

La participación del pueblo y la democracia

I

1. Al principio del núm. 24 de su carta *Octogesima adveniens* de 15 mayo 1971, Pablo VI hizo una constatación meramente sociológica, es decir, sin contenido doctrinal en sí, de un hecho actual por él observado:

"La doble aspiración hacia la igualdad y la participación trata de promover un nuevo tipo de sociedad democrática".

Las primeras preguntas que la relectura de esta constatación nos suscita, inmediatamente, son estas:

—*¿Son compatibles la participación y la igualdad?*

—*¿Es factible un nuevo tipo de democracia que las haga compatibles?*

Tal vez, para empezar, nada sea mejor que otear lo que hoy se entiende, vulgarmente, en el uso común por democracia. No importa que el concepto resulte confuso, pues la comprobación de que algo es confuso es un dato previo para posibilitar el intento de deshacer la madeja de la confusión.

En este punto, creemos que la confusión existe y que es debida a una valoración actualmente en vigor, es decir, a un hecho sociológico dependiente en gran parte de otro hecho: la hegemonía mundial. Las potencias vencedoras de la última gran guerra, reclaman para sí el calificativo de democracias, dan lugar, consecuentemente, a que esa palabra, en todos los grandes medios de comunicación social, se emplee como un sustantivo que conlleva una

calificación favorable, negada a todo otro régimen que no quepa en el concepto que ella expresa.

Digámoslo claramente, la palabra “democracia”, después de la última guerra mundial, no sólo está de moda en el mundo de hoy, sino que además lleva implícita una calificación que la impone a las mentes como expresiva del único sistema político aceptable por una civilización moderna y exclusivamente acorde con la declaración universal de los derechos humanos.

Así se ha creado, como ha escrito Louis Salleron¹, una especie de “legitimidad” internacional; y se ha impuesto en la opinión pública mundial la *adhesión* a ella como si se tratara de un verdadero *dogma*, materia de una fe básica, en la que ha sido titulada la *religión democrática*. Esta arranca del postulado de que toda la autoridad viene de *abajo*, no de lo *alto*; y de su corolario de que nace del *hombre elector* y se identifica con la determinación del *número mayoritario*.

Como consecuencia de ese carisma de “legitimidad”, del que esta palabra inviste a quien se le reconoce este nombre o se le aplica su derivado calificativo, resulta que esa palabra democracia se usa como un talismán legitimador. Por eso, no sólo la emplean como distintivo las democracias liberales, que con intención restrictiva son calificadas de *formales*, si no que también reinvidican esa palabra, autodenominándose *democracias materiales*, los regímenes socialistas de los países del otro lado del telón de acero.

También han existido regímenes que se han autocalificado *democracias orgánicas*, aunque esa denominación había sido rechazada por Charles Maurras² y después por Eugenio Vegas Latapie³, estimándola impropia y originadora de confusionismos. Como afirmó aquél y subraya éste: “No se organiza la democracia. No se democratiza la organización. Organizar la democracia es instituir aristocracias; democratizar una organización es introducir en ella la desorganización. Organizar significa diferenciar, es decir, crear desigualdades útiles; democratizar es igualar, o sea, establecer en lugar

1. LOUIS SALLERON, «La religion démocratique», en *Itinéraires* 74, junio 1963, pp. 62 y ss.

2. CHARLES MAURRAS, *La démocratie religieuse*. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1921, p. 113.

3. EUGENIO VEGAS LATAPIE, *Consideraciones sobre la democracia*. Madrid, Afrodisio Aguado, S. A., 1965, pp. 161 y ss.

de las diferencias, de las desigualdades, de las organizaciones, la igualdad que es estéril, incluso mortal”.

Lo cierto es, según ha comentado Salleron⁴, que, como consecuencia de la última guerra, en la que Alemania, Italia y Japón fueron vencidos, “sus regímenes respectivos fueron condenados como antidemocráticos”, mientras que la URSS, bastante más próxima en todos los aspectos a la Alemania nazi que a las naciones occidentales, fue proclamada democrática. Las naciones sometidas por ella a servidumbre también fueron declaradas democráticas. Lo cual hace que *todo el universo se halle regido por el principio de la legitimidad democrática...*”.

2. Es un hecho que las *democracias formales* no solamente no han conducido a la igualdad sino que incluso han acentuado las desigualdades económicas. En ellas el liberalismo ha favorecido el auge del capitalismo y permitido su desarrollo “imperialista” a través de las grandes multinacionales.

Y, también, es una evidencia el monolitismo totalitario de las llamadas *democracias materiales*. Evidencia que coincide con una realidad actual, pues la libertad promueve las desigualdades, por lo cual únicamente una constante presión desde el poder puede conservar la igualdad que sólo por la fuerza se instituye. Pero, este hecho de por sí nos muestra, asimismo, que tampoco en las democracias materiales existe la igualdad, pues no la hay ni puede haberla entre quienes la imponen y quienes son objeto de esa igualación, operada y mantenida desde un Estado convertido, además, en capitalista y patrono único.

Hoy el deseo de alcanzar, a la vez, la igualdad y la participación, con fórmula democrática, ha originado dos puentes que al parecer intentan, ya sea sinceramente o bien con enmascarados fines de dominación política, alcanzar una fórmula aceptada como democrática, tanto formal como materialmente.

Uno ha sido lanzado desde las llamadas democracias materiales, y pasa por la vía del llamado *eurocomunismo*⁵. Pero en su pluralismo sólo caben quienes no sean anticomunistas⁶. Estos son rechazados. Por lo cual, ni su situación política será de igualdad, ni es

4. SALLERON, *loc. cit.*, pp. 66 y s.

5. Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, «El eurocomunismo», en *Nuestro Tiempo*, n. 262, abril 1976, pp. 5 y ss.

6. DEL NOCE, *loc. cit.*, p. 17.

admitida la participación de quien no se someta plenamente a ese orden, y así tampoco el Estado, siempre en pos de la igualdad, no puede dejar de ser totalitario, ni permitir que el pluralismo instaurado pueda extenderse fuera de esa finalidad igualatoria.

El otro puente, lanzado en Europa Occidental, significa una aproximación de las *democracias liberales* o *formales* a las denominadas *democracias materiales*. Para construirlo, se han mantenido el *liberalismo ideológico*, pero se han sacrificado ciertos aspectos del *liberalismo económico*, dando así un amplio paso dentro de la actual fase del *capitalismo*. Aunque el comunismo ortodoxo del P.C. ha calificado el resultado de ese paso, y no sin razón, de *capitalismo monopolista de Estado*⁷. Este segundo sistema híbrido ha sido propuesto al pueblo con las denominaciones de *democracia social* o *socialdemocracia*.

El modelo de ellas, que nos es mostrado como el más acabado, corresponde al de la social-democracia que ha producido el denominado *socialismo sueco*⁸, y que reúne, en un solo sistema, un *supercapitalismo en la producción* y un *socialismo distributivo o de consumo en materia de rentas*. Sus resultados muestran que en ella, con impuestos y otras cargas sociales, quedan asfixiadas las pequeñas y medianas empresas y que se desalienta toda nueva iniciativa privada, con lo que se asegura el monopolio de hecho del gran capitalismo que, como precio de este monopolio, paga elevados impuestos que, a su vez, también redistribuye en los precios de venta.

En cualquier caso, el Estado se hace totalitario y tiende a dominar todas las relaciones sociales, desde la economía hasta la información y la cultura, gracias a los grandes progresos tecnológicos, que le permiten operar la "racionalización" que programan y realizan los tecnócratas, técnicos unos en la manipulación de las cosas y otros en la de los hombres⁹.

No es de extrañar que, conforme leemos en el núm. 24 de la *Octogesima adveniens*: "*Diversos modelos [de sociedad democráti-*

7. Comité Central del P.C.F., *Traité marxiste d'économie politique: Le capitalisme monopoliste d'Etat*. Paris, Ed. Sociales 1971, vol. I, cap. I, pp. 13 y ss.

8. Cfr. JACQUES ARNAULT, *Le «socialisme» souédois*. Paris, Ed. Sociales 1970; JEAN PARENT, *El modelo sueco*, cfr. ed. en castellano, Barcelona, Dopesa 1971; ROLAND HUNTFORD, *Le nouveau totalitarisme. Le paradis souédois*, cfr. ed. francesa, Paris Fayard 1975.

9. Cfr. MARCEL DE CORTE, *L'intelligence en péril de mort*. Paris, Ed. Club de la Culture française, 1969, cap. I, pp. 73 y ss.

ca] han sido propuestos y algunos han sido ya experimentados, ninguno satisface completamente”.

3. Insistimos, una vez más, en que el Estado totalitario bajo el punto de vista sociológico —como explicaba en 1943 el profesor de la Universidad de Zurich, Emil Brunner¹⁰—: “...no es, como la dictadura, una forma de Estado, sino que es la absorción de todas las instituciones y todos los derechos por el Estado”. Es “la plena libertad del Estado para llamar derecho a aquello que le venga en gana”... “es la omniestatabilidad, la estatalización integral de la vida, que es posible sólo cuando se ha arrebatado el poder a las formas de vida preestatales y al individuo. Es verdad que esta omniestatalización tiene una cierta afinidad con la dictadura; pero, propiamente, tiene su raíz histórica en la República de la Revolución francesa, en el *Contrat social* de Rousseau, en su principio de *alienation totale*. Ahora bien, no hay Estado que no haya sido infectado en mayor o menor medida por esta enfermedad”, que “ha hallado su desarrollo más completo y más consecuente con el comunismo bolchevista; pues tan sólo con la supresión de la propiedad privada se hace perfecta la condición de esclavo del Estado”.

Es muy cierto que el *partido único* y la *falta de oposición organizada* facilitan la acción del Estado totalitario. Pero, como vemos, su esencia no radica aquí. Varios partidos o grupos pueden compartir o disputarse las riendas del poder en un Estado totalitario. Lo sustancial consiste en que —como hoy— expresa el Diccionario de Robert, al final de su definición: “*El poder político dirige soberanamente, e incluso tiende, a confiscar, todas las actividades que domina*”.

Generalmente se confunde con la tiranía, que puede no ser totalitaria sino circunscrita a la política, y con la dureza represiva, que muchas veces no se sale fuera de la esfera del orden público. En cambio, el totalitarismo, propiamente dicho, puede ser suave y valerse de medios sin apariencia coercitiva¹¹.

La forma más suave de totalitarismo fue atisbada por Tocque-

10. EMIL BRUNNER, *La justicia*, traducción al castellano de Luis Recasens Siches, México, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México 1961, cap. XVI, pp. 174 y ss.

11. Cfr. nuestra ponencia «El hombre ante el totalitarismo estatal: Líneas de defensa político jurídicas». Leída en el II Congreso Romano de la fundación Gioachino Volpe, Roma, 8, 9 y 10 de abril de 1974; cfr. en *Verbo* 124-145, abril mayo 1974, pp. 385 y ss.

ville¹², al predecir que “la especie de opresión que amenaza a los pueblos democráticos no se parecerá nada a las que han precedido en el mundo”... “las antiguas palabras despotismo y tiranía no me resultan adecuadas en absoluto. La cosa es nueva...”. Seguidamente, en párrafos que impresionan leer por lo clarividentes que han resultado, predijo ese futuro tal como hoy lo contemplamos: “una muchedumbre de hombres parecidos e iguales” y “un poder inmenso y tutelar que se encarga, él solo, de asegurar sus goces y velar por su suerte”, que “extiende sus brazos sobre la sociedad entera, le cubre la superficie con una red de pequeñas reglas, complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los talentos más originales y las almas vigorosas no podrán hallar claridad para sobrepasar la muchedumbre...”.

