

EL MITO DE LA LIBERTAD REVOLUCIONARIA ANTE EL TOTALITARISMO MODERNO

POR

JOSÉ MARÍA CORONAS ALONSO.
Abogado del Estado, en Barcelona.

Una vieja frase de Tácito planteaba el problema, aparentemente insoluble, de la unión entre la autoridad y la libertad: "Nerva Cesar res olim dissociabilis miscuit, principatum et libertatem". Según Tácito, el Emperador Nerva había conseguido asociar la libertad y el principado, la libertad y la autoridad. Muchos años después de Tácito, el mundo busca vanamente hallar solución a este antagonismo. Lo que Tácito como historiador colocaba en el pasado ya resuelto por el Emperador Nerva, tiene plena vigencia en la actualidad y constituye un interrogante a resolver necesariamente en el futuro. Lo grave de la cuestión estriba en que estas dos categorías, aparentemente antagónicas, que tan felizmente había sabido mezclar, según Tácito, el Emperador Nerva, carecen de incompatibilidad entre sí y se conjugan de un modo admirable en el preciso instante en que se contempla el Sumo Principio del que procede necesariamente tanto la libertad como la autoridad. Entendida la libertad como la facultad de elegir los medios conservando el orden del fin a que tales medios se dirigen y considerando la autoridad como principio activo que impone el orden mediante la Ley, se deduce fácilmente que la libertad y la autoridad se concilian de modo necesario, en tanto que ambas se encaminan y dirigen al fin fundamental del hombre.

De acuerdo con la doctrina católica, el hombre tiene un fin individual trascendente y espiritual. Para alcanzar este fin se le concede la libertad derivada de su propia naturaleza en méritos,

de la cual puede elegir los medios precisos para el fin. No se puede admitir otro concepto de libertad distinto del expuesto, porque en tal supuesto no estaríamos ante la libertad, sino ante el libertinaje. La naturaleza esencialmente social del hombre determina que, al unirse con sus semejantes constituyendo una sociedad política, intente conseguir, a través de ella, el bien común que es la conjunción y ordenación de bienes particulares en orden a un fin a ellos inmanente. El bien común está supeditado al fin individual y espiritual de cada uno de los hombres. Por ello, puede decirse que no se halla el individuo al servicio del Estado, sino el Estado al servicio de la persona. La proclamación de los derechos fundamentales de la persona humana no es, por consiguiente, más que una consecuencia obligada del respeto que el Estado debe tener a los elementos esenciales a través de los cuales el hombre, desarrollando su propia personalidad, pueda alcanzar su fin espiritual. De ahí la creciente preocupación de la Iglesia a través de las encíclicas para reafirmar una vez más los derechos fundamentales y esenciales para el desenvolvimiento espiritual del hombre.

Entendida así la cuestión, la libertad se concilia plenamente con la autoridad política. La autoridad impone el orden mediante la Ley; crea los medios o instrumentos adecuados para que el hombre desarrolle su personalidad; protege, tutela y garantiza los derechos esenciales de la persona humana; regula la libre disposición de las cosas para que se alcance el fin apetecido; establece la conjunción de los intereses particulares para conseguir en este mundo el bien común.

Esta posición de la doctrina católica concilia plenamente la libertad con la autoridad a través de la identidad del origen y finalidad de ambos conceptos. La autoridad como la libertad proceden de Dios y a Dios fundamentalmente se dirigen. Es preciso recordar una vez más que "non est potestas nisi a Deo quae autem a Deo ordinatae sunt", no existe poder si tal poder no viene de Dios ni a Dios se dirige. Tampoco existe libertad si no se admite el misterio de la creación de la persona por Dios y el hecho de que la libertad necesariamente se encamina a Dios.

La conciliación de la autoridad y la libertad es consecuencia de su identidad de origen y fin: ambas proceden de Dios y a Dios se encaminan.

No obstante, en el decurso de la historia, los hombres se han ocupado en sustituir la realidad de Dios por imágenes o fantasías, buscando vanamente la solución del hombre con creaciones que son meros productos de la imaginación: surge así el mito. El mito es la sustitución de Dios por una idea, el cambio de la realidad por una "utopía", la aparición de un fantasma.

Las consecuencias del mito en la historia han sido de gravedad inmensa. La libertad ha dejado de ser tal para transformarse en libertad revolucionaria; la autoridad se ha cambiado en despotismo. Frente a las dos auténticas realidades de la autoridad y la libertad, al lado de los instrumentos compatibles, han surgido dos mitos: el de la libertad revolucionaria y el de la autoridad totalitaria. La cuestión es más grave al pensar que el mundo sufre como consecuencia de ellas. Las guerras proliferan e incluso (al servicio de estos mitos) se destruyen los más generosos impulsos y desaparecen, anegados por la fuerza expansiva del mito, las acciones que podrían ejecutar personas de buena fe.

El mito de la libertad revolucionaria tiene su origen en el contrato social de Rousseau. En rigor, los mitos son siempre consecuencia de la imaginación de personas intelectualmente privilegiadas, pero la creación de este mito nos obliga a considerar como válidas las palabras de José Antonio Primo de Rivera, cuando en el acto de creación de la Falange, en el teatro de la Comedia de Madrid, criticaba a Rousseau como hombre nefasto y añadía, con palabras que no han pasado de moda, que desde marzo de 1762, cuando Rousseau publicó su contrato social, habían dejado de ser la verdad y la justicia categorías permanentes para transformarse en arbitrios que en cada momento dependían de la decisión que pudiera adoptar una abstracta voluntad general. Para Rousseau la explicación de la sujeción del hombre que ha nacido libre y, sin embargo, se siente encadenado, obedece a una convención. Lo que determina la sumisión a la autoridad

política no es simplemente la fuerza —puesto que la fuerza no engendra derecho, ni tampoco se engendra a consecuencia de una conquista guerrera que no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte—, sino un convenio, un pacto social, un trato en méritos del cual los hombres se asocian entre sí constituyendo una unidad orgánica o un pueblo. Como consecuencia de este convenio surge la obligación de los menos de someterse a la elección de los más y el deber de la minoría de acatar las decisiones de la mayoría. Para Rousseau “la fuerza y la libertad de cada hombre son los primeros instrumentos de su conservación y únicamente pueden empeñarse o alterarse buscando una fórmula de asociación que defienda y proteja, de toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede así tan libre como antes”. Para resolver la dificultad es precisa la enajenación de los derechos de cada asociado a toda la comunidad. Con esta enajenación sin reserva la unión es perfecta y la comunidad es, en suma, quien ha de reconocer, a través de su instrumento, la voluntad general, los derechos que le corresponden. El enunciado del pacto social, para Rousseau, es el siguiente:

