarnación. El absolutismo, pues, «violó la ley de Dios», pues violó la ley de la unidad y la variedad: «Un poder sin límites es esencialmente un poder anticristiano y un ultraje a un mismo tiempo contra la majestad de Dios y contra la dignidad del hombre. Un poder sin límites no puede ser nunca ni un ministerio ni un servicio, y el poder político, bajo el imperio de la civilización cristiana, no es otra cosa. Un poder sin límites es, por otro lado, una idolatría, así en el súbdito como en el rey: en el súbdito porque adora al rey: en el rey porque se adora a sí propio» (11).

Pero si Donoso halla mucho de condenable en el absolutismo, sus errores los encuentra agrandados en el sistema político que nació de la Revolución francesa. Pues la monarquía absoluta, aun negando la monarquía cristiana en un aspecto fundamental, como es el de la limitación, la afirmó en otros dos igualmente fundamentales, como son el de la unidad y el de la perpetuidad. El liberalismo, en cambio, violó la estructura del poder en todas sus notas esenciales y, por tanto, en sus consecuencias. El liberalismo, según escribe Donoso, «la niega en su

(10) JUAN DONOSO CORTÉS, «Carta al director de la *Revue de Deux Mondes*, en *Obras Completas*, vol. II, cit., pág. 769. Cfr. MIGUEL AYUSO, «Las limitaciones del poder», *Verbo* (Madrid), núm. 285-286 (1990), págs. 741 y sigs.

(11) JUAN DONOSO CORTÉS, *loc. últ. cit.*, págs. 769-770.

unidad, porque convierte en tres lo que es uno con la división de poderes; la niega en su perpetuidad, porque pone su fundamento en un contrato, y ninguna potestad es inamovible si su fundamento es variable; la niega en su limitación, porque la trinidad política en que la potestad reside, o no obra por impotencia, enfermedad orgánica que pone en ella la división, u obra tiránicamente, no reconociendo fuera de sí ni encontrando alrededor suyo ninguna resistencia legítima». Por último, «el parlamentarismo, que niega la monarquía cristiana en todas las condiciones de su unidad, la niega también en su variedad y en todas sus condiciones por la supresión de las jerarquías sociales» (12). Más allá, todavía, aparecería el totalitarismo, cuya esencia, independiente de las formas de que se recubre, ya autoritarias, ya democráticas, reside en la negación de toda trascendencia y en la absorción de todas las instituciones y actividades por el Estado (13).

En este punto, puede recordarse que el profesor Wilhelmsen, tras pasando de lo jurídico a lo filosófico-político la distinción orsiana entre «potestad» y «autoridad» (14), ha explicado cómo en una sociedad bien constituida el poder político es uno y la manera de ejercerlo múltiple y siempre subordinado a Dios. Esto es, potestad única, autoridad múltiple y soberanía de Dios (15). Mientras que el Estado moderno, al confundir poder y autoridad, se ha situado como última instancia de la vida de los hombres. El vaciamiento de la entraña social y la expulsión de la verdad y del bien de su seno han venido así a constituir una contrafigura de la teología política de Cristo Rey (16).

(12) Id., *loc. ult. cit.*, pág. 770.

(13) Cfr. MIGUEL AYUSO, *¿Después del Leviathan?*, Madrid, 1996, págs. 40 y siguientes, y 127 y sigs.

(14) Cfr. ALVARO D'ORS, «Autoridad y potestad», en su vol. *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, Roma-Madrid, 1973, págs. 93 y sigs.; Id., «Doce proposiciones sobre el poder», en su vol. *Ensayos de teoría política*, Pamplona, 1979, págs. 111 y sigs.; Id., *Prelección jubilar*, Santiago de Compostela, 1985; Id., *La violencia y el orden*, Madrid, 1987. Tan importante se muestra esta distinción para acceder al corazón de la obra del profesor d'Ors que uno de sus discípulos, el profesor Rafael Domingo, le ha dedicado su libro *Teoría de la «auctoritas»*, Pamplona, 1987.

(15) Cfr. FREDERICK D. WILHELMSSEN, «Donoso Cortés y el significado del poder político», *Verbo* (Madrid), núm. 69 (1968), págs. 691 y sigs.