II

4. Antes de seguir, creemos conveniente detenernos unos instantes en contemplar la doctrina sociopolítica expuesta por el Magisterio Pontificio, y que vino denominándose *derecho público cristiano*, ciñéndonos a la parte referente al tema enfocado, es decir: la democracia; el Estado totalitario y tecnocrático, y la participación.

Dos principios hobbesianos y rousseauianos, fundamentales en la democracia moderna, han sido en definitiva el objeto principal de rechazo por el Magisterio. Son estos:

— El principio que proclamó *la cancelación de la sociedad natural por el pacto social, creativo de la sociedad civil*. En cuanto este principio *rechaza todo orden natural y el revelado y reduce al derecho a ser un producto de la sociedad civil*, es decir, *del Estado*, de cuya voluntad dimana el único verdadero derecho que así queda circunscrito al derecho positivo.

— Y el de la *alienation totale* de cada asociado con todos sus derechos al Estado nacido del pacto, por democrático representante que sea de la *mayoría*, según Rousseau¹³. Alienación constitutiva del fundamento originario del totalitarismo.

12. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*. Ed. dirigida por P. Meyer, Paris 1961, vol. II, IV parte, lib. III, cap. VI, pp. 324 y ss.

13. J. J. ROUSSEAU, *El contrato social*. Lib. I, cap. VI, ed. Barcelona, Sopeña s/f., pp. 17 y ss.

El rechazo del primer principio ha sido pleno y reiterado.

Pío IX en *Quanta cura* denunció, como contrario a la doctrina y a la autoridad de la revelación divina, el que “algunos hombres, negando con un desprecio completo los principios más ciertos de la sana razón, se atreven a proclamar que “la voluntad del pueblo, manifestada por lo que ellos llaman la opinión pública o de otro modo cualquiera, constituye la ley suprema, independiente de todo derecho divino y humano”; y comentó: “¿quién no ve, quién no comprende con meridiana claridad que una sociedad sustraída a las leyes de la religión y de la verdadera justicia, no puede tener otro fin que el de reunir y acumular riquezas, ni otra ley en todos sus actos que el indomable deseo de satisfacer sus pasiones y buscar sus propios intereses?”.

León XIII, en *Immortale Dei*, rechazó la concepción de que “la autoridad no es otra cosa que la voluntad del pueblo, el cual, como único señor de sí mismo, es el único que puede mandarse a sí mismo. Es el pueblo el que elige las personas a las que se ha de someter. Pero lo hace de tal manera que traspasa a éstas no tanto el derecho de mandar cuanto una delegación para mandar, y aun éste sólo para ser ejercitado en su nombre. Queda en silencio el dominio divino...”. Y, así, “como se afirma que el pueblo es en sí mismo fuente de todo derecho y de toda autoridad, se sigue lógicamente que el Estado no se juzgará obligado ante Dios por ningún deber”.

E insiste, el mismo Papa, en *Annum ingressi*: que “una vez afirmado que la autoridad política brota formalmente del consentimiento de las multitudes y no de Dios, principio supremo y eterno de todo poder, pierde aquélla a los ojos de los súbditos su más augusto carácter y degenera en una soberanía artificial, asentada sobre un fundamento lábil y mudable, como es la voluntad de los hombres”. Por ello: “Las leyes, con demasiada frecuencia, en vez de ser la razón escrita, representan sólo la fuerza numérica y la prevalente voluntad del partido político. Por esto mismo se halagan los apetitos licenciosos de las multitudes, se deja freno libre a las presiones populares, aun cuando sean perturbadoras de la tranquilidad ciudadana, salvo el recurso tardío en casos extremos a represiones violentas y sangrientas”.

En cambio, la *licitud de la elección de los gobernantes* no fue rechazada, sino aceptada siempre y cuando no signifique la atribu-

ción de un poder sin freno y de la facultad de legislar en contra de la ley natural.

Lo advirtió el mismo León XIII en *Diturnum illud*, distinguiendo entre la posibilidad de elegir los gobernantes y la inaceptabilidad de que la elección pueda conferirles un poder que sólo puede conferirles Dios y que debe conformarse con la ley natural; y, en la *Libertas*, confirmaba: “Ni está prohibido tampoco en sí mismo preferir para el Estado una forma de gobierno moderada por el elemento democrático, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y ejercicio del poder político”.

Esta distinción la perfiló Pío XII, en su radiomensaje sobre el problema de la democracia de 24 diciembre 1944, *Benignitas et humanitas*, al observar (n. 28): “Una sana democracia fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin freno ni límites y que hace también del régimen democrático, a pesar de las contrarias y vanas apariencias, un puro y simple sistema de absolutismo”; pues, el derecho positivo humano —añade (n. 30)— “es inapelable únicamente cuando ese derecho se conforma —o al menos no se opone— al orden absoluto establecido por el Creador e iluminado con una nueva luz por la Revelación del Evangelio”.

Y Juan XXIII en la *Pacem in terris* mantiene la misma distinción. Así, en párrafos distintos, precisa:

“Del hecho de que la autoridad derive de Dios no se sigue el que los hombres no tengan la libertad de elegir las personas investidas con la misión de ejercitarla, así como de determinar las formas de gobierno y los ámbitos y métodos según los cuales la autoridad se ha de ejercitar...”.

En cambio, “no puede ser aceptada como verdadera la posición doctrinal de aquéllos que erigen la voluntad de cada hombre en particular o de ciertas sociedades como fuente primaria y única de donde brotan derechos y deberes y de donde provenga tanto la obligatoriedad de las constituciones como la autoridad de los poderes públicos”.

5. Notemos, antes de seguir, que la Iglesia no ha condenado formas de gobierno, sino errores de principios que hacen condenable la forma de gobierno que los acoja.

Así León XIII, en la *Immortale Dei*, explicó que “el derecho de

mandar no está necesariamente vinculado a una y otra forma de gobierno. La elección de una u otra forma política es posible y lícita, con tal que esta forma garantice eficazmente el bien común y la utilidad de todos"; y que "no queda condenada por sí misma ninguna de las distintas formas de gobierno, pues nada contienen contrario a la doctrina católica, y todas ellas, realizadas con prudencia y justicia, pueden garantizar al Estado la prosperidad pública". Y, en la *Libertas*, repitió: "La Iglesia no condena forma alguna de gobierno, con tal de que sea apta por sí misma para la utilidad de los ciudadanos. Pero exige, de acuerdo con la naturaleza, que cada una de esas formas quede establecida sin lesionar a nadie, y, sobre todo, respetando íntegramente los derechos de la Iglesia".

San Pío X, en su carta *Notre charge apostolique* que condenó el movimiento de *Le Sillon*, y frente a la pretensión de éste de que la democracia es la única forma legítima de gobierno, advirtió que esta opinión chocaba con la E. *Diuturnum Illud* de León XIII, ya que: "Habría podido leer en la encíclica ya citada sobre el poder político que, 'salvada la justicia, no está prohibida a los pueblos la adopción de aquel sistema que sea más apto y conveniente a su manera de ser o a las instituciones y costumbres de sus mayores', y la encíclica hace alusión a la triple forma de gobierno de todos conocida. Supone, pues, que la justicia es compatible con cada una de ellas".

Pío XII, en su citado radiomensaje *Benignitas et humanitas*, sobre la democracia, recuerda este criterio reiterando las observaciones de León XIII en la E. *Libertas praestantissimum* de que: "No está prohibido en sí mismo preferir para el Estado una forma de gobierno moderada por el carácter popular, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y ejercicio del poder político", y de que "la Iglesia no reprueba forma alguna de gobierno, con tal de que sea apta por sí misma para la utilidad de los ciudadanos".

Y en la más reciente carta que, en nombre de Paulo VI, su Secretario de Estado dirigió el 18 marzo 1967 a la Semana Social de España de dicho año, consideró fundamental "el derecho que los miembros de toda comunidad nacional tienen, cualquiera que sea su régimen: monárquico o republicano, presidencial o asamblea, parlamentario o corporativo, de intervenir en su propia vida política y de poner los medios con que tomar parte activa en ella".

Notemos, pues, que según esa doctrina la licitud de un sistema

de gobierno no depende de su forma monárquica, aristocrática o democrática, sino, en concreto:

- de su respeto al orden natural y revelado; y
- de la participación activa de todos los miembros de la comunidad nacional en su vida política, ya sea en forma parlamentaria o corporativa.

6. Llegamos, con este segundo requisito, a converger con el rechazo, reiterado por la doctrina de la Iglesia, de la *alienation totale* rousseauiana y del *totalitarismo estatal* que tiene en ella su raíz.

El totalitarismo ciertamente fue condenado primeramente por Pío XI con referencia a regímenes no democráticos.

En la *Mit Brennender sorge*, al condenar al nacional-socialismo, advirtió (n. 12): “Si la raza o el pueblo, si el Estado o una forma determinada del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto, con todo, quien los arranca de esta escala de valores terrenales elevándolos a suprema norma de todo, aun de los valores religiosos, y, divinizándolos con culto idólatrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme con ésta...”.

En la *Divini Redemptoris*, al condenar el comunismo bolchevique y el materialismo evolucionista de Marx, advirtió (n. 10) que: “Al ser la persona humana en el comunismo, una simple ruedecilla del engranaje total, [los comunistas] niegan al individuo, para atribuirlos a la colectividad, todos los derechos naturales propios de la personalidad humana. En las relaciones sociales de los hombres afirman el principio de la absoluta igualdad, rechazando toda autoridad jerárquica establecida por Dios, incluso la de los padres; porque, según ellos, todo lo que los hombres llaman autoridad y subordinación deriva exclusivamente de la colectividad como de su primera y única fuente. Los individuos no tienen derecho alguno de propiedad sobre los bienes naturales y sobre los medios de producción, porque siendo éstos fuentes de otros bienes, su posesión conduciría al predominio de un hombre sobre otro”. Así mismo (n. 11): “Al proclamar el principio de la total emancipación de la mujer, la separa de la vida doméstica y del cuidado de los hijos para arrastrarla a la vida pública y la producción colectiva en las

mismas condiciones que los hombres, poniendo en manos de la colectividad el cuidado del hogar y de la prole. Niegan finalmente a los padres el derecho a la educación de los hijos, porque este derecho es considerado como un derecho exclusivo de la comunidad, y sólo en su nombre y por mandato suyo lo pueden ejercer los padres”.

Pero ya Pío XII, en su primera encíclica *Summi pontificatus* acerca de la solidaridad humana y el Estado totalitario, señaló que éste también podía darse aunque el Estado ostentara la soberanía ilimitada como mandatario de la nación o del pueblo. Así señaló (n. 45) que el Estado “tiene esta doble misión: reconocer, regular y promover en la vida nacional las actividades y las iniciativas privadas de los individuos; dirigir estas actividades al bien común, el cual no puede quedar determinado por los caprichos de nadie, ni por la exclusiva prosperidad de la sociedad civil, sino que debe ser definido de acuerdo con la perfección natural del hombre, a la cual está estinado el Estado por el Creador como medio y como garantía”. Por eso, sigue (n. 46): “El que considera el Estado como fin y al que hay que subordinarlo todo, no puede dejar de dañar y de impedir la auténtica y estable prosperidad de las naciones. Esto sucede lo mismo en el supuesto de que esta soberanía ilimitada se atribuya al Estado como mandatario de la nación, del pueblo o de una clase social, que en el supuesto de que el Estado se apropie, por sí mismo esa soberanía, como dueño absoluto y totalmente independiente”.