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y recibe comparativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.” En el momento de la asociación, en lugar de cada persona particular, de cada contratante, se crea un cuerpo moral y colectivo, el cual recibe del pacto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Cada individuo se halla comprometido con los demás como miembro del cuerpo soberano. La soberanía, y, en consecuencia, la autoridad, no es otra que el ejercicio de la voluntad general. La soberanía es inalienable, ya que el soberano es un ser colectivo que no puede representarse sino por sí mismo. Es indivisible porque, por principio, no puede admitirse la existencia de dos voluntades como la de un hombre que tuviera dos cuerpos distintos. Es, finalmente, infalible: no puede errar. Por definición es siempre recta y tiende a la autoridad pública.

Al representar a los miembros de la comunidad sólo pueden admitirse dos voluntades: las del ente moral y colectivo, la de la asociación, y la de los particulares, supeditada a la voluntad general en méritos del contrato social. Por ello, Rousseau llega a la conclusión de que 'para mantener el enunciado de la voluntad general es necesario que no haya sociedades parciales en el Estado y que cada ciudadano no opine si no por sí mismo'. De ahí se deriva la gran preocupación que las constituciones liberales han mostrado por el derecho de asociación y la negación de los cuerpos intermedios, cuestión ésta esencial que fue objeto de deliberación y estudio en las sesiones de la Ciudad católica el año pasado.

El primer error de la argumentación de Rousseau, que se desprende del mito del contrato social, es su concepción voluntarista del derecho. Grocio había llegado a fundamentar el derecho natural sobre el instinto de sociabilidad del hombre, llegando a la conclusión de que si Dios no existiese o no se preocupase de los negocios humanos, el derecho natural existiría igualmente. Para Hobbes, el derecho natural es un dictado de la razón acerca de lo que el hombre debe hacer para la vida y conservación de sus miembros. Ambos autores llegan a prescindir de Dios como creador del hombre y como creador asimismo del derecho natural en cuanto éste se halla ínsito en la naturaleza creada por aquél. Grocio niega que el poder se ha establecido en provecho de los gobernados, y Hobbes llega a la conclusión de que la voluntad del príncipe es la que debe decidir en cada caso lo que ha de hacerse. Por una parte, la negación de que el derecho natural informe esencialmente a la personalidad del hombre, y, por otra, la afirmación de la voluntad del príncipe como fuente de todo derecho, conduce, a través de Grocio y Hobbes, a la legitimación del despotismo o a transformar en categoría el principio de "quod principi placuit legis habet vigorem". Para estos tratadistas protestantes la voluntad del príncipe es fuente de todo derecho, es fuerza de ley: el príncipe es un Dios mortal al que deben acatamiento y obediencia todos los súbditos. No obstante, en méritos de Grocio y Hobbes hay que reconocer

que no pretenden legitimar el acatamiento incondicionado de los súbditos al soberano, la obediencia de prestarse por la mera fuerza de las cosas: pero, en el fondo, en todo poder se esconde una fuerza.

Aparentemente, Rousseau, al sustituir la voluntad del príncipe por la abstracta voluntad general, rechaza el despotismo. Decimos aparentemente porque la realidad es la contraria. El despotismo del príncipe queda sustituido por el despotismo de una mayoría. La voluntad unipersonal por una abstracta voluntad general y colectiva. En lugar de hablarse del soberano, a partir de Rousseau se hablará del pueblo soberano.

Las ventajas de Grocio y Hobbes sobre Rousseau estriban en el hecho de que al obedecer una voluntad personal del príncipe, al legitimar la tiranía, por lo menos, se acata una voluntad concreta derivada de un hombre físicamente existente. Al obedecer la voluntad general, en rigor, se obedece a un mito. Podría parecer que esta obediencia última es menos onerosa que la anterior: en realidad, es igualmente irracional porque también en este último supuesto se excluye que la Ley sea ordenación de la razón, para llegar a la conclusión de que la Ley es expresión de la voluntad general. No es extraño que en 26 de agosto de 1789 la Asamblea Nacional Francesa declarase textualmente lo que acabamos de decir como uno de sus principios fundamentales. Con ello los hombres habían creído realizar una gran conquista. Lo malo vino después.

La primera consecuencia, por tanto, del planteamiento de Rousseau es la negación del derecho natural y, por consiguiente, la negación del posible desarrollo de la personalidad del hombre. La ley natural, como participación de la ley eterna en la criatura racional que, por una parte, liga al hombre a la realización de su fin y, por otra, a través de la libertad personal, a los medios para alcanzar su fin, viene a ser negada por esta concepción. En méritos de la naturaleza del acto asociativo, según las propias palabras de Rousseau, "las cláusulas del contrato social están tácitamente admitidas y reconocidas hasta tal punto que, violado el pacto social, cada cual entra de nuevo en posesión

de sus primeros derechos y recupera su libertad natural, perdiendo la convencional en virtud de la cual renunció a la primera". De estas palabras se infiere que la libertad natural desaparece como consecuencia de la convención. El derecho natural desaparece y los esfuerzos que las constituciones liberales efectuarán para reconocer los derechos esenciales de la persona humana son: o una reminiscencia del iusnaturalismo o una consecuencia del reconocimiento de unos derechos que existen como consecuencia de la expresión de la voluntad general y que, por lo tanto, la propia voluntad general puede alterar, menoscabar o destruir.