(16) Cfr. Id., *Cristo Rey, libertad, carlismo*, Sevilla, 1975, pág. 5.

6. Este núcleo político recién contemplado —a través del desarrollo donosiano— en perspectiva histórica, una vez divisado previamente desde las atalayas teológicas y metafísicas, debe ser desenvuelto a través de la serie de cuestiones más relevantes que implica. Para ello abordaremos brevemente las cuestiones de la subsidiariedad y del pluralismo. Todavía podríamos hacer referencia al federalismo y su actual connotación en clave hispánica. Quede para otra ocasión.

En primer lugar, la subsidiariedad. Que presenta unos fundamentos y abre unas soluciones infinitamente más ricos que los administrativizados, en el fondo desnaturalizados, del tratado de Matrique y de toda la retórica política que le ha seguido. Pues, Juan Vallet lo sintetizó ejemplarmente, al reposar sobre la doctrina de los cuerpos sociales básicos, tiene un fundamento teológico en la síntesis armónica y analógica de lo uno y lo múltiple; encuentra su base metafísica en la proyección variada de la existencia social del hombre; arraiga antropológicamente en la tradición, que diferencia al hombre del animal, pues la sociedad real, histórica, se caracteriza por la desigualdad accidental y la complementariedad; desde el ángulo teleológico muestra que, en el orden de la finalidad, las comunidades, nacidas de la necesidad de complementación del uno mediante el otro, son parte integrante de la vida humana; presenta una naturalidad axiológica en cuanto el propio orden natural tiende al fomento de una serie de bienes que son base y soporte de la vida social general; deontológicamente —al permitir el desarrollo de las verdaderas autoridades sociales— presupone instancias de perfeccionamiento individual y social; y, finalmente, en el orden existencial, son cauces del arraigo imprescindible para la vida humana digna de tal nombre (17).

Es el mismo Vallet quien, en su cabal presentación de la «constitución orgánica de la nación», ha sometido a análisis minucioso y erudito los presupuestos básicos para una adecuada or-

(17) Cfr. JUAN VALLET DE GOYTISOLO, «Fundamentos y soluciones de la organización por cuerpos intermedios», *Verbo* (Madrid), núm. 80 (1969), págs. 979 y siguientes.

denación social y política, así como los requisitos intrínsecos de los cuerpos sociales en un régimen realmente orgánico. Así, respecto de los primeros, menciona el reconocimiento, constante búsqueda y seguimiento del orden natural; la observación de la naturaleza en su plenitud; la percepción realista de la naturaleza de las sociedades humanas y de la estructura de su entramado político; la delimitación del concepto de soberanía; el reconocimiento de la trascendencia del derecho respecto del Estado y de la conveniencia del pluralismo de sus fuentes; la necesidad de distinguir nación y Estado, organización política y sociedad civil, país oficial y país legal; la adecuada interacción entre comunidades y sociedades intermedias; la distinción entre la representación y el gobierno; y el respeto de la constitución específica y diferenciada de cada cuerpo social, sus tradiciones, usos y costumbres. Y en cuanto a los segundos, explora la autonomía funcional, la descentralización, la jerarquía social y la tradición (18).

Un planteamiento como el anterior engarza con lo que podríamos llamar entendimiento clásico de la política. En este sentido, hablar de verdad de «subsidiariedad», como hacerlo de «bien común», levanta hoy obstáculos difícilmente superables, de los que no es el menor el esfuerzo por restablecer un conjunto de significaciones comprensibles más allá de las ambigüedades creadas por el lenguaje político de la modernidad. En efecto, nos hallamos ante la cuestión de la totalidad, que surge en la historia del pensamiento como resultado de la discusión filosófica sobre la naturaleza de la relación social, implicando —por encima de las múltiples respuestas históricamente comprobables— la permanencia del problema del sentido de la unidad de lo comunitario frente a la diversidad de lo individual.

Así, como hemos recordado en otras ocasiones siguiendo al profesor Zuleta (19), en primer término encontramos la perspectiva de la metafísica clásica, que es en la que estamos moviéndo-

(18) Cfr. Id., «Constitución orgánica de la nación», *Verbo* (Madrid), núm. 233-234 (1985), págs. 305 y sigs.