Y añadía: “Porque, si el Estado se atribuye y apropia las iniciativas privadas, estas iniciativas —que se rigen por múltiples normas peculiares y propias, que garantizan la segura consecución del fin que le es propio— pueden recibir daño, con detrimento del mismo bien público, por quedar arrancadas de su recta ordenación natural, que es la actividad privada responsable”.

Más tarde, en su radiomensaje navideño de 1944, después de advertir (n. 20) de que el “orden absoluto de los seres y los fines”, “abarca también al Estado”, señaló (n. 21) que “sobre esta misma base, la persona, el Estado, el poder público, con sus respectivos derechos, están tan íntimamente unidos y vinculados entre sí, que o se conservan o se arruinan al mismo tiempo”. De modo tal (n. 22): “La dignidad del Estado es la dignidad de la comunidad moral querida por Dios”. Por eso (n. 23): “Ninguna forma política puede

dejar de tener en cuenta esta conexión íntima e insoluble, menos que ninguna otra la democracia”, pues si “no ve en su cargo la misión de realizar el orden querido por Dios, surgirá el peligro de que el egoísmo del poder o de los intereses prevalezca sobre las exigencias esenciales de la moral política y social y que las vanas apariencias de una democracia de pura forma sirvan con frecuencia de disfraz a cuanto en realidad hay en ellas de menos democrático”.

Así, añade (n. 29): “El absolutismo de Estado (que no debe ser confundido en cuanto tal, con la monarquía absoluta de la cual no se trata aquí) consiste de hecho en el erróneo principio de que la autoridad del Estado es ilimitada, y de que frente a ésta —incluso cuando da libre curso a sus intenciones despóticas, sobrepasando los límites del bien y del mal—, no se admite apelación alguna a una ley superior moralmente obligatoria”.

7. Vemos, pues, rechazado, en cualquier régimen, el *absolutismo de Estado*, que lo sitúa por encima de los límites del bien y el mal, pretendiendo definirlos, y el *totalitarismo*, en virtud del cual el Estado penetra en la esfera de las personas, de la familia y demás entidades sociales, absorbiendo los bienes de producción e imponiendo su dominio incluso en el terreno familiar y en la educación de los hijos.

La invasión de esas esferas por el Estado ya venía siendo condenada por la doctrina social católica.

Así León XIII, en la *Rerum novarum*, advertía (n. 10) “que la potestad civil penetre a su arbitrio hasta la intimidad de los hogares es un error grave y pernicioso. Cierto es que si una familia se encuentra eventualmente en una situación de extrema angustia y carente en absoluto de medios para salir de por sí de tal agobio, es justo que los poderes públicos la socorran con medios extraordinarios, pues cada familia es una parte de la sociedad. Cierto también que, si dentro del hogar se produjera una alteración grave de los derechos mutuos, la potestad civil deberá amparar el derecho de cada uno; esto no sería apropiarse de los derechos de los ciudadanos sino protegerlos y afianzarlos con una justa y debida tutela. Pero es necesario de todo punto que los gobernantes se detengan ahí; la naturaleza no tolera que se excedan estos límites”. Y añadía, “porque los hijos son *naturalmente algo del padre... antes de que tengan el uso del libre albedrío, se hallan bajo la protección de los pa-*

dres (Santo Tomás, *S. Th.* II-II, q. 10, a. 12). De ahí que cuando los socialistas, pretiriendo en absoluto la providencia de los padres, hacen intervenir a los poderes públicos, obran contra la justicia natural y destruyen la organización familiar”.

También afirmaba (n. 11), “que debe rechazarse de plano esa fantasía del *socialismo* de reducir a común la propiedad privada, pues que daña a esos mismos a quienes se pretende socorrer, repugna a los derechos naturales de los individuos y perturba las funciones del Estado y la tranquilidad común”.

8. Pío XI, en la *Rerum novarum*, después de señalar la función de la autoridad pública en atención a las necesidades del bien común, advertía (n. 49) que “al Estado no le es lícito desempeñar ese cometido de una manera arbitraria, pues es necesario que el derecho natural de poseer en privado y de transmitir los bienes por herencia permanezca siempre intacto e inviolable, no pudiendo quitarlo no obstante el Estado porque ‘el hombre es anterior al Estado’ [*Rerum novarum*, n. 6], y también ‘la familia es lógica y realmente anterior a la sociedad civil’ (*ibid.*, n. 10). Por ello el sapientísimo Pontífice declaró ilícito que el Estado gravara la propiedad privada con exceso de tributos e impuestos...”.

También advierte (n. 78) que “postrada y destruida casi por completo aquella exuberante y en otros tiempos evolucionada vida social por medio de asociaciones de la más diversa índole, habían quedado casi solos frente a frente los individuos y el Estado, con no pequeño perjuicio del Estado mismo, que, perdida la forma del régimen social y teniendo que soportar todas las cargas sobrellevadas antes por las extinguidas corporaciones, se veía oprimido por un sinnúmero de atenciones diversas”.

Aun admitiendo “*el cambio operado en las condiciones sociales*”, añade (n. 79) que “sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos”; y aconsejaba (n. 80) que “tengan

muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función *subsidiaria*, el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación”.

Juan XXIII en *Mater et Magistra*, refiriéndose a los poderes públicos, dijo (n. 53) que: “Su acción, tiene carácter de orientación, de estímulo, de coordinación, de suplencia y de integración. Debe inspirarse en el principio de *subsidiariedad* formulado por Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno*”, de la que a continuación transcribe su texto; y en *Pacem in terris*, añadió (n. 140) que “así como en cada nación es menester que las relaciones que medien entre la autoridad pública y los ciudadanos, las familias y las asociaciones intermedias, se rijan y moderen con el principio de subsidiariedad, con el mismo principio es razonable que se compongan las relaciones que median entre la autoridad pública mundial y las autoridades públicas de cada nación”.

Y en *Mater et Magistra*, más abajo (n. 66), precisó que: “En el desarrollo de las formas organizativas de la sociedad contemporánea el orden se realiza cada vez más mediante el equilibrio renovado entre una exigencia de colaboración autónoma y activa de todos, individuos y grupos, y una oportuna acción estatal, que coordina y dirige convenientemente la iniciativa privada”. Insistiendo también en *Pacem in terris* (n. 24): “Ya en la encíclica *Mater et Magistra* insistimos en la necesidad insustituible de la creación de una rica gama de asociaciones y entidades intermedias para la consecución de objetivos que los particulares por sí solos no pueden alcanzar. Tales entidades y asociaciones deben considerarse como absolutamente necesarias para salvaguardar la dignidad y libertad de la persona humana asegurando así su responsabilidad”.

Y la carta dirigida en nombre de Pablo VI por el Cardenal Secretario de Estado a la Semana social francesa de Caen, insiste en la existencia de “grupos intermedios sociales o económicos”, “a los que el Estado no ‘comprimirá’... “para imponer una planificación tecnocrática a la economía”. Concluyendo que “la democracia puede reconocerse en todo régimen que no es totalitario” (con lo cual da un nuevo concepto de ésta caracterizado, en primer lugar, en que): “Supone un equilibrio que puede ser vario, entre la representación nacional y la iniciativa de los gobernantes; implica, cuer-

pos intermedios libremente formados, reconocidos y protegidos por la ley, normalmente consultados en las cuestiones de su competencia”.

9. Este escalonamiento social que venimos examinando de persona individual y propiedad privada, familia, organismos intermedios y Estado, ordenados conforme al “orden absoluto de los seres y los fines” (n. 20), “a la luz de la sana razón y más particularmente a la luz de la fe cristiana” (n. 22), han sido especialmente precisados por Pío XII en su repetido radiomensaje navideño de 1944, al explicar:

“...El Estado no abarca dentro de sí mismo y no reúne determinado territorio, un conglomerado amorfo de individuos. El Estado es, y debe ser en realidad, la unidad orgánica y organizadora de un verdadero pueblo” (n. 15).

“Pueblo y multitud amorfa, o, como suele decirse, *masa*, son dos conceptos diferentes. El pueblo vive y se mueve de su vida propia; la masa es de por sí inerte y sólo puede ser movida desde fuera. El pueblo vive de la plenitud de la vida de los hombres que los componen, cada uno de los cuales —en su propio puesto y según su manera propia— es una persona consciente de su propia responsabilidad y sus propias convicciones. La masa, por el contrario, espera el impulso exterior, fácil juguete en manos de cualquiera que explote sus instintos o sus impresiones, presta a seguir hoy esta bandera, mañana otra distinta. De la exuberancia de la vida propia de un verdadero pueblo se difunde la vida, abundante y rica, por el Estado y por todos los organismos de éste, infundiéndoles, con un vigor renovado sin cesar, la conciencia de su propia responsabilidad, el sentido verdadero del bien común. El Estado, por el contrario, puede servirse también de la fuerza elemental de la masa, manejada y aprovechada con habilidad; en las manos ambiciosas de un solo o de muchos reagrupados artificialmente por tendencias egoístas, el Estado mismo puede, con el apoyo de la masa, reducida a simple máquina, imponer su capricho a la parte mejor del verdadero pueblo; el interés común queda así gravemente lesionado por largo tiempo, y la herida es con frecuencia muy difícil de curar” (n. 16).

“...En un pueblo digno de este nombre, todas las desigualdades, derivadas no del capricho, sino de la naturaleza misma de las cosas, desigualdades de cultura, de riquezas, de posición social —sin

perjuicio naturalmente de la justicia y de la verdadera caridad—, no son, en realidad, obstáculo alguno para que exista y predomine un auténtico espíritu de comunidad y de fraternidad. Más aún, esas desigualdades naturales, lejos de menoscabar en modo alguno la igualdad civil, confieren a ésta su legítimo significado, esto es que, frente al Estado, cada ciudadano tiene el derecho a vivir honradamente su propia vida personal en el puesto y en las condiciones en que los designios y las disposiciones de la Providencia le han colocado” (n. 18).

En cambio, en un Estado “abandonado al arbitrio de la masa”: “La libertad, que es un deber moral de la persona, queda transformada en una pretensión tiránica de dar libre curso a los impulsos y a los apetitos humanos, con daño para los demás. La igualdad degenera en una nivelación mecánica, en una uniformidad monocroma; el sentimiento del honor verdadero, la actividad personal, el respeto a la tradición, la dignidad, en una palabra, todo aquello que da a la vida su valor, poco a poco se va hundiendo y desaparece. Sólo sobreviven, de una parte, las víctimas engañadas por el espejismo aparente de una democracia, confundida ingenuamente con el espíritu mismo de la democracia, con la libertad y la igualdad; y de otra parte, los explotadores, más o menos numerosos, que han sabido, mediante la fuerza del dinero o de una organización, asegurarse sobre los demás una posición privilegiada e incluso el mismo poder” (n. 19).

“...Todo cuerpo legislativo —como lo atestiguan indubitables experiencias— tiene que reunir en su seno una selección de hombres, espiritualmente eminentes y de firme carácter, que se consideren como representantes de todo el pueblo y no como mandatarios de una muchedumbre, a cuyos particulares intereses se sacrifican, desgraciadamente con frecuencia, las verdaderas necesidades y las verdaderas exigencias del bien común. Una selección de hombres que no quede limitada a alguna profesión o condición determinadas, sino que sea la imagen de la múltiple vida de todo el pueblo” (n. 26).