La segunda consecuencia íntimamente relacionada con la anterior, el mito del contrato social, es la enajenación de la voluntad personal y la absorción de esta voluntad por la voluntad general. De acuerdo con las propias palabras de Rousseau, la cláusula fundamental del contrato es "la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Sólo dándose cada cual todo entero la condición es igual para todos y, por tanto, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás". Surge de esta manera una obligación con un todo del que se forma parte, y "el pacto social, para que no sea una vana fórmula, encierra la obligación fundamental de que aquel que rehúse obedecer la voluntad general será a ello obligado por todos, lo que no significa otra cosa que se le obligará a ser libre, porque al ofrecerse cada ciudadano al pueblo se libera de toda sumisión personal". Surge así una obligación fundamental, un compromiso esencial del individuo como miembro del Estado que se halla comprometido con el cuerpo soberano. De esta doctrina se deriva fácilmente cómo puede colegirse de sus propios términos la pérdida completa de la libertad y la personalidad individuales.

De esta enajenación de la voluntad personal al ente colectivo deriva la tercera de las consecuencias de esta perniciosa doctrina, consecuencia que no es otra que la omnipotencia del Estado. El Estado, como personificación jurídica de este ente moral y colectivo al que, en méritos de la convención, se le ha

enajenado hasta la última de las partículas de la voluntad de los individuos que lo componen, es omnipotente. Esta omnipotencia del Estado determina que pueda legislar sobre cualquier materia. No hay límite alguno que impida al Estado regular la conducta y la vida de los hombres. Si al Estado le interesa establecer el control de la natalidad podrá efectuarlo; si le conviene reducir el número de los individuos que componen la sociedad por considerarlos enfermos o débiles podrá hacerlo igualmente; si estima necesario realizar la segregación racial y eliminar por los procedimientos que estime adecuados aquellos miembros del cuerpo social de raza distinta, también podrá llevarlo a cabo. ¿Acaso no es la ley expresión de la voluntad general y esta voluntad no es, por definición, infalible? Esta omnipotencia del Estado es uno de los dos extremos en que se proyecta la dialéctica del contrato social de Rousseau. Es fácil colegir que de la voluntad omnipotente e infalible se deriva el Estado totalitario, es decir, aquel que por definición puede abarcar, sin limitación alguna, todos los aspectos de la vida humana.

Llegamos, por tanto, por este camino, a una concepción más peligrosa de la que podía deducirse incluso del pensamiento de Hobbes. Para Hobbes, el Leviathan, el dios mortal es un ente que se impone por la fuerza y que queda legitimado en cuanto tiende a la conservación y vida de los individuos sometidos a su soberanía. Para Hobbes, el soberano es como un pastor de un rebaño de ovejas, pero que por definición velará por la conservación y cuidado de las ovejas a él encomendadas. Del mito roussoniano, por el contrario, no cabe poner límites a la voluntad general. El soberano, en este caso el pueblo soberano, puede, a través de su voluntad, manifestar sin limitación alguna aquello que crea más conveniente, incluso la muerte de los súbditos si así lo cree oportuno. En Hobbes un acto de fuerza puede derribar al soberano. En Rousseau, el acto de la fuerza resulta inconcebible por la propia naturaleza de las cosas, pues, por definición, la soberanía es inatacable e indeclinable. Del mito del contrato social derivó históricamente y de forma inmediata el imperio de Napoleón y, a mucho más largo plazo, los regímenes

liberales revolucionarios, los estados totalitarios y el Estado marxista.

La negación del derecho natural y la omnipotencia de la voluntad del Estado conducen a no admitir como válido más que el derecho positivo, es decir, a la positivación de la norma jurídica. Esto se apreciará en tratadistas políticos posteriores. Para Jellinek la soberanía no es más que la autolimitación del poder del Estado, definición que en sí misma reconoce la primacía absoluta del ente colectivo porque sólo el que es absoluto e incondicionado puede autolimitarse. Kelsen llegará más lejos al negar el derecho natural de modo categórico y al proclamar la identificación entre Estado y derecho. Surge así un aparente estado de derecho que garantiza las libertades individuales, pero tal estado no es de derecho más que en apariencia, porque en cuanto el derecho es creado por el Estado mismo, cuando sólo se admite el derecho positivo y cuando falta toda referencia a un principio informador, es indudable que estamos ante un mero formalismo convencional capaz de sancionar con guante blanco las mayores arbitrariedades. Este Estado que actúa conforme a derecho, que se justifica en cuanto constituye derecho y que se autolimita al producirlo, puede considerarse como derecho la expresión de cualquier forma de voluntad. Las garantías para los ciudadanos son inexistentes y quedan legitimados los mayores abusos.

Desde su raíz se halla impregnada toda la fundamentación de Rousseau del más exagerado antropocentrismo. El Estado surge como consecuencia de una convención social en la que el hombre busca no obedecerse más que a sí mismo. Si el hombre es naturalmente libre y en méritos de una convención social se esclaviza, según palabras del propio Rousseau, surge, por una parte, el reconocimiento explícito de la facultad del hombre a disponer íntegramente de sí mismo sin referencia a otro poder superior, en cuanto tal hombre enajena plenamente su libertad. Por otra, surge la esclavitud como consecuencia de la convención, puesto que tal libertad ha sido enajenada en su integridad. Los dos extremos de la problemática conducen, por una parte, al mito de la libertad revolucionaria, ¿acaso no es el hombre om-

nipotente para disponer de su libertad, el centro de todo el orden divino y humano? Por otra parte, conduce el propio razonamiento al mito de la autoridad totalitaria. Si el hombre ha enajenado íntegramente su libertad, ¿acaso no puede el cuerpo social regular toda la vida y actividad del hombre y disponer lo que tenga por conveniente?