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

nos, y para la que la totalidad y subsidiariedad como principios normativos aparecen forzosamente implicados, en tanto que el primero remite a la naturaleza de ese todo que es la relación social, mientras que el segundo se refiere a las relaciones dinámicas que median entre el todo y sus partes. El punto de partida es metafísico y no meramente empírico, al existir un orden del ser, en el que se funda todo deber, y en el que yace, concebido como comunicación, el lazo social. La sociedad viene a ser así, consiguientemente, una realidad accidental de naturaleza relacional resultante del proceso de actualización de la persona, excluyente tanto de su consideración como agregado de individuos, cuanto de la contraposición individuo-sociedad. De ahí que constituya para el hombre un complemento perfectivo y, en este sentido, un medio para su dignificación. De ahí también que se articule como sociedad de sociedades que difieren entre sí según su grado y orden respectivos. Es, pues, una lógica de la totalidad como pluralidad —que no pluralismo, como a continuación veremos—, que remite a conceptos fundamentales tales como comunidad, autonomía, descentralización, jerarquía natural, tradición, lealtad, localismo, personalización y, finalmente, subsidiariedad.

Frente a la misma aparece la solución moderna, que excluye por principio la consideración de la subsidiariedad, contemplada como un pseudo-problema derivado de incorporar al análisis elementos no verificables científicamente y, en consecuencia, racionalmente impertinentes. Parte entonces de una «deconstrucción» de la realidad, operada por la razón en su búsqueda de elementos simples y evidentes, aptos por tanto para operar como axiomas de base para una recomposición sistemática de la totalidad social. Agregado mecánico, aunque convencional en el acto que lo origina, posee, en cambio, la necesidad de una hipótesis lógica a través de la cual resulta pensable una sociedad despojada de toda sustancia comunitaria. Es, en conclusión, una lógica de la totalidad como unidad, y sus desarrollos giran en torno de ideas tales como asociación, igualdad, individualismo, progreso, cosmopolitismo, etc.

La conclusión se alza neta: la problemática del bien común carece de sentido en un contexto ideológico presidido por la idea

moderna de totalidad y su concreción en la soberanía, resultando indiferente, a este respecto, si su concreción es «garantista», «promotora» o propiamente «totalitaria»; al tiempo que sólo puede comprenderse desde una lógica de la pluralidad en la que posee sentido preciso la analogía del todo y las partes y para la que resulta impensable la dicotomía individuo-Estado, mejor aún, individuo-comunidad política (20).

La cuestión denominada «pluralista» enlaza por ahí con lo anterior. Pues de una visión como la que acabamos de ilustrar sintéticamente se desprende el reconocimiento del papel central del Estado en el fortalecimiento y progreso de las condiciones de la vida en sociedad. Pues, en el esquema clásico, lejos de consistir en un artificio útil o en un guardián del libre juego de las leyes de la economía, es la forma histórica que reviste el poder como principio de orden y unidad de la sociedad política. Si en nuestros días ha llegado a presentarse ante nosotros como tendencialmente totalitario, no se ha debido al efecto de una dirección equivocada de los asuntos públicos o de una secreta conspiración universal, ni es reflejo de una especial decadencia moral de las élites occidentales, ni siquiera finalmente de una tendencia permanente de las sociedades humanas: «Lo es más bien como resultado de esa lógica de la totalidad como unidad que subyace a la historia del poder en la modernidad. Prueba de ello es que la afirmación de la totalidad en términos de dominio despótico sobre la existencia personal acontece tanto en los sistemas políticos autoritarios como en los autodenominados pluralistas; tanto en los intentos de uniformización y militarización de la vida política como en los de reintegración del orden perdido a través de la ficción del pacto social» (21).

De ahí que siguiera observando cómo nada permitía pensar que las sociedades marcharan hacia la absoluta estatización, mientras que sí lo hacían hacia formas de uniformización y masificación de la vida social en las que la lógica moderna de la tota-

(20) Cfr. MIGUEL AYUSO, «Bien privado, bien público y bien común. Una relectura desde el derecho constitucional», en el vol. *Europa e bene comune oltre moderno e postmoderno*, Nápoles, 1997.