10. Completa esa contraposición de pueblo y sociedad de masas, la de la otra cara de ésta, organizativa y administrativa. Es decir, de la organización totalitaria del Estado tecnocrático, que el mismo Pío XII contempló en su radiomensaje de la vigilia de Navidad de 24 diciembre 1952, *Levate capita*, que rechaza el “carácter

impersonal” que se trata de imponer a la sociedad humana en la que no se quiere reconocer “sino la forma económica de un enorme organismo productivo”, pues: “el carácter impersonal de un mundo así contrasta con la tendencia del todo personal de las instituciones que el Creador ha dado a la humana sociedad. En efecto, el matrimonio y la familia, el Estado, la propiedad privada, tienden por su naturaleza a formar y a desarrollar al hombre como persona, a protegerlo y a capacitarlo para contribuir, con su voluntaria colaboración y personal responsabilidad, al sostenimiento y desarrollo, igualmente personal de la vida social. La sabiduría creadora de Dios queda, pues, fuera de este sistema de unidad impersonal, que atenta contra la persona humana, origen y fin de la vida social, imagen de Dios en lo más íntimo de su ser” (n. 17).

Pero, prosigue (n. 18): “Desdichadamente no se trata en la actualidad de hipótesis y previsiones, sino que ya existe esta triste realidad: allí donde el demonio de la organización invade y tiraniza al espíritu humano se manifiestan rápidamente los síntomas de la falsa y anormal orientación del desarrollo social. En no pocos países, el Estado moderno va convirtiéndose en una gigantesca máquina administrativa: toda la escala de los sectores político, económico, social, intelectual, hasta el nacimiento y la muerte, quiere convertirlos en materia de su administración. Nada de maravillar, por tanto, si en este ambiente de impersonalidad que tiende a penetrar y envolver toda la vida, el sentido del bien común se entumece en las conciencias de los individuos y el Estado pierde, cada vez más, el primordial carácter de una comunidad moral de los ciudadanos”.

“De ese modo —prosigue (n. 19)— se revela el origen y el punto de partida de la corriente que arrastra a un estado de angustia al mundo moderno: su *despersonalización*. Se le ha quitado en gran parte su fisonomía y su nombre; en muchas de las más importantes actividades de la vida ha sido reducido a puro objeto de la sociedad puesto que ésta, a su vez, es transformada en un sistema impersonal, en una fría organización de fuerzas”.

Y, en su mensaje radiofónico de 14 septiembre 1952 a los católicos austriacos, el *Katholikentag*, declaró rotundamente: “Es preciso impedir que la persona y la familia se dejen arrastrar al abismo al que tiende a arrojarles la socialización de todas las cosas; socialización al término de la cual la terrible imagen de Leviatán llegará a ser una horrible realidad. Con todas sus energías libraré la Igle-

sia esta batalla, en la que están en juego valores supremos: dignidad del hombre y la salvación eterna de las almas”.

11. Digamos, sin embargo, que Juan XXIII en *Mater et Magistra* admitía (n. 54): “Es verdad que los actuales avances científicos y de las técnicas de producción ofrecen a los poderes públicos mayores posibilidades concretas de reducir los desniveles entre los diversos factores de la producción, entre las diversas zonas dentro de las comunidades políticas y entre las diversas naciones en el plano mundial; como también de contener las oscilaciones en el sucederse de las situaciones económicas, y de afrontar con esperanza de resultados positivos los fenómenos de desocupación de las masas. Por consiguiente, los poderes públicos, responsables del bien común, no pueden menos de sentirse obligados a desenvolver en el campo económico una acción multiforme, más vasta, más profunda y más orgánica, como también a acomodar a esta finalidad las instituciones, los empleos, los instrumentos y los métodos de acción”.

Era el momento del optimista máximo, de la fe en el progreso de las técnicas y de los hombres, era cuando, en economía, Keynes veía su sistema aplicado con éxito inmediato por doquier. Luego han llegado los desengaños y la crisis...

También es cierto que Paulo VI en su carta *Octogesima adveniens*, después de constatar que hoy “se nota mejor la debilidad de las ideologías a través de los sistemas concretos en que ellas tratan de realizarse”, a la par que “el renacimiento de lo que se ha convenido en llamar *utopías* que pretenden resolver el problema político mejor que las ideologías” y de denunciar que: “Vivir en un futuro hipotético es una coartada fácil”, añadía (n. 36): “Pero, hay que reconocerlo, esta forma de crítica de la sociedad existente provoca con frecuencia la imaginación, prospectiva a la vez, para percibir en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él y para orientar hacia un futuro nuevo; ella sostiene así la dinámica social por la confianza que da a las fuerzas inventivas del espíritu y del corazón humano; y, si no rehúsa ninguna apertura, puede también encontrar nuevamente el llamamiento cristiano”.

Roger Garaudy¹⁴ comentó que la carta del Papa “hace una llamada para construir un mundo diferente. E invita a los cristianos

14. ROGER GARAUDY, en *La Croix* de 4 junio 1971.

no a actuar sólo al nivel de las conciencias, sino al nivel de las *estructuras*".

Claro que las referencias a las enseñanzas sociales de la Iglesia (nn. 4 y 36) y otros textos de la carta, desmienten esta afirmación (en especial el n. 45)¹⁵. Pero, tuvo cierta razón Louis Salleron¹⁶ al mostrar su preocupación "de que la táctica se sobreponga e imponga a la doctrina" y "de que ésta tienda a reabsorberse en la acción, viniendo así a ser doctrina de la acción, es decir, *praxis*, según el vocabulario marxista", y de que, tal vez, "la condena de las ideologías tenga todas las probabilidades de pesar bastante menos que la necesidad lógica que impulsará a los católicos a unificar su vida alrededor de la acción".

No olvidemos que hoy se ha llegado a proclamar, en ámbitos universitarios franceses, que la verdad no es *adaequatio rei et intellectus*, sino "la conformidad de nuestra inteligencia a los sueños"¹⁷.

Lo cierto es que los "esfuerzos de imaginación", que vienen haciéndose para alumbrar un mundo nuevo, desembocan en el análisis histórico marxista y en la dialéctica de la denuncia y la "contestación", en los llamados "cristianos para el socialismo", y en la producción de múltiples, pero iguales en esencia, modelos de socialdemocracia o democracia social, en aras de una ilusoria igualdad, que van asfixiando la verdadera participación popular con la ortopedia a que la somete una dominación tecnocrática que trata de homogeneizar y romper las viejas ataduras y que, efectivamente, masifica y crea nuevos condicionamientos.

12. El modelo que suele presentarse como más acabado de socialdemocracia es el sueco, que aúna un pluralismo político, un liberalismo moral absoluto en las costumbres y un capitalismo en la producción, con un socialismo en la distribución de las rentas, que según nos refiere Roland Huntford, han dado lugar:

— A que "cuatro o cinco familias dominan la vida económica del país", *supercapitalistas* que a su vez se entienden con los dirigentes de un *supersindicalismo*, resultando un acuerdo de poder que, por medio de una burocracia extendida por doquier, asegura

15. Cfr. nuestro estudio «*La Octogesima adveniens, ¿ha derogado la doctrina social católica?*», en *Verbo* 97-98, agosto-octubre 1971, pp. 657 y ss.

16. LOUIS SALLERON, en *Carrefour* de 7 julio 1971.

17. Cfr. HUGUES KÉRALY, *Lettre ouverte au ministre de l'Education sur ma classe de Philosophie*. Paris, Nouvelles Ed. Latines 1976, cap. II, p. 70.

una dirección tecnocrática de gran eficacia a la producción, que el partido socialista en el poder gobierna regulando por el crédito y los impuestos el uso de los capitales¹⁸.

— A que ha surgido “un nuevo totalitarismo”, pues los suecos “han aceptado un grado de control estatal aún desconocido en la mayor parte de los países occidentales; a cambio de la sexualidad se han dejado someter por sus dirigentes; han convertido en una virtud el conformismo necesario para el buen funcionamiento de la sociedad”; en la cual cada sueco es, “ante todo, un consumidor y como se deja influir fácilmente en sus gustos, constituye una preciosa materia prima para la economía”¹⁹.

— A que en “el paraíso sueco”, según las encuestas, los suecos “no son totalmente felices”; éstas han mostrado “que numerosos suecos no estaban de acuerdo con su entorno y que el 25 % de la población había recibido tratamiento psiquiátrico”. Entre ellos “la fraternidad humana puede decirse que es desconocida”²⁰.

A su vez, en Francia, como explica Louis Salleron²¹, también el presidente Giscard d'Estaing continúa tenazmente, una triple política de:

- *socialización en la distribución,*
- *dirigismo en la producción,*
- *y liberalismo integral en las costumbres* (que han sido “legalizadas” con las nuevas regulaciones de la contracepción, del aborto y del divorcio).

He ahí definidas, en un régimen político de sufragio universal y pluralismo de partidos políticos, las tres características de la política social que caracterizan a las democracias sociales. El mismo Salleron²² las contempla con pesimismo: “La licencia ilimitada en el ámbito de las costumbres y de las opiniones no es más que una caricatura de la libertad. Combatida con un dirigismo socializante en el ámbito de la economía, no puede sino desembocar en un régimen autoritario de tipo expresamente socialista que será, tras el comunismo soviético y el de las democracias populares, una forma nueva de totalitarismo”.

18. R. HUNTFORD, *op. cit.*, cap. III, pp. 35 y ss.

19. *Ibid.*, cap. XV, pp. 241 y ss.

20. *Ibid.*, cap. y pp. últ. cites.

21. LOUIS SALLERON, «La crisis está más allá», en *Verbo* 135-136, mayo-junio-julio 1975, pp. 775 y ss.

22. *Ibid.*, p. 776.

Por otra parte, ya con anterioridad había observado el Partido Comunista de Francia, en su citado tratado²³, *la política fiscal, crediticia y social francesa, está conduciendo a:*

— *que se acrecienta el peso efectivo de los grupos monopolistas en la sociedad;*

— *que el capitalismo monopolista de Estado [fase actual del capitalista aliado al Estado tecnocrático] “extienda al mismo tiempo y necesariamente el asalariado”;*

— *que se reduzcan las bases sociales de la burguesía monopolista.*

Con lo cual estima que prepara las bases sociológicas de la infraestructura que pueden facilitar la implantación del comunismo.

13. A la hora de las confesiones, el finado presidente Georges Pompidou nos ha legado sus memorias, publicadas con el título “*El nudo gordiano*”, pequeño pero sugestivo libro del que conviene repasar tanto el diagnóstico como la posible terapéutica que de la actual situación nos ofrece:

“Si repaso, siquiera sea someramente, el análisis que hacen de la situación actual los turiferarios de la Revolución, resulta que estamos al final de un período de ‘represión’, o de ‘sobre-presión’ (los pensadores invadidos por el germanismo buscan frecuentemente la originalidad en la acumulación de prefijos), durante la cual un poder político autoritario, expresión de la dominación, y de la dominación burguesa en particular, ha refrenado las tendencias instintivas (sic) del hombre y especialmente del trabajador, hacia la liberación, la satisfacción de las necesidades y de los deseos, la extensión del ocio, la desaparición del trabajo alienado”²⁴.