Centrada en estos términos la cuestión, se hacen claros los dos extremos de la dialéctica, aparentemente antagónicos: libertad revolucionaria, por un lado, y autoridad totalitaria, por el otro. Estos dos extremos se encadenan además históricamente, de suerte que los regímenes de libertad revolucionaria se sustituyen por aquellos otros en los que impera la autoridad totalitaria y, sucesivamente, la autoridad totalitaria derrocada deja paso nuevamente a la libertad revolucionaria.

La Iglesia Católica ha explicado con claridad estas ideas: León XIII en la Encíclica "Diuturnum illud" dice: "Los que pretenden que la sociedad civil ha provenido del libre consentimiento de los hombres tomando de la misma fuente el principio del mando de la misma, dicen que cada uno de los hombres cedió algo de su derecho y que por su voluntad trasladó su parte de potestad que le era propia a aquel a quien de ese modo habría llegado a la suma de aquellos derechos. Pero es un grave error no ver lo que es manifiesto, a saber: que los hombres, no siendo una raza vaga o errante, además de su libre voluntad, han nacido para una natural comunidad y, además, el pacto que predicán es claramente un invento y una ficción y no sirve para otorgar al poder público tan grande fuerza, dignidad y firmeza cuanto requieren la defensa de la República y las utilidades comunes de los ciudadanos. El principio sólo tendrá esta majestad y sostén universal si se entiende que dimana de Dios, fuente augusta y santísima."

Es necesario repetir estas palabras del Papa porque la gravedad de las circunstancias que vivimos las hace todavía más actuales. Es necesario insistir una vez más en que Dios abarca todas las esferas de la vida humana, tanto la pública como la privada. Es preciso reiterar que el "religare", el vínculo que

la religión entraña, afecta a todas las facetas de la vida humana.

Es imprescindible insistir en la invalidez de la separación entre lo público y lo privado, error en el que caen muchos católicos, incluso de buena fe: El suponer que existe una moral individual y no una moral pública. El admitir que la Providencia de Dios alcanza la esfera individual pero no la colectiva. El suponer que la sociedad puede organizarse y dirigirse sin contar con Dios, conduce a una estructuración en la que impera o la libertad revolucionaria o la autoridad totalitaria, extremo de la dialéctica antes planteado.

En el Antiguo Testamento se señala claramente que en Dios está la fuente de la potestad humana: "Por Mí reinan los reyes, por Mí los príncipes imperan y los poderosos decretan lo justo", y en otra parte: "Escuchad vosotros que gobernáis las naciones porque de Dios os ha venido la potestad y del Altísimo la fuerza", palabras que Nuestro Señor Jesucristo reiteró en su famoso diálogo con Pilato cuando éste se arrogaba la potestad de absorberle y de condenarle: "No tendrías poder alguno contra Mí, si no se te hubiese dado de Arriba", y que más tarde confirmó San Pablo al decir que no hay potestad sino de Dios, y concluir: "El príncipe es ministro de Dios."

El origen divino del poder, en consecuencia, no resulta sólo de la verdad revelada, sino que nos lo enseña también la razón. Si Dios es el autor de la naturaleza y ha hecho al hombre naturalmente sociable, es indudable que este instinto natural debe tender a la creación de una sociedad con los demás hombres, siendo además evidente que los hombres, por sí mismos, aisladamente, no pueden conseguir cosas necesarias para alcanzar su fin sino uniéndose a los demás. Ahora bien, en esta sociedad, consecuencia de la humana naturaleza, se hace imprescindible, de una parte, la autoridad a la que han de obedecer los ciudadanos, y, de otra, la libertad dentro de esta sociedad civil así creada, y esa autoridad solamente es legítima cuando se encamina a Dios y en cuanto de Dios procede.

De la misma manera que cualquier tipo de sociedad natural

si prescinde de Dios y se acomoda únicamente a la voluntad de los hombres queda destruida, lo propio acontece con la sociedad política. En la sociedad matrimonial, por ejemplo, si se atendiera únicamente a la voluntad de las partes, se llegaría con facilidad a la conclusión de que es lícito el divorcio (*consensus facit matrimonium, disensus dissolvit*); al control de la natalidad; a la legitimación del aborto e incluso al sacrificio de los hijos defectuosos. Los últimos extremos repugnan a la conciencia de cualquier cristiano, y si no repugnan el divorcio o el control de la natalidad, es precisamente por el exceso de naturalismo de que está afectada la sociedad moderna. En las relaciones paternofiliales desaparecería todo el principio de la patria potestad y serían admisibles todos los abusos si se atendiera a la voluntad unilateral del padre, en el caso del hijo menor de edad, o a la concordancia de voluntades en el supuesto del hijo ya mayor. A ningún cristiano consciente se le ocurre pensar que las dos relaciones naturales antes examinadas puedan regirse por la voluntad de las partes; pues bien, ¿por qué motivo ha de admitirse que sólo la voluntad pueda regular la sociedad política?

El naturalismo, o sea la negación de Dios en la sociedad, o sea en cualquier tipo de sociedad, deshace toda constitución, destruye toda posibilidad de desarrollo en el hombre. El hombre pasa a ser la pieza de un engranaje, un número, un presidiario.