(21) ENRIQUE ZULETA, *loc. cit.*, págs. 1192-1193.

lidad instauraría formas de dominación seguramente peores que las actuales. Es posible incluso —añadía— que el propio Estado-nación, instrumento principal en la actualidad de dicho proceso, termine siendo su víctima tanto como los cuerpos intermedios y demás formas de sociabilidad natural que vienen desde antiguo padeciéndolo. Pues sufre en su seno, conjugándolas, dos tendencias de sentido inverso que, por un lado, llevan al aumento de sus gastos, atribuciones, competencias y patrimonio; mientras que, por el otro, se produce una no menos sustancial pérdida de su autoridad. En efecto, la evolución política contemporánea ha venido signada por la coincidencia de la hipertrofia de las funciones estatales con el crecimiento de gran variedad de formas de resistencia y crítica al poder estatal, al tiempo que con el declinar de la confianza popular en la validez de las instituciones y, en especial, los cauces de la representación política. La posterior disolución a que estamos asistiendo, tras el espejismo del «fin de la historia», producto del derrumbamiento del «socialismo real», ha venido a confirmar sin la menor sombra de duda la apreciación de que la noción falsa de totalidad habría ido apurando todos los desenvolvimientos de su lógica interna, orillando incluso al Estado, al confinarle a la situación de forma anacrónica y superada de organización del poder político en cuanto ha dejado de ser útil o ha ofrecido resistencias impensadas a la masificación dirigida y uniformizada de la sociedad.

Desde un prisma tal, verdadera faz del «Estado mínimo», es, pues, el «Estado débil». Pues no es el Estado subsidiario, respetuoso de la recta constitución social y supletivo allí donde ésta aparece insuficiente. Ni siquiera el Estado que, aun sin alcanzar lo anterior, retrocede —¿cómo? ¿con qué consecuencias?— de zonas que nunca debió invadir. Es el Estado del neoliberalismo, esto es, el Estado llamado pluralista, el Estado que, habiendo perdido su dimensión moral y dejado de ser el lugar de concentración estable de las instituciones y los ciudadanos, se ha convertido en el lugar mismo del desorden. En el inteligente diagnóstico del profesor Thomas Molnar, la «cosa pública» ya no es ni una cosa ni una realidad: se encuentra fragmentado, teórica y prácticamente, en tantas opiniones como espíritus, habiendo llegado a

convertirse en lo que de él percibían los ideólogos: violencia institucionalizada para unos, expresión de los intereses burgueses para otros, distribuidor de largueza para los más y salteador de caminos para casi todos. Si ha sobrevivido se debe sólo a los grandes feudalismos interesados en disimularse detrás del Estado, al igual que algunos grandes señores se escondían detrás de la corona: «Los feudalismos modernos aceptan entrar en simbiosis con el Estado y unir su burocracia a la de él, con el fin de constituir ese inmenso Estado tutelar descrito por Tocqueville, entidad monstruosa que no se percibe en ningún lugar porque su presencia se halla en todas partes. Estado frágil y todopoderoso, coloso de pies de barro, presa de no importa qué minoría actuante y prevaleciente que hace suyo —como ya lo constató Burckhardt— el programa de cada uno sin contentar a nadie. Su debilidad para afrontar las situaciones concretas —¿cómo iba a hacerlo, asociando la fuerza y la agresividad con el poder?— multiplica las burocracias, porque es más fácil acallar un problema que resolverlo. Esa es, justamente, la situación del ciudadano del Bajo Imperio, que recibe antes al bárbaro que al recaudador de impuestos» (22).

Con la ayuda de su red de alianzas con los grandes feudalismos, el Estado reduce los ciudadanos a clientes, ya directa o indirectamente, encuadrándolos en alguno de los grupos de intereses actuantes y manteniéndolos así dentro de la obediencia, pues o se es funcionario del Estado o de alguna de las Administraciones territoriales o institucionales, o incluso de las burocracias supranacionales, o se es miembro de un sindicato, o militante de un partido, o empleado de una gran empresa pública o mixta, o se tiene relación con los medios de comunicación,