Pero observa, “estoy profundamente convencido de que, para un país como Francia, por el contrario, estamos en el final de un período de ‘liberación’. Desde hace veinte años, todas las obligaciones tradicionales —religiosa, familiar, social, sexual— no sólo se han atenuado, sino que se han hundido. Muchos hombres de Iglesia ya no creen, o apenas dan la impresión de creer, en la Gracia, en los Misterios, en la Vida Eterna incluso, y ya no predicán más que la felicidad en la tierra, no quieren encontrar la fe más que en el conocimiento claro y a través de la reflexión individual, sustitui-

23. Comité Central de P.C.F., *op. cit.*, vol. II, cap. X, IV, pp. 224 y ss.

24. GEORGES POMPIDOU, *El nudo gordiano*, vers. en castellano. Hispanoamericana de Ed. y Distrib., Madrid 1975, pp. 155 y s.

yendo de hecho a la religión por una especie de moral social evangélica, muy respetable en sí misma, pero que es todo menos una fe, y donde la reivindicación sustituye a la esperanza. La familia, se relaja, por el divorcio, por la libertad de los hijos, convertidos en los amos de la casa, haciendo prevalecer sus gustos y sus necesidades, o mejor, haciéndolos compartir por los padres. En cuanto a la libertad de las relaciones sexuales, a la transformación en la vida de la mujer y de la muchacha, que han traído consigo los medios de contracepción, basta con evocar el tema para que cualquiera perciba su evidencia. ¿Es necesario repetir cómo la noción de patria ha perdido todo valor para muchos jóvenes, y subrayar la ilusión de los que quisieran que la sustituya pura y simplemente la noción de Europa, noción que no tiene atractivo para esa juventud más que en la medida en que sigue siendo una noción abstracta y que no implica ninguna obligación?

”Sin embargo, al mismo tiempo que se instaura así, en las costumbres y en los espíritus, una especie de anarquía, el hombre se encuentra dotado, a causa de los descubrimientos científicos, de un poder de acción, sobre los elementos, ciertamente, pero también sobre el hombre; poder absolutamente nuevo y desmesurado. El sabio, el ingeniero, el tecnócrata, disponen de medios colosales. Esos medios, en lo esencial, se concentran en las manos de un Estado y de una administración que encuadran a los individuos, los colocan en fichas perforadas, los designarán mañana por un número, determinando la progresión del nivel de vida, las actividades deseables y su reparto geográfico, tomando a su cargo la educación, la instrucción, la formación profesional, muy pronto el deber y el derecho a la procreación, y la duración del trabajo y del ocio, la edad del retiro, las condiciones de la vejez, el tratamiento de las enfermedades. Aún hay que añadir que los responsables de los grandes Estados están en condiciones para precipitar a la humanidad en la nada, por medio de la guerra atómica. Así pues, en el mismo momento en que el individuo se siente libre y se libera de las obligaciones y represiones tradicionales, se construye una máquina técnico-científica monstruosa, que puede reducir a la esclavitud a ese mismo individuo, o destruirlo de la noche a la mañana. Todo depende de los que tengan las palancas del mando.

”Que nadie acaricie la ilusión del control. Una vez al volante del

coche, nadie puede impedir al conductor que apriete el acelerador y que dirija el vehículo hacia donde quiera”²⁵.

14. ¿Dónde están los remedios? Pompidou también los insinúa:

— “Dios ha muerto”. Con frecuencia, ya, a lo largo de la Historia, se ha lanzado ese grito y, en cada ocasión, la humanidad ha recuperado el camino de la fe, casi siempre a través de sufrimientos y carnicerías. Desde el punto de vista estrictamente social y humano, que es lo que me preocupa aquí, la fe posee un inmenso valor: no para adormecer al pueblo, como se decía antes, ni para facilitar su sumisión, sino para evitar a la humanidad las tentaciones extremas del orgullo. La convicción de que existe un poder que se impone a los hombres constituye para éstos, y consecuentemente para quienes los dirigen, una especie de cortafuegos, tanto más útil cuanto que los medios de que hoy disponemos son más terroríficos. Corresponde a las Iglesias devolver a los hombres la fe en lo Eterno: no lo conseguirán, en mi opinión, secularizándose en lo temporal. Pero éste no es mi tema ni es de mi competencia”²⁶.

— “La felicidad que nuestros ingenieros preparan al hombre de mañana, se parece demasiado, de verdad, a las condiciones de vida ideales para animales domésticos. En verdad, para el porvenir sería más deseable un San Luis, tal y como se le representa, bajo un roble y en medio de su pueblo, es decir, a jefes que posean una fe, una moral, y que repudien el ‘absentismo del corazón’.

”A falta de que se pueda llegar ahí, y estamos muy lejos de ello, se necesitan instituciones, instituciones que aseguren, en todas las etapas de la vida, en todos los escalones de la sociedad, en todos los marcos en que se inserta la vida individual —familia, profesión, provincia, patria—, el máximo de agilidad y de libertad. Y ello con el fin de limitar los poderes del Estado, de no dejarle más de lo que es de su propia responsabilidad, que en nuestros días ya es inmensa; de dejar a los ciudadanos la gestión de sus propios asuntos, de su vida personal, la organización de su felicidad tal y como ellos la conciben, con el fin de escapar a esa funesta inclinación que, bajo pretexto de solidaridad, conduce derechamente al rebaño. Y ello con el fin de permitir al pueblo elegir sus dirigentes con conocimiento de causa, de captar por medio de la experiencia y antes de que sea

25. *Ibid.*, pp. 157 y ss.

26. *Ibid.*, p. 149.

demasiado tarde, a aquellos que podrían ser tentados por el poder ilimitado que proporcionan los medios técnicos.

”Porque esta evolución paralela a la que hemos asistido, de la anarquía en las costumbres y del crecimiento ilimitado del poder estatal, va mucho más allá de las recriminaciones contra la dictadura burocrática o hay que entenderla en el sentido del universo de Kafka. Lleva en sí misma un peligro inmenso en el que podemos caer de dos formas opuestas. Bien haciendo prevalecer la anarquía, que destruiría rápidamente las bases mismas de cualquier progreso y desembocaría fatalmente en un totalitarismo de izquierda o de derecha; bien yendo directamente hacia la solución totalitaria. El peligro no es ilusorio. Los teóricos pueden, en la abstracción, acumular los razonamientos sutiles y complicar a su gusto los nudos del problema humano. Hemos llegado a un punto extremo en que hará falta, no lo dudamos, poner fin a las especulaciones y volver a crear un orden social. Alguien cortará el nudo gordiano. La cuestión está en saber si lo hará imponiendo una disciplina democrática que garantice las libertades, o si algún hombre fuerte y con casco sacará la espada, como Alejandro.

”El fascismo no es tan improbable, incluso creo que está más cerca de nosotros que el totalitarismo comunista. A nosotros nos corresponde saber si estamos dispuestos, para evitarlo, a resistir a las utopías y a los demonios de la destrucción. ‘Y no era bueno ni para tirano ni para esclavo’, decía Chateaubriand. Deseo que mañana los dirigentes y los ciudadanos de mi país estén penetrados de esa máxima”²⁷.

15. Paulo VI en su carta *Octogesima adveniens*, constata y propone:

“La doble aspiración hacia la igualdad y la participación trata de promover un tipo de sociedad democrática: Diversos modelos han sido propuestos, algunos han sido ya experimentados; ninguno satisface completamente, y la búsqueda queda abierta entre las tendencias ideológicas y pragmáticas. El cristiano tiene la obligación de participar en esta búsqueda, tanto para la organización como para la vida de la sociedad. El hombre, ser social, construye su destino a través de una serie de agrupaciones particulares que requieren, para su perfeccionamiento y como condición necesaria para su

27. *Ibid.*, pp. 160 y s.

desarrollo, una sociedad más vasta, de carácter universal, la sociedad política. Toda actividad particular debe integrarse en esta sociedad ampliada, y adquiere así la dimensión del bien común” (n. 24, § 1).

“Para hacer frente a una tecnocracia creciente hay que inventar formas de democracia moderna, no solamente dando a cada hombre la posibilidad de informarse y de expresar su opinión sino de comprometerse en una responsabilidad común. Así, los grupos humanos se transforman poco a poco en comunidades de participación y vida...” (n. 47, § 2).

Esas “formas de democracia moderna”, ¿tienen algo que ver con la llamada “democracia moderna”? ¿Han tenido precedentes históricos?

León XIII en la encíclica *Immortale Dei*, había afirmado (n. 9):

“Hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. En aquella época la eficacia propia de la sabiduría cristiana y su virtud divina habían penetrado en las leyes, en las instituciones, en la moral de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad. La religión fundada por Jesucristo se veía colocada firmemente en el grado de honor que le corresponde y florecía en todas partes gracias a la adhesión benévola de los gobernantes y a la tutela legítima de los magistrados...”.

San Pío X en su carta sobre *le Sillon, Notre charge apostolique*, escribió (I, 11): “...no se edificará la ciudad de un modo distinto a como Dios la ha edificado”; “...no, la civilización no está por inventar, ni la ciudad por construir en las nubes. Ha existido, existe: es la civilización cristiana, ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla sin cesar, sobre sus fundamentos naturales y divinos, contra los ataques siempre nuevos de la utopía malsana, de la revolución y de la impiedad *omnia instaurare in Christo*”.

Y Pío XI en la *Quadragesimo anno*, explicaba (n. 97): “Cuanto hemos enseñado sobre la restauración y perfeccionamiento del orden social no puede llevarse a cabo, sin embargo, sin la reforma de las costumbres, como con toda claridad muestra la historia. Existió efectivamente, en otros tiempos un orden social que, aun no siendo perfecto ni completo en todos sus puntos, no obstante, dadas las circunstancias y las necesidades de la época, estaba de algún modo conforme con la recta razón. Y si aquel orden cayó, es indudable que no se debió a que no pudiera, evolucionando y en cierto modo

ampliándose, adaptarse a las nuevas circunstancias y necesidades, sino más bien ya sea a que los hombres, endurecidos por el exceso de egoísmo, rehusaron ampliar los límites de ese orden en la medida que hubiera convenido al número creciente de la muchedumbre, o bien a que seducidos por una falsa apariencia de libertad y por otros errores, rebeldes a cualquier potestad, trataron de quitarse de encima todo yugo”.

16. Verificado este repaso vamos a dedicar la tercera parte de este trabajo simplemente a buscar algunas estampas que nos ilustren acerca de cómo se organizaron las libertades del pueblo en la denominada, según hemos visto, “civilización cristiana”, y a examinar en cuanto resulta inconciliable con ella lo que ha sido calificado de *progreso político* puramente humano, fruto del *liberalismo* y de *civilización moderna*, con los cuales la proposición 80 y última del *Syllabus* rechazó que el Romano Pontífice *pueda ni deba conciliarse ni transigir*. Negación con la que vienen a coincidir, en el terreno de los saberes humanos, prestigiosos maestros de hoy.

Así el Profesor Federico de Castro²⁸ ha señalado que las cuatro crisis causantes de la desorientación de la doctrina jurídica moderna, son: la fisura entre la ley natural y la eterna, producida por la crisis nominalista de Ockam; la independización de la política respecto de la ética y el derecho natural, exigida por Maquiavelo; la total independización del derecho humano respecto del divino y el natural, implicada por Lutero; y la desconexión de la razón humana respecto de la ley eterna, operada por Grocio.

Y como ha afirmado el Profesor de la Sorbona de París, Michel Villey: “Cuando se ha equivocado de camino, y se ha llegado a un atolladero (...) mejor que perderse inútilmente en las fragosidades de la derecha o de la izquierda, es preferible volver atrás hasta la encrucijada. Es decir, en nuestra actual situación, lo más corto puede ser que nos remontemos al gran debate filosófico de la escolástica medieval en el momento decisivo de la elección entre Santo Tomás y Ockam, al momento en que el nominalismo y el realismo cruzaron sus espadas”²⁹; añadiendo que la mayor parte de nuestros filósofos “prefieren avanzar en la línea trazada por la filosofía

28. FEDERICO DE CASTRO Y BRAVO, *Derecho Civil de España. Parte General*, vol. I, 3.ª ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1955, cap. I, I, 3, p. 15.