Otra de las consecuencias del pensamiento de Rousseau que no ha sido suficientemente estudiada es la imposibilidad de que exista cualquier tipo de relación jurídica internacional apoyada en principios inmovibles. Rousseau explica la formación de la voluntad de cada organización política por la convención social, pero no explica que se forme una voluntad abstracta y colectiva como consecuencia de la convención entre distintas voluntades generales que constituyen los miembros de la comunidad política internacional. Por otra parte, si intentara dar explicación incurriría en el absurdo de su propio razonamiento, pues, por definición, la voluntad general es única, indivisible e infalible. Apurando el propio razonamiento de Rousseau, cualquier tipo de comunidad internacional tendría que suponer la enajenación total de la liber-

tar colectiva de cada uno de los Estados miembros a favor de una voluntad abstracta superior, pero ello, por definición, resulta imposible, pues la voluntad general de cada uno de los Estados miembros es indeclinable. De ahí resulta la imposibilidad de que exista ninguna comunidad jurídica internacional entre los Estados, y determina que las relaciones entre las naciones no pueden regirse más que por la fuerza. La falta del derecho natural al que hacer referencia, impide cualquier relación entre los Estados que no sea otra cosa que la del imperio o poder en méritos del cual el Estado más fuerte puede oprimir o destruir al más débil. Las relaciones internacionales pueden regirse en méritos de un tratado, pero aunque se acuda al vago principio del "Pacta sunt servanda", es indudable que al no hacer referencia este principio abstracto a una superior ley natural, el incumplimiento del pacto está plenamente legitimado cuando lo aconsejan las circunstancias de la coyuntura o del simple poder o expansión de un Estado. De ahí derivará más tarde la denuncia unilateral de un tratado hecha por uno de los Estados firmantes; la agresión de un Estado que absorbe a otro más pequeño por la simple razón de la expansión y la creación de los mitos que geopolíticos, imperialistas o de unidad de raza, que son capaces de justificar cualquier agresión. Las meras necesidades económicas son susceptibles de originar una guerra legitimada conforme al derecho estrictamente positivo. Ello lo demuestra la experiencia histórica de siempre, en la que no puede reconocerse válidamente que ningún impulso generoso ni ningún ideal haya sido el origen de las últimas guerras. Desde Napoleón hasta la Unión Soviética, llegando al colonialismo económico norteamericano, la historia enseña que las guerras se hacen basadas en la pura fuerza. Es en vano que los tratadistas de derecho internacional que reconocen la falta de "caput maximum" como fundamento de cualquier relación política entre Estados, se afanen en la creación de organismos internacionales que reciben sus fuerzas de los simples acuerdos entre los Estados, sin referencia a cualquier principio de derecho natural y, desde luego, sin reconocer a Dios como principio, origen, fundamento y finalidad de todo poder. La inoperancia de es-

tas organizaciones para salvar la paz y para evitar en el mundo la opresión y la injusticia, es demasiado notoria para que sea preciso acudir a ejemplos concretos.

La última consecuencia que puede extraerse del mito del contrato social es el más absorbente individualismo. Para Rousseau, la pertenencia a comunidades sociales intermedias, según él, constriñe la libertad del hombre. Esta concepción puramente abstracta del hombre y su libertad que no considera la finalidad de la vida en las circunstancias prácticas en las que vive el hombre y las condiciones para ejercer la voluntad auténtica, enfrenta al individuo con el Estado. Cuando Juan Jacobo afronta la libertad, la pone en manos de la colectividad anónima. En el momento en que pretende liberar al hombre de toda dependencia personal en el seno de las comunidades sociales, le somete a la dominación total irremediable y sin rostro del Estado. El hombre aislado, sin defensa y sin recursos ante una masa que le aplasta, es como un grano de arena ante un bloque de cemento: un cero ante el infinito. Al definir el gobierno, Rousseau dice que “es un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política”. “Es en el gobierno, añade, en donde se hallan las fuerzas intermedias cuyas relaciones concuerdan del todo al todo, o del soberano al Estado.” De ello se deduce que entre el pueblo soberano y el Estado totalitario sólo hay un intermedio: el gobierno del Estado. La armonía social de los cuerpos vivos cede su puesto al reino del despacho central. El hombre aislado, vacilante y solitario, queda reducido no a una persona, sino a un individuo. En la armonía de la nueva sociedad no hay cuerpos intermedios que puedan garantizar, proteger o tutelar la libertad del hombre. Queda solo frente a la máquina.

El Estado liberal, como consecuencia del mito de Rousseau, intenta rodear al hombre de una serie de garantías con el fin de que la omnipotencia del Estado no se proyecte sobre aquél. Intenta, en segundo lugar, impedir la omnipotencia de la autori-

dad mediante la división de los poderes o la derivación de la autoridad por distintos cauces.

La absorción del individuo, como mero número, le vuelve a una creación de unos cuerpos intermedios artificiales a los que denomina partidos políticos. Finalmente, el principio fundamental que debe garantizar las libertades de los hombres frente al poder absorbente de la organización colectiva le mueve a la creación de un instrumento formal, sumo principio de derecho positivo, en el que queda determinada o plasmada la voluntad abstracta y colectiva: este instrumento se llama "Constitución". El reconocimiento de los derechos individuales en cuanto no es una consecuencia del iusnaturalismo, sino una declaración de un ordenamiento jurídico positivo es un reconocimiento puramente ilusorio. Es inútil que las constituciones liberales se afanen en reconocer el derecho a la vida y a la integridad corporal, el derecho a la seguridad, el derecho a la propiedad, el derecho al trabajo, el derecho a la fijación de residencia, al del secreto de la correspondencia, el de elegir cada uno su propia vocación, porque el reconocimiento explícito de tales derechos sin otra garantía que la de la proclamación formal de una constitución hace que, en la práctica, tales derechos no puedan ser ejercidos con la plenitud inherente a la dignidad de la persona humana.