(22) THOMAS MOLNAR, «Ideología y pensamiento de derechas», en el vol. *Convivencia y respeto social*, vol. III, Madrid, 1980, págs. 419 y sigs. Un intento de síntesis del pensamiento de Molnar puede verse en MIGUEL AYUSO, «La hegemonía liberal», *Verbo* (Madrid), núm. 307-308 (1992), págs. 841 y sigs., así como en la colección de entrevistas del pensador húngaro con Jean Renaud, dadas a la estampa con el título *Du mal moderne. Symptomes et antidotes*, Quebec, 1996. Puede verse, finalmente, mi *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, cit., págs. 85 y sigs. y 148 y sigs.

etcétera. Pero, al mismo tiempo que sufre el peso del Estado, apenas mitigado por la pertenencia a los grandes grupos de interés, el espacio político existente entre el individuo y el Estado se encoge catastróficamente a causa del debilitamiento de las instituciones y de los cuerpos sociales básicos. Eso es, en el fondo, el liberalismo: la sustitución de las instituciones, llamadas tiránicas en el siglo XVIII, por los grupos de presión que nadie controla y frena. Como ha escrito Molnar, el liberalismo lo demolió todo en nombre de la libertad y después alentó la reconstrucción de poderes encubiertos. Todo, hasta el propio socialismo, tienen su origen en esta falsificación liberal, habiéndose convertido en un feudalismo, en una demagogia, en un grupo de presión, muchas veces —ay— popular porque promete la vuelta de una mayor humanidad, de una mayor solidaridad que, desde luego, nunca vienen de su mano.

El pensamiento moderno, pues, con su apéndice postmoderno, viene a completar su ciclo. Ya que si inicialmente instauró la contraposición entre «lo público» y «lo privado», portando a la identificación del «bien común» con el «bien público», hoy viene a asignarse al «bien privado» —elevado a «bien común»— un primado sobre el «público». Por lo mismo, es la conclusión aguda del profesor Danilo Castellano, se esfuma la realidad de lo político, provocando la inevitable decadencia del Estado moderno y de la propia comunidad política (23). En clave iusfilosófica, al hilo de transitar por la disolución moderna de la ley, observaba en nuestra Reunión anterior cómo si la ley se reduce a no ser más que una regla técnica, si abandona la búsqueda de lo que constituye el bien de la comunidad política, se convierte en inmoral. Inmoralidad que no radica tanto, según la observación de Bastiat, en la falta de respeto a una ley natural de la que debería deducirse, como en perder la mira de lo que constituye el bien común de la comunidad a la que pretende imponerse. Pues entonces impera solamente en virtud de la voluntad del legislador, detrás de la que no es difícil percibir los intereses particulares, convir-

(23) Cfr. DANILLO CASTELLANO (Ed.), *La decadenza della Repubblica e l'assenza del politico*, Bolonia, 1995, págs. 3 y sigs.

tiéndose el poder en algo más y más pesado, que justifica la revuelta. Se llega así, concluye, y es buena conclusión también para el objetivo que buscamos en este epígrafe, al cuadro paradójal de una ley progresivamente invasora e impotente al tiempo. Parece albergar la pretensión de cubrir la totalidad de las relaciones entre los ciudadanos, sustituyendo las regulaciones de los particulares e imponiendo a los jueces sus soluciones. Al tiempo, sin embargo, es cada vez menos obedecida y su prestigio se disuelve en la inestabilidad, la injusticia y, en fin, la revuelta (24).

De lo anterior se deduce que la lógica moderna de la totalidad y el desfondamiento pluralista vienen a constituir los dos brazos de una misma tenaza. Como igualmente subsidiariedad y bien común se anudan. Son las aparentes paradojas que encierran los binomios unidad y pluralidad y unitarismo y pluralismo. El unitarismo ataca la unidad como el pluralismo lo hace con la pluralidad, mientras que unidad y pluralidad se imbrican en el cuadro teológico, metafísico y político que hemos presentado. Pero aquí debemos detenernos, pues el desarrollo acabado compete a los doctos conmlites y colegas que han de intervenir en esta XXXV Reunión de los amigos de la Ciudad Católica.

(24) Cfr. MIGUEL AYUSO, «Leyes humanas y naturaleza de las cosas», *Verbo* (Madrid), núm. 349-350 (1996); MICHEL BASTIT, *Naissance de la loi moderne*, París, 1990, págs. 12 y sigs.