29. MICHEL VILLEY, «La formation de la pensée juridique moderne», en *Les Editions Montchrestien*. Paris 1968, lib. II, conclusión, pp. 269 y s.

moderna” y así “practican la huida hacia adelante, esclavos del prejuicio moderno y que el pensamiento jurídico moderno no ha podido resistir los encantos de las filosofías extrínsecas (...) elaboradas con desconocimiento del derecho, a partir de las cuales nada puede hacerse, pues sería un trabajo de Sisifo querer reconstruir así el derecho; se ha dejado subyugar por representaciones simplistas y muy artificiales del mundo, incompatibles con el derecho. Debemos, pues, mantener que para nosotros los juristas lo mejor es remontar la historia hasta el siglo en que se operó esa revolución; a esa encrucijada en que los modernos, en opinión nuestra, se han descañado y volver al camino que equivocadamente ellos abandonaron, la vía del realismo clásico”³⁰.

III

A) Santo Tomás y la denominada “conciencia universal”

17. ¿Tuvo Santo Tomás de Aquino³¹ una concepción de la *conciencia universal* o de la *volonté générale* semejante a las que han servido de fundamento a la democracia moderna?

Es cierto que la hoy denominada *conciencia universal*, fue expresada por Santo Tomás como aquel juicio *común a todos los hombres* (I^a, II^{ae}, q. 94, a. 4) que, a través de la *sindéresis*, aprecia lo bueno y lo malo en orden a sus inclinaciones naturales primarias, expresando así los primeros principios de la ley natural; y que, asimismo, por vía de conclusión general no lejana de los primeros principios universales, también aprecia lo bueno y lo malo con la razón natural más común (I^a, II^{ae}, q. 95, a. 4 y q. 100, a. 1).

Pero, en seguida, hemos de advertir importantes diferencias, de esas *sindéresis* y razón natural más común, con respecto al actual concepto de la conciencia universal. Así:

— Para el Aquinatense no se trata sino de un conocimiento de la realidad objetiva, que debe captarse mediante ese conocimiento

30. *Ibid.*, lib. V, conclusión, p. 707.

31. Cfr. nuestros estudios «Perfiles jurídicos del derecho natural en Santo Tomás de Aquino», en *Estudios Jurídicos en homenaje al profesor Federico de Castro*. Ed. Tecnos, Madrid 1976, vol. II, pp. 703 y ss. y «Las fuentes del derecho según Santo Tomás de Aquino», en *Anuario de Derecho Foral*, I, 1975, pp. 31 y ss.

y de cuya correcta captación depende su validez; mientras que, en cambio, la democracia moderna hace de la conciencia universal norma y medida de todas las cosas.

— Según Santo Tomás son inmutables los primeros principios y las conclusiones universales más próximas a ellos, expresados por aquel conocimiento, mientras que hoy se estima sometidos a evolución la conciencia universal, según modernamente es concebida, es decir, desligada de toda verdad y de cualquier criterio de bondad objetivos.

En efecto, según el Doctor común:

— La ley natural, en cuanto a los primeros principios “es absolutamente inmutable”; y, en lo referente a los segundos principios universales, tampoco se muda en general, aunque puede mudarse en algún caso particular “y esto en los menos, por algunas causas especiales...” (I^o, II^o, q. 94, a. 5).

— En aquellos primeros principios “la ley natural no puede ser borrada de los corazones de los hombres en general”, pero “se borra en las obras particulares por la concupiscencia o por otra mala pasión” (q. 94, a. 6), pudiendo ocurrir que “la ley natural estuviera algo pervertida en los corazones de algunos, hasta el punto de juzgar buenas las cosas que naturalmente son malas” (q. 94, a. 5, ad. 1); y, en cuanto a los principios secundarios de la ley natural, ésta “puede borrarse del corazón humano, sea por malas persuasiones (...) sea por las costumbres perversas y los hábitos corrompidos, como en algunos pueblos que no reputaban pecados los robos y aún los vicios contra la naturaleza” (I^o, II^o, q. 94, a. 6).

18. Además, el Aquinatense estimó necesario el *juicio de los expertos y de los prudentes* y la *diligente investigación de los sabios* para alcanzar la precisión de las conclusiones que constituyen los preceptos de la ley natural considerados de tercer grado, pues requieren *multa, diligens, subtilior consideratio*. Por lo tanto, a sabios, expertos y prudentes les corresponde, también, dictaminar acerca de concordancia de las conclusiones de la ley humana con los pertinentes preceptos terciarios, adecuados a las circunstancias de tiempo y lugar, a las tradiciones y conveniencias del bien común (I^o, II^o, q. 95, a. 2, ad. 4 y q. 100 a. 3, resp.). Especialmente, a esos “pocos sabios” les compete “el instituir leyes justas”, requeridas para la realización de la justicia, siendo la de “aconsejar bien” acerca del bien común de una ciudad o nación, la función

que esos prudentes han de cumplir (II^o, II^o, q. 47, a. 8, ad. 2), aun cuando la sanción, promulgación y ejecución corresponda al príncipe que “tiene el cuidado de la comunidad” (I^o, II^o, q. 90, a. 4 y q. 91, a. 1, resp. y II^o, II^o, q. 50, a. 1, ad. 3).

Ello es consecuencia del carácter de *dictamen practicae rationis* que corresponde a la ley (I^o, II^o, q. 91, a. 1, resp.), y que según Santo Tomás tiene carácter decisivo, como hemos visto, por encima de toda consideración voluntarista. Así lo corrobora al afirmar (II^o, II^o, q. 59, a. 1, ad. 3) que “la rectitud de la razón que se llama verdad”, es “impresa en la voluntad por la proximidad de esta razón” que “retiene el nombre de verdad y de ahí que alguna vez la justicia sea llamada verdad”.

Pero, no confundamos sabios y prudentes con los ideólogos. Sólo a aquéllos se refiere Santo Tomás, y no puede ser de otro modo dado que las puras ideologías resultan incompatibles con el método jurídico que él propugna y utiliza para determinar lo justo.

Esta remisión a sabios, prudentes y expertos, acota específicamente el ámbito de competencia de la conciencia más común, puesto que entiende que esta última, tan sólo es competente para captar los primeros y universales principios, según antes hemos visto, no alcanzando más. En cambio, a esos puntos particulares de la ley natural: “los considera el juicio de los expertos y de los prudentes como principios comunes, porque ven inmediatamente lo que es más conveniente determinar en cada caso” (I^o, II^o, q. 94, a. 2, resp.).

19. La *volonté générale* ni la *voluntas principis* no tienen papel para la determinación de lo que es natural y racionalmente justo, y la *conciencia universal* tiene muy poco que decir cuando se trata de captar conclusiones remotas que el derecho humano debe recoger.

Cierto es que también vemos cómo en las respuestas y soluciones del Doctor común, el *príncipe y el pueblo* aparecen como órganos de las fuentes formales del *derecho positivo*. Así en II^o, II^o, q. 57, a. 2 responde que lo justo positivo puede ser determinado “por convención pública, v. gr., cuando todo el pueblo consiente en que algo se considere como adecuado y ajustado a otro, o cuando lo ordena así el príncipe que tiene a su cargo el cuidado del pueblo y representa su persona”. Y el Aquinatense advierte (en I^o, II^o, q. 97, a. 3, ad. 3) que “el consentimiento de todo el pueblo

[libre y capaz], expresado por una costumbre, vale más en lo que toca a la práctica de una cosa que la autoridad del soberano, que tiene facultad de dictar leyes sólo en cuanto representante de la multitud”.

¿Significa lo expuesto que Santo Tomás tuvo una mentalidad democrática en el sentido moderno de la palabra?

Nada más lejos del pensamiento del Aquinatense. En efecto:

— Ante todo, para él, la costumbre debe ser racional, es decir, no puede ser contraria a la ley divina ni a la ley natural (*ad. 1*).

— Además, a su juicio, el pueblo si no es conceptuado libre y capaz no puede darse leyes, ni en ese caso pueden valer sus costumbres sin la tolerancia de aquéllos a quienes compete instituir las leyes en el pueblo del que se trate (*ad. 3*).

— Y, finalmente, para el Aquinatense, si la convicción y la voluntad de todo el pueblo —no de la mayoría numérica— pueden establecer normas con fuerza de ley, es precisamente en forma de costumbre, “pues también mediante las acciones, sobre todo si son tan repetidas que llegan a crear costumbres, puede modificarse y proponerse una ley; y hasta pueden establecerse normas que obtengan fuerza de ley, ya que por medio de actos exteriores muy repetidos se muestra claramente el movimiento interior de la voluntad y los conceptos de la mente, porque es manifiesto que, cuando se repite algo con mucha frecuencia, procede de un deliberado juicio de la razón” (*resp.*).

Para el Aquinatense, se ha de tratar siempre de “actos exteriores muy repetidos”, demostrativos de que lo repetido “procede de un deliberado juicio de la razón” (II^o, II^o, q. 97, a. 3, *resp.*); y, además, la ley natural y la divina “no pueden modificarse con la costumbre, que proviene de la voluntad del hombre, mientras que aquéllos proceden de la voluntad de Dios” (*ad. 1*).

La “convención pública” de Santo Tomás tampoco es, por consiguiente, un “contrato social”, como los contemplados por Hobbes, Locke o Rousseau. No es una convención mítica, ni el fundamento de todo derecho —ya que para Santo Tomás el derecho tiene un fundamento ontológico—, ni puede reducirse a una suma numérica de voluntades expresadas en un momento dado.

B) *El "pacto político" de F. Eiximenis y el "contrato social" moderno*

20. Para precisar la falsa vía a que nos ha llevado la moderna doctrina del contrato social, nada mejor que detenernos a fines del siglo XIV para comparar el *contrato social moderno*, de Hobbes, Locke y Rousseau, con el *pacto político* expuesto en el siglo XIV por el *menoret* gerundense Francesc Eiximenis, siendo obispo de Valencia³².

Las diferencias entre este pacto político y los ideados por los modernos, son en síntesis:

1.º *En cuanto al contenido del pacto*: para los autores modernos el pacto es inmanente, sustituye y precuye al estado de naturaleza y crea el único derecho vigente, basado en el convenio, sin fundamento natural alguno³³. En cambio, en el concepto eiximeniano, por encima del convenio y de la decisión de los jefes de las comunidades, se hallan Dios, la ley natural y el bien común³⁴.

2.º *Respecto de los sujetos del pacto*: éste, según los modernos pactistas, es contraído por todos los individuos. Es una ficción, un mito. En cambio, Eiximenis contemplaba la historia de la Cristiandad medieval; tenía a la vista cómo, después de la destrucción del mundo antiguo, se fueron constituyendo los pueblos en especial el suyo, y cómo, partiendo de las primeras células, las familias llegaron a integrarse en las sociedades políticas³⁵.

32. FRANCESC EIXIMENIS, cap. 156 del *Dotze del Crestià* que escribió en Valencia, en lengua catalana entre 1385 y 1386 en el cual englobó su anterior *Regiment de la cosa pública* (cfr. P. DANIEL DE MOLINS DE REI, Introducción al *Regiment de la cosa pública* de Eiximenis. Els nostres clàssics, Barcelona 1927, pp. 7 y ss.). Extractos del texto del cap. 156 del inédito *Dotze del crestià* puede leerse en el libro de JOSEPH TORRAS Y BAGES, Bisbe de Vic, *La tradició catalana*, 2.ª ed. Estampa de Viuda de Ramón Anglada, Vich 1906: II parte, cap. IV, V, p. 430.

33. Cfr. nuestro estudio «La nueva concepción de la vida social de los pactistas del siglo XVII: Hobbes y Locke», en *Verbo* 119-120, noviembre-diciembre 1973, pp. 903 y ss.

34. Eiximenis en el cap. 154, advierte que a los presidentes de las comunidades no les mandan los súbditos, sino «la ley y los pactos» y además «la conciencia y Dios» y, por lo tanto, la ley natural ínsita en el corazón del hombre y el que denomina «dret quaix natural» que requiere la primacía del bien común.