El derecho a la vida y a la integridad corporal no impide que se legisle sobre el aborto y el control de la natalidad; no evita tampoco que en convulsiones sociales violentas se pongan tales derechos en peligro grave; no obstaculiza la aplicación de la justicia sumarisima en supuestos en que los hechos no han sido debidamente comprobados, arbitrio que el Estado liberal debe inventar para mantener su propia autoridad; el derecho a la seguridad que se caracteriza por un triple juego de garantías (el de que nadie puede ser detenido sin intervención de la autoridad judicial; el de que nadie puede ser condenado sin ser oído, y el de que no puede castigarse ningún delito o falta sin que una ley anterior lo tipifique), es formulismo meramente ilusorio cuando la propia seguridad del Estado está en peligro y, por consiguiente, deja de ser relevante la seguridad de los ciudadanos. Surge

así la suspensión de las garantías constitucionales y la creación de estados como el de alarma y el de guerra en el propio mecanismo constitucional que reducen a la nada esta seguridad individual.

El derecho de la propiedad incondicionalmente admitido conduce a la opresión del poderoso sobre el débil, y cuando se restringe, modifica o condiciona, a través del mecanismo del Estado, se alcanzan las fórmulas de socialización que en el último punto de la dialéctica inciden en el totalitarismo marxista. El derecho de trabajo en un estado absolutamente liberal, condicionado exclusivamente por la ley económica de la oferta y la demanda, lo reduce al papel de simple mercancía, que tendrá mayor o menor valor según que las circunstancias de la coyuntura hagan más o menos acuciante la demanda de trabajo. Por otra parte, no existiendo la posibilidad de que los intereses de los económicamente débiles estén protegidos por un cuerpo intermedio, pues tal sistema no encaja, por definición, en la lógica liberal, el hombre se encuentra aislado e indefenso frente al Estado y el derecho al trabajo es una pura ilusión óptica. El derecho a la fijación de residencia está siempre condicionado por las propias necesidades del Estado mismo y con la insuficiencia de los medios con que el individuo, aisladamente considerado, cuenta para ejercer este derecho. El del secreto de la correspondencia es artificio vano cuando el Estado considera amenazada su seguridad, como demuestra la experiencia. Finalmente, el derecho de dar respuesta cada uno a su propia vocación desarrollando en la sociedad sus aptitudes de acuerdo con su propia idiosincrasia, no puede ejercerse tampoco en el Estado liberal donde la falta, por una parte, de cuerpos intermedios que de modo tutelar y amoroso fomenten y desarrollen aquel derecho, y, por otra, el mero juego de las fuerzas económicas, hacen que el individuo deba, más que seguir los impulsos de su propia vocación, atemperarse en cada caso concreto a las exigencias del mecanismo de las fuerzas económicas. Como se verá, esta concepción es totalmente opuesta a la católica. Los derechos que hemos proclamado son intangibles, y ello lo han proclamado los últimos

Pontífices en sus magistrales encíclicas, pero tales derechos no derivan del reconocimiento formal de una constitución, sino que, por el contrario, son naturales y fundamentales para la dignidad de la persona humana. Tales derechos no existen porque el Estado formalmente los reconozca, sino al revés, el Estado existe para defender, tutelar y proteger estos derechos.

El segundo arbitrio inventado por el Estado liberal para hacer conciliables la autoridad y la libertad, es la división de poderes.

El ejercicio de la autoridad, con el fin de evitar la opresión, debe diluirse a través de los tres poderes o funciones del Estado, clásicamente considerados: el legislativo, el ejecutivo y el judicial; en cuanto la ley es expresión de la voluntad general, la primacía del legislativo sobre los restantes poderes es evidente. Por ello, por regla general, en el Estado liberal el gobierno ha de tener en todo momento la confianza del parlamento. Por otra parte, la misión del poder judicial, o su independencia, la misión de cumplir y hacer cumplir la ley, es, en la práctica, bastante ilusoria cuando se piensa que los jueces son funcionarios de la administración y, por consiguiente, sometidos a las decisiones del gobierno o del ejecutivo que es, en definitiva, quien puede decidir su traslado, jubilación o cese. En el mecanismo liberal y por principio, el poder judicial pasa a ser administración de justicia, cosa radicalmente distinta a la anterior, y precisamente los más conspicuos liberales se han preocupado de suprimir esta expresión de "poder judicial". Esta preeminencia del legislativo determina, en la práctica, la tiranía de la mayoría, tiranía peligrosa porque es pura demagogia. En España, la tiranía parlamentaria condujo a la expulsión de los jesuitas, a la supresión del crucifijo en las escuelas, por decisión legal a la proclamación del matrimonio civil, a la admisión del divorcio por decisión unilateral de uno de los contrayentes. Es inútil que frente a estos tres poderes, como árbitro que puede elegir al jefe del gobierno o disolver el parlamento, se busque un rey constitucional o un presidente de la República, al que se califica como poder moderador. La experiencia demuestra que el presidente de la Repú-

blica poco puede hacer para mantener unidos los poderes y, a la larga, la democracia parlamentaria degenera en pura demagogia, originando la libertad revolucionaria o anarquismo, o el ejecutivo se impone por la fuerza, prescinde de la asamblea legislativa y se erige en dictador unipersonal que luego se intentará legitimar con el mito de la autoridad totalitaria.

La tercera de las míticas creaciones del Estado liberal, y una de las más curiosas, es la de la creación de los partidos políticos; mito este que es absurdo en su propia definición porque mal puede conciliarse la enajenación total de la voluntad a favor del cuerpo colectivo con la admisión de partes de este propio cuerpo colectivo (no otra cosa quiere decir partido), que funcionan y proliferan en la sociedad sin saber exactamente cuáles son los deseos, apetencias o vocaciones que canalizan. Es indudable que todo hombre nace miembro de una familia, ciudadano de un municipio y súbdito de un Estado. Si estudia formará parte de una Universidad. Si trabaja, se agrupará con sus compañeros en una organización que vele por sus intereses y proteja sus derechos. Estos son cuerpos intermedios en el engranaje social, a través de los cuales ha de canalizarse la libertad del hombre y sobre los que ha de vibrar la autoridad del Estado para la consecución del bien común. En lugar de estos cuerpos intermedios naturales el régimen liberal crea el artificio de partidos políticos, entes a los cuales se unen los individuos, no por solidaridad de intereses, ni para garantía de sus derechos, sino por su común adhesión a una determinada idea. El absurdo de la unión por la concomitancia en la idea se conjuga con el más grave absurdo de que cuando el partido político llega al poder surge un gobierno de partido, cuando, por definición, el gobierno ha de ser el de todos.