35. Cfr. TORRAS Y BAGES, *op. cit.*, p. 27.

Vicens Vives³⁶ lo ha explicado: “En el pacto originario imaginado por Eiximenis, como contrapartida de la realidad histórica del país durante su época, no fueron los individuos quienes se juntaron para constituir la cosa pública y convenirse con el príncipe; fueron “*los hogares (llars), las casas*”; así “no consideró la comunidad como una agregación de individuos naturalmente ingenuos, sino como un conjunto de casas, primitivamente separadas, que se habían juntado “per milhor estament llur”.

3.º En cuanto a la abstracción o concreción de su contenido, la diferencia también es grande. El contrato social de los autores modernos ha originado los denominados derechos del hombre, formulados de un modo ahistórico y abstracto, como lo es el mismo contrato social y los individuos en los que míticamente se apoya. En cambio, el pactismo eiximeniano, como nos dice Vicens Vives³⁷, “no es abstracto, sino cortado en la propia madera de la realidad social en la que vivía”. Por eso arraigó en ella; y, por ende, en las cartas de población y en las constituciones del país podía leerse la aplicación legal de sus conceptos.

4.º Por su extensión y por la vinculación al mismo de los sujetos del pacto, aún anotamos una mayor contraposición entre los pactos hobbesiano y rousseauiano, de una parte, y el eiximeniano de otra. Recordemos que Hobbes³⁸, afirmó que “haga lo que haga el soberano en sus actos y juicios instituidos no puede cometer injusticia respecto de sus súbditos”: puesto que una vez “convenida la institución de una República”, resulta que cada particular es autor de lo que hace el soberano. Y por ello, “aunque los detentadores del poder soberano pueden cometer iniquidades”, esa iniquidad “no es lo mismo que la injusticia en el propio sentido de la palabra, pues es imposible cometer injusticia consigo mismo”.

Vemos, ahí, un fruto de positivismo instaurado por el contrato social moderno y que rechazaba Eiximenis. Pero debemos observar algo más en este punto. Se trata de la “*alienation totale de chaque associé, avec tous ses droits à la communauté*” que, según explica

36. JAUME VICENS VIVES, *Noticia de Catalunya*, 2.ª ed. Ed. Ancora, Barcelona 1960, cap. II, p. 33.

37. VICENS VIVES, *op. cit.*, cap. VI, p. 114.

38. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, cap. XVIII, 4.º; cfr. ed. en francés de François Tricaud, Paris Sirey 1971, p. 183.

Rousseau³⁹, se produce “dándose cada uno por entero, tal cual se halla dotado actualmente, con todas sus fuerzas, de las que forman parte consiguientemente todos los bienes poseídos”.

En cambio, Eiximenis entendió el pacto de otro modo. Si las casas se unieron fue para su mejor vivir, su mayor bienestar. Por ello no se privaron de libertad, puesto que en la libertad consiste una de las principales excelencias que reúnen los hombres libres (*francs*). En consecuencia: “Nunca las comunidades dieron a nadie potestad absoluta sobre sí mismas, sino con ciertos pactos o leyes”. O sea, la creación de Leviathan —ya fuera encarnado en un solo hombre o en la mayoría de la masa—, no era posible con el pacto medieval, porque, en su virtud, además del acatamiento del orden natural y divino, debían de respetarse todos los pactos y leyes que consagraban las libertades concretas que no se renunciaban ni enajenaban. Libertades que, ha subrayado el profesor Elías de Tejada⁴⁰, no eran abstractas, ni ahistóricas, sino concretas, adecuadas al país y al tiempo.

El obispo Torras y Bages⁴¹, al comentar las radicales diferencias que consecuentemente ofrecen en sus resultados una y otra concepción, subrayó que la concepción del pacto explicado por Eiximenis, fue “generador de la verdadera libertad política del mediovo”, mientras el contrato social de Rousseau ha sido “principio del despotismo ilustrado del Estado moderno”.

5.º Sus consecuencias también son contrapuestas. El pacto de Eiximenis presupone unas libertades sociales específicas, con propias responsabilidades de cada cual en su respectivo ámbito de competencia, y exige su respeto. El de Hobbes se traduce, hoy, en una dictadura tecnocrática sobre una masa, teóricamente formada por unos “protegidos” que han abdicado sus libertades. El individuo, en el pacto de Rousseau, también aliena toda libertad concreta, en aras de una libertad abstracta que con el voto se ejerce fuera de la esfera en la que cada uno es propiamente competente y responsable, y se divide el país en electores-administrados y en elegidos-administradores.

39. JEAN JACQUES ROUSSEAU, *El contrato social*, lib. I, cap. VI, cfr. vers. en castellano del Dtor. Doppelheim, Sopena, Barcelona s. f., pp. 16 y ss.

40. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «Historia del pensamiento político catalán», vol. I, *La Cataluña clásica (987-1479)*. Ed. Montejurra, Sevilla 1963, cap. II, 33, pp. 59 y ss.

41. J. TORRAS Y BAGES, *loc. últ. cit.*, p. 430.

21. Así lo supo ver con claridad, hace casi un siglo, el gran Joaquín Costa⁴², al comentar que “el doctrinarismo francés que impera despóticamente en nuestras escuelas y ante todos nuestros partidos políticos”: “clasifica los miembros del Estado en dos grupos, separados uno de otro por un verdadero abismo: de un lado, la autoridad, el gobierno, los depositarios del poder, el país legal; de otro, los súbditos, el país elector, la masa caótica cuya misión se cifra entera en obedecer a aquéllos a quienes ha constituido en órganos suyos despojándose de su soberanía. El país elector es el *servum pecus*, sin personalidad propia, que recibe credo y consigna de lo alto, que obedece sin derecho en ningún caso a mandar; el país legal se compone de los que mandan sin deber obedecer, la masa de magistrados, gobernantes y funcionarios, en cuyas manos se concentra todo el poder de la sociedad, a la cual nada le queda ya que hacer una vez que ha provisto dichas magistraturas, que ha nombrado los titulares que han de desempeñarlas”.

Y, hablando de los liberales españoles de su época, aún añadía Costa⁴³: “Piensan que el pueblo es ya rey y soberano, porque ha puesto en sus manos la papeleta electoral: no lo creáis, mientras no se reconozca además al individuo y a la familia la libertad civil, y al conjunto de individuos y de familias el derecho complementario de esa libertad, el derecho de estatuir en forma de costumbres, aquella soberanía es un sarcasmo, representa el derecho de darse periódicamente un amo que le dicte ley, que le imponga su voluntad; la papeleta electoral es el harapo de púrpura y el cetro de caña con que se disfrazó a Cristo de rey en el pretorio de Pilatos”.

Se produce la paradoja que ya había intuido Tocqueville⁴⁴ en su obra *De la democracia en América*: “Los pueblos democráticos que han introducido la libertad en la esfera política, al mismo tiempo que han acrecentado al despotismo en la esfera administrativa, han sido conducidos a singularidades bien extrañas. Cuando se trata de manejar los pequeños negocios donde el simple buen sentido puede bastar, se estima que los ciudadanos son incapaces; si se trata de gobernar el Estado se confían a estos ciudadanos inmensas

42. JOAQUÍN COSTA, *La libertad civil y el Congreso de Juristas Aragoneses*. Libr. Gral. de Jurisprudencia, Madrid 1883, cap. VI, p. 175.

43. *IBID.*, cap. cit., p. 177.

44. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, vol. II, parte IV, lib. III, cap. VI, pp. 326 y ss.

prerrogativas; se les hace alternativamente los juguetes del soberano y sus amos, más que reyes y menos que hombres". Pero, es "difícil de concebir cómo hombres que han renunciado enteramente el hábito de dirigirse a sí mismos podrán conseguir elegir bien a quienes deben conducirles; y no puede hacérsenos creer que un gobierno, liberal, enérgico y prudente, pueda jamás surgir de los sufragos de un pueblo de servidores".

¡Soberanos, teóricamente, en lo que no entendemos; y, prácticamente, en perpetua menor edad en lo que constituye nuestra respectiva esfera!

C) *La distinción entre las "libertades del pueblo" y el "liberalismo ideológico" ilustrada por la posición de un jurista del siglo XV*

21. Otra estampa ilustrativa nos la ha brindado un reciente estudio que hemos dedicado a un jurista gerundense de la primera mitad del siglo xv, Tomás Mieres, calificado por algún historiador moderno como jurista liberal⁴⁵.

Al finalizar nuestro análisis pudimos concluir que ciertamente Mieres fue liberal en el sentido de defensor de las justas libertades, tanto individuales —así en el caso de los remensas⁴⁶— como de los órganos sociales del país. Decimos de las *justas libertades* para advertir que nunca lo fue de sus abusos y corruptelas que fustigó severamente.

Pero no fue liberal en el sentido más moderno de aceptar toda clase de opiniones. Muy al contrario, siempre trató de distinguir la verdad y error, "*non est iustitia ubi non est veritas*"⁴⁷, pues, para él, el derecho no es un producto de la voluntad, sino que la *bona ratio* debía hallarlo allí donde está ínsito, en el orden de la naturaleza y dimanante por juicio prudencial de la *publicam utilitatem*⁴⁸. Tal como dos siglos antes habían mostrado Santo Tomás de Aquino y San Raymundo de Penyafort.

45. Cfr. nuestro estudio «Las fuentes del derecho según el *Apparatus super Constitutionibus curiarum Generalium Cathaloniae* de Tomás Mieres», en *Libro-Homenaje a Ramón María Roca Sastre*, vol. I, Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España, Madrid 1976, pp. 311 y ss.

46. T. MIERES, *Apparatus...*, 2.ª ed. Impr. de Sebastián Comellas, Barcelona 1621, vol. II, coll. XI, cap. III, pp. 506 y ss.

47. *Apparatus...* II, coll. XI, cap. IV, 17, p. 520.

48. *Ibid.* II, coll. IX, cap. X, 20, y 45 y ss., pp. 217 y ss.; coll. VI, cap. I, 11, p. 9, y coll. X, cap. XVIII, 28, p. 424.

Evidentemente hoy la esencia del liberalismo consiste en rechazar la lógica de los dos valores —verdad y error— y aceptar la de tres —tesis, antítesis y síntesis—; y en ese sentido, Mieres no fue liberal, pues no buscó soluciones de compromiso, sino de justicia, tomando como criterios básicos para hallarlas el derecho divino y el natural⁴⁹.

E igualmente Mieres fue antiliberal si la esencia del liberalismo radica en no admitir la sumisión de nuestras opiniones subjetivas a criterios trascendentes y permanentes, y, en cambio, en estimar como solución de compromiso el recurso a la opinión expresada de modo mayoritario, elevada a ley por los parlamentos cuando se trata de una cuestión jurídica; y en considerarla inapelable cuando representa la voluntad de la nación, del príncipe o del pueblo. Con ello se circunscribe el concepto de derecho al positivamente impuesto por tal voluntad. Para Mieres, por el contrario, la verdad y la justicia se basan en unos criterios objetivos y trascendentes, superiores a la voluntad del príncipe, de las Cortes en pleno e incluso a la de todo el pueblo; y así negaba la categoría de derecho a las normas positivas que resultaban irracionales, es decir, que fuesen contrarias al derecho divino y al natural⁵⁰.

Ello hace atisbar la contraposición entre el sistema político realmente *liberal*, defensor de las libertades civiles y políticas de la persona y de los cuerpos sociales frente al poder soberano, que *ad exemplum* vimos expresado por el citado jurista gerundense del siglo xv Tomás Mieres, y el sistema político *liberalista* dimanante de la ideología del liberalismo.

22. Pero su debida comparación requiere, más especialmente, que confrontemos sus resultados referentes, de modo específico, al ámbito de la libertad.

Debemos recordar precisamente al efecto las formulaciones de filosofía política que han tratado de explicar, desde su raíz, uno y otro sistema: el pacto político de Francesc Eiximenis y el contrato social de Hobbes y Rousseau:

49. *Las fuentes del Derecho según el Apparatus...* 95, pp. 491 y s.

50. MIERES en su *Apparatus...* II, coll. XI, cap. III, 47, p. 513, afirma «*quod Rex etiam cum tota Curia non potuit, neque posset facere legem inquam contra legem Dei; quae si facta foret, no valeret; nec esset lex, quia opporet, quod lex sit iusta et rationabilis*».

— El primero insertado en el orden natural; el segundo cancelándolo y sustituyéndolo por un orden civil estatuido.

— Aquél convenido por las familias de un país dado; éste, por los individuos aislados y abstractos.

— El del franciscano gerundense conservando las casas su originaria libertad; los del inglés y el del ginebrino implicando la total alienación de todos los derechos de los individuos sobre su persona y bienes, en el Estado.

El primer sistema parte del reconocimiento de un orden natural y divino y determina, en el ámbito social, unas esferas de libertad civil⁵¹ de la persona, de las familias, de los gremios, de los municipios, etc., con sus correlativas libertades políticas⁵², y origina, a este respecto, la legítima autonomía de cada esfera en un sistema de subsidiariedad y un régimen pactista institucionalizado en las Cortes.

El segundo, parte de que cada individuo es naturalmente libre y de que su libertad subjetiva no está sometida a moldes objetivos trascendentes; por lo cual el hombre es el constructor del mundo. Pero así el individuo termina por quedar totalmente sujeto al Estado, que, representándoles a todos, subsume esta función constructora y así se convierte en el nuevo Demiurgo⁵³.

El primer sistema llevaba inherente lo que hoy se denomina *principio de subsidiariedad*, al cual obedece el respeto a la *libertad civil*⁵⁴, que reconoce al individuo y a la familia su propia auto-

51. Cfr. nuestros trabajos «La libertad civil», en *Verbo* 63, pp. 186 y ss. o en *Contribución al estudio de los cuerpos intermedios*. Speiro, Madrid 1968, pp. 153 y ss., *La libertad civil según los juristas de las regiones forales*. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid 1967, y *La libertad civil según los juristas de Derecho foral*, en *Anales de la Universidad de La Laguna*, Facultad de Derecho, vol. VI, 1967-68, pp. 3 y ss. y en *Anales de la Academia Matritense del Notariado XVII*, 1972, pp. 289 y ss.

52. Cfr. MANUEL DURÁN Y BAS, *Memoria acerca de las instituciones de derecho civil de Cataluña*. Imprenta Casa Caridad, Barcelona 1883, Introducción, p. XCI.

53. Cfr. nuestro estudio «Del legislar como *legere* al legislar como *facere*», III, en *Verbo*, 115-116, mayo-junio-julio 1973, pp. 535 y ss. y en *Contemplación y acción*. Speiro, Madrid 1974, pp. 109 y ss.

54. La Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, 71, § 2.º, dice: «*La propiedad privada o un cierto dominio sobre los bienes externos, asegura a cada uno una zona indispensable de autonomía personal y familiar, y debe ser considerada como una prolongación de la libertad humana. Y como constituyen un estímulo para el ejercicio del cargo y del deber, constituyen una de las condiciones de las libertades civiles*».

mía en orden a sus bienes y a su previsión, incluso en orden sucesorio⁵⁵, y el respeto a la *libertad política* de cada cuerpo en su participación a la tarea común para la consecución de un mayor bien⁵⁶.

23. La propia esfera, determinada así objetivamente, es intocable por las comunidades mayores y, en definitiva, por el Estado. Y esa participación común vino a ser regulada por el sistema *pactista*.

Precisamente en el primer trimestre de este año, en el pleno de numerarios de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, dedicamos varias sesiones a este apasionante tema. Lo suscitó mostrando su génesis en el *pactisme catalán*, que tuvo su formulación filosófica en el pacto político explicado por Eiximenis, que fue políticamente elevado al máximo grado en el Compromiso de Caspe⁵⁷ y fue un hecho político consumado a partir de la Cortes de Barcelona de 1413, que anteriormente había tenido su cauce en las leyes paccionadas conforme una constitución de Pedro el Grande en 1283⁵⁸ y, más tarde, tuvo sus expositores jurídicos en los catalanes Callís, Mieres y Marquilles⁵⁹ y en el valenciano Belluga⁶⁰. El profesor García Gallo mostró cómo también este pactismo se desarrolló, algo después, en Castilla y en el ámbito imperial hispánico, hasta fenecer después de las Cortes de Cádiz, en las cuales luchó con la nueva

55. M. DURÁN Y BAS, «La codificación», en *Escritos del Excmo. Sr. D. Manuel Durán y Bas*, vol. I, *Escritos Jurídicos*, ed. Juan Olivares, Barcelona 1888, pp. 338 y ss., estimó que la libertad civil consiste en la libertad de moverse «dentro de la esfera del derecho privado», incluyendo: «La libertad testamentaria como padre de familia; la libertad de contratar, como poseedores todos de igual capacidad jurídica; la propiedad territorial, plena o semiplena, como condición de poder o independencia».

56. Cfr. DURÁN Y BAS, «Memoria...», cit., p. XCI, y «La escuela jurídica catalana» en *Estudios jurídicos*, cit., p. 372.

57. Cfr. J. VICENS VIVES, *op. cit.*, cap. VI, p. 114.

58. MIERES, *Apparatus...* II, coll. X, cap. V, nn. 4 y ss. p. 369, señaló acerca del principio «*quod Principi placuit legis habet vigore*»; «*quod limitatur de iure Cathalonie, per Const. «Item statuimus et volumus», etc., in curia Regis Petri Secundi [III de Aragón] quia habet intervenire approbatio et consensus branchiorum Ecclesie, militum et universitatum, ad hoc ut sit constitutio*». Advirtiendo, coll. X, cap. XXXV, n. 18, p. 492: «*Princeps non ligetur lege, ligatur tamen lege conventionis*».

59. Cfr. F. ELÍAS DE TEJADA, *op. y vol. cit.*, cap. XIV, 13, p. 338.

60. Cfr. ELÍAS DE TEJADA, *op. cit.*, vol. II, *La Valencia clásica* (con Gabriella Percopo), cap. X, 5 y ss., p. 264, y ALFONSO GARCÍA JAYO, «El derecho en el *Speculum Principis* de Belluga», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XLII, 1972, pp. 189 y ss.

concepción rousseauiana. Aún tuvo después, en el siglo pasado, algunos atisbos, según precisó en su intervención el profesor Sánchez Agesta.

El Rey, representando lo que hoy es el Estado, y el pueblo, a través de sus órganos naturales, convenían en las Cortes la participación social en el bien común y pactaban las leyes a dicho fin precisas⁶¹, que nunca podían contrariar el derecho natural ni el divino, pues en ese caso no serían leyes y no valdrían, aunque el Rey y las Cortes en pleno las hubieran aprobado, según repetía constantemente el citado Mieres⁶².

Partiendo de la existencia de un orden jurídico trascendente, que debía leerse en la realidad, el derecho no era un producto del Estado. No se imponía *ratione Imperii*, sino *imperium rationis*⁶³. Su hallazgo correspondía a los jurisprudentes y la misión del poder era respetarlo y hacerlo respetar⁶⁴. Así, la obra de los juristas se inspiraba en general en el derecho romano y el canónico, y las costumbres constituían el fondo jurídico en el cual, para su precisión, se engarzaban dichas leyes paccionadas⁶⁵.

24. En cambio, el liberalismo ideológico, tras liberar al individuo de su sumisión a un orden natural y divino, la despojó de las instituciones naturales que "le daban valor y arraigo"; y así protegían su ámbito civil, pues al despojarlo de sus vínculos sociales "el individuo se convierte en masa, en ese número sin nombre, ideal del marxismo" y queda "como una sombra abstracta, sometido al funcionarismo mecanizado" de un Estado omnipotente⁶⁶.

61. MIERES, *Apparatus...* I, coll. III, cap. XVII, 2, p. 24, al comentar precisamente la constitución *Item statuimus et voluimus* de Pedro el Grande en las Cortes de Barcelona de 1283, precisó: «*quod generalis constitutio Cathaloniae habet fieri de approbatione et consensu Praelatorum, Baronum, militum et civium Cathaloniae, vel ipsis vocatis maioris et saniores partis eorundem*».

62. Cfr. *supra* nota 48. Por eso, advertía MIERES, *App.* II, coll. VII, 25 y s., p. 133, que «*quando intellectus legis repugnat rationi naturali, repellendus est*», y «*ubi ratio vincit legem possumus facere contra legem rationi adhaerendo*».

63. Cfr. FRANCESCO CALASSO, *Medievo del Diritto*, Parte II, cap. VIII, 3, Giuffrè Ed., Milán 1954, p. 614.

64. Cfr. nuestro estudio «El derecho romano como derecho común de la cristiandad», 17, en *Verbo* 111-112, enero-febrero 1973, pp. 127 y s.

65. Cfr. ALFONSO GARCÍA GALLO, *Manual de Historia del Derecho Español*, § 824, Artes Gráficas, Madrid 1971, pp. 444 y ss.

66. Cfr. FEDERICO DE CASTRO Y BRAVO, *op. y vol. cit.*, Parte I, cap. III, I, 2, p. 125.

La pretensión de que participe en la cumbre de la soberanía eligiendo a los gobernantes, le somete a éstos una vez los ha elegido, incluso en el ámbito que antes era de su competencia personal o de la comunitaria de su propio cuerpo social.

Al liberarse de su sumisión a verdades objetivas, el individuo queda obligado a soportar las consecuencias políticas y sociales de la ideología dominante, votada por la mayoría. Así, el gobernante puede invadir lo que antes era esfera del individuo, destruir y suplantar los cuerpos sociales en los que éste se halla integrado y manipularlo mecánicamente en un sistema totalitario⁶⁷, socialista o tenocrático hasta reducirlo a átomo de una masa o multitud amorfa de los administrados, movidos por la propaganda⁶⁸.

Esta "libertad", a la que paradójicamente nos ha llevado el liberalismo ideológico, consistente finalmente en que recibamos del Estado la ración de bienestar que éste nos otorgue.

Ahí vemos contrapuestos el sistema político *liberal* de *las libertades del pueblo* y el del *liberalismo*, que políticamente termina con aquéllas en aras de una pretendida libertad ideológica, pues permite al poder político la construcción de un orden artificial, mecanizado, para lo cual manipula una masa amorfa de individuos que ideológicamente se creen libres aunque su pensamiento sólo sea producto del pasto intelectual proporcionado por los *mass media*⁶⁹.

JUAN VALLET DE GOYTISOLO

67. Cfr. nuestro estudio «Derecho, poder y libertad», en *Verbo* 87-88, agosto-septiembre-octubre 1970, pp. 616 y ss., en *Poder y libertad*. Speiro, Madrid 1970, pp. 230 y ss.

68. Cfr. nuestro libro *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*. Montecorvo, Madrid 1975, III parte, sec. III, cap. I, pp. 189 y ss.

69. Cfr. nuestro volumen *Sociedad de masas y derecho*. Taurus Ed., Madrid 1968, I parte, cap. III, pp. 87 y ss. y cap. VI, pp. 191 y ss.