Finalmente, el instrumento sacrosanto con el que el régimen liberal intenta garantizar los derechos individuales, estructurar la división de los poderes y mantener el régimen de partidos políticos es un documento llamado Constitución. Papel solemne en el que se ha expresado hasta sus últimos detalles aquella voluntad abstracta y colectiva, norma fundamental de derecho positivo a la que por principio deben acomodarse todas las leyes vi-

gentes y cualquier orden o disposición emanada de autoridad, bajo la amenaza del recurso de inconstitucionalidad. Este documento aparece, en la práctica, rodeado de todas las garantías posibles. No puede ser alterado sin un *quorum* específico del parlamento u órgano legislativo; no puede ser suspendido más que en los casos que el abstracto documento concretamente determina. El da el poder y lo niega. A su formalismo convencional deben someterse todas las voluntades. El origen del poder ya no es Dios, ni siquiera la voluntad general, sino la Constitución. La fórmula "rey por la gracia de Dios" queda sustituida por la más completa del "rey por la gracia de Dios y la Constitución".

La Constitución es, además, históricamente y por regla general, la consagración de un absurdo, pues si una simple mayoría basta para crearla, es preciso un *quorum* específico para revisarla, alterarla o derogarla. La Constitución puede ser, como ha venido ocurriendo en España en varias ocasiones, manifiestamente sectaria y, sin embargo, ni siquiera un movimiento claro de la opinión pública puede cambiarla. Sin necesidad de buscar otros ejemplos tenemos la Constitución republicana del año 1931 en absoluta discordancia con el sentir general del país, que cuando se exterioriza en las elecciones de 1933 llevando a la Cámara una mayoría de centro-derecha no puede revisarla, a pesar de que la campaña electoral, sancionada por una notable mayoría en las elecciones, se había hecho bajo la bandera de la revisión constitucional. Este formalismo jurídico, llevado hasta sus últimas consecuencias, esta consagración de la primacía de la letra escrita, que mata, sobre el espíritu, que vivifica, no es más que la última consecuencia de la positivación del derecho que se manifiesta en la historia con la reducción al absurdo. El pueblo sano se levanta airado contra un documento formal que constriñe su libertad y que, protendiendo ser la expresión de una voluntad general y colectiva, no es, en la práctica, más que la manifestación sectaria de un partido político.

Fácil es colegir de lo anteriormente expuesto que ante una autoridad estrictamente formal e ininteligible surge en primer término la libertad revolucionaria que, en último extremo, es el

anarquismo. El anarquismo no es más que la corrupción de la autoridad por defecto, mientras que el despotismo es la corrupción de la autoridad por exceso. En el fondo, el anarquismo es completamente lógico y consecuencia obligada de un régimen liberal. Minimizado el poder ejecutivo, apartado el parlamento del sentir popular, reducida la constitución a un instrumento formal con el que no se alcanzan las naturales aspiraciones hacia el bien común del pueblo; es lógica la reacción que tiende a negar incluso la existencia de la autoridad.

Por otra parte, ¿cuándo se ha producido la convención social que Rousseau señala como fundamento del poder político?

¿Acaso no es cierto que los hombres son natural y esencialmente libres sin que esta libertad pueda ser objeto de ninguna limitación?

¿Por qué extraño motivo deben enajenar totalmente su libertad al servicio de una voluntad general? Es preferible que no exista autoridad alguna, puesto que la sociedad funcionará por el simple juego de las relaciones humanas. “Nosotros los anarquistas —ha dicho D.^a Federica Montseny (que llegó a ser ministro de Sanidad en España)— no admitimos autoridad alguna, ni la de Dios, ni la de los hombres.”

Históricamente, la degeneración del liberalismo revolucionario en anarquía se produjo en España cuando en 1936, lo que constituye una curiosísima paradoja histórica, los anarquistas entraron a formar parte del poder, llegando a ser Ministro de Justicia el camarada Juan García Oliver, de la F. A. I.

En el segundo extremo de la dialéctica a que conduce el pensamiento de Rousseau, se halla el estado totalitario. La enajenación total de la libertad a cada uno de los individuos a favor del ente moral y colectivo engendra la omnipotencia del Estado, la hipertrofia de la autoridad, la subsunción total de la persona humana en un ente de razón en el que se integran todos los individuos que componen el pueblo. Pío XII, en su discurso de 13 de noviembre de 1949, afirmaba: “El siglo XIX es el gran responsable del positivismo jurídico. Si sus consecuencias han tardado en hacerse sentir en toda su gravedad en la legislación

se debe al hecho de que la cultura estaba todavía impregnada del pasado cristiano, ya que los representantes del pensamiento cristiano podían todavía, casi en todas partes, hacer oír su voz en las asambleas legislativas. Debía venir el Estado totalitario de impronta anticristiana, el Estado que por principio rompiera todo freno frente a un supremo derecho divino, para descubrir al mundo el verdadero rostro del positivismo jurídico.”

El totalitarismo sustituye a Dios; dentro de la omnimoda voluntad del Estado ha de resolverse toda la doctrina y la vida del hombre. En un discurso pronunciado en las Cortes Españolas, un Ministro del bienio Azaña, Alvaro de Albornoz, afirmaba que tenía en crisis el concepto de libertades políticas y que para él no existía otro derecho que el que se derivaba del Estado y al Estado tendía. Más tarde, Adolfo Hitler llegó a afirmar: “Todo lo que existe, en cuanto tiene un valor, pertenece al Estado.” Dios es sustituido por el Estado; la teología sustituida por la política; la persona a la que el liberalismo había reducido a la cualidad de individuo, queda en el Estado totalitario con la condición de súbdito. En comparación con los cuatro puntos que antes hemos analizado en el Estado liberal, el Estado totalitario va más lejos. Los derechos de la persona humana no existen como tales derechos; sólo el Estado tiene derechos. El individuo, a lo sumo, puede hallarse ante el Estado totalitario en una determinada situación, más o menos ventajosa. No existe derecho alguno que el Estado deba tutelar, fomentar o proteger. Ni el derecho a la vida, ni el de la conservación, ni el de la seguridad, ni el de propiedad, ni el de residencia, ni el de trabajo, ni el del desarrollo de la personalidad de acuerdo con la vocación de cada individuo, existen para el Estado totalitario que puede impunemente dar la muerte, negar la residencia, incautarse de la propiedad o colectivizarla, suprimir toda seguridad o garantía para el ciudadano y establecer su situación individualizada en el mundo de la producción total. La división de poderes desaparece igualmente y todos ellos, el legislativo, el ejecutivo y el judicial, se concentran en una sola persona, un conductor del pueblo que recibe en los distintos regímenes totalitarios distintas denomina-

ciones. Esta fusión de los tres poderes apareció clara en Alemania en tiempos de Adolfo Hitler cuando el Reichstag le confirió todo el poder legislativo e incluso el judicial, con facultad para decidir sobre la vida y la libertad de todos los ciudadanos del Reich.

Este Estado monstruo que se rige por las decisiones derivadas de una personalidad que lo personifica e integra, prescinde no sólo de los cuerpos intermedios, en el buen sentido de la palabra, sino incluso de los partidos políticos. Sólo queda un solo partido que, por definición, pasa a ser "el partido". Este partido suministra los hombres que al servicio de la despótica voluntad del tirano harán posibles sus despóticas decisiones sobre la vida y la libertad de todos los ciudadanos. Un aparato policial, que no se detiene ante ningún método de brutal represión, acompaña al omnipotente ejecutivo en la realización drástica de sus implacables decisiones. Los campos de concentración, las cámaras de gas, la tortura en todas sus facetas, la segregación racial, la eugenesia, en fin, el envilecimiento total de la persona humana son las manifestaciones históricas de este Estado totalitario.

El cuarto punto que hemos examinado al hacer referencia al régimen liberal, la Constitución, no es preciso que formalmente se derogue en el Estado totalitario. En rigor, Hitler encarnó un régimen genuinamente totalitario sin ni siquiera tomarse la molestia de derogar formalmente la constitución de Weimar; y en los regímenes totalitarios hay documentos formales a los que se les puede llamar constitución, que no son, en rigor, otra cosa que la expresión de la voluntad del tirano o de la oligarquía imperante.

Cabe preguntarse ¿por qué misteriosa razón el hombre admite su degradación hasta el extremo de convertirse en bestia? ¿Por qué motivo el Estado totalitario se mantiene incluso históricamente sin que se produzca una reacción del pueblo sano que impávido asiste a la negación de sus derechos y su dignidad?

La respuesta a estas preguntas se plantea en un doble terreno: en el práctico, como consecuencia del progreso técnico.

El Estado totalitario dispone de unos medios técnicos de tan poderosa eficacia que son perfectamente capaces de anular cualquier intento de oposición o seria resistencia. La opresión del Estado por medio de la técnica fue apreciada por Alberto Sper, hombre de extraordinaria inteligencia, en su declaración final en Nüremberg cuando señaló que a diferencia de lo que podía suceder en las tiranías antiguas, la tiranía moderna se amparaba en el terreno de los hechos con los poderosos medios puestos al alcance del Estado. La técnica permite al Estado totalitario y omnipotente destruir, arrancar y aniquilar, permite torturar a la persona hasta transformarla en un muñeco, hace posible conocer los pensamientos más íntimos y deshacer cualquier conato de resistencia. En una novela famosa (1884) Orwel analiza la destrucción del hombre por el Estado totalitario a través de los medios técnicos de que éste dispone.

En el terreno de las ideas la autoridad totalitaria crea nuevos mitos que puedan convencer y arrastrar al hombre a su degradación. Estos mitos son fundamentalmente tres: el del imperio, el de la raza y el de la felicidad material. El del imperio legitima históricamente los fascismos; el de la raza justificó el nazismo y pretende justificar los de aquellos estados totalitarios amparados en la segregación racial; el de la felicidad material sirve de base al comunismo. Es indudable que esta enumeración de mitos que intentan justificar la autoridad totalitaria no es exhaustiva, y el cerebro humano alejado de Dios puede, en cualquier momento, crear nuevas fantasías que sirvan de soporte a cualquier tipo de totalitarismo. El Papa Pío XI en la Encíclica *Mit Brennender Sorge*, escribió: "Si la raza o el pueblo tienen en el orden natural un puesto digno de respeto, con todo, quien los arranca de la escala de valores terrenales elevándolos a la suprema norma de todo, aun de los valores religiosos, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a ella." Cinco días después de haber publicado la encíclica *Mit Brennender Sorge*, contra el nacional-socialismo (14 de marzo de 1937), el 19 de marzo el propio Pontífice pu-

blicaba la encíclica *Divini Redemptoris* contra el comunismo, en cuya encíclica el Pontífice estima que el liberalismo, con el abandono religioso y moral en que había dejado a las masas obreras, preparó el camino al comunismo, diciendo textualmente: "No hay que maravillarse de que en un mundo hondamente descristianizado le desborde el error comunista." El propio Pío XI lo atribuye a influjo del demonio, que como antiguo tentador nunca ha desistido de engañar a la humanidad con falaces promesas.

En realidad, tanto la libertad revolucionaria como la autoridad totalitaria conducen a la degradación del hombre. Frente a los mitos que las amparan es preciso proclamar la realidad de DIOS.