

LA SOCIEDAD MULTIÉTNICA: (PLURALISMO, MULTICULTURALISMO Y EXTRANJEROS)

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

El año 2001, en marzo, apareció la primera edición castellana de la obra de Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica* (1), que ahora se repite con un Apéndice actualizado titulado *Extranjeros e islámicos*, Taurus, 2002, dedicado al problema general de la emigración y particularmente a los de otra cultura no cristiana, los islámicos. En el Prefacio que el Autor hace en la primera parte de la obra dice: "Este es un libro de la buena sociedad. Buena sociedad que es para mí... la sociedad pluralista. Pero no es un libro de teoría que solo sea teoría. El pluralismo está connaturalmente «empapado de práctica» ... ideas y experiencias forman un todo... empiezo por los principios pero después llego siempre a las consecuencias... Hoy la palabra «pluralismo» está muy de moda; lo que no quiere decir que se entienda bien. Al contrario... ese mal entendimiento, está en creer que el pluralismo encuentra una continuación y su ampliación en el multiculturalismo, es decir, en una política que promueve las diferencias étnicas y culturales... voy a mantener que esa complementariedad es falsa y el pluralismo y el multiculturalismo son concepciones anti-téticas que se niegan una a la otra" (págs. 7-8). No cabe duda que esto tiene mucho que explicar y suena a un extraño pluralismo. Pero sigue: "la sociedad pluralista es también una sociedad abier-

(1) GIOVANNI SARTORI, *La sociedad multiétnica*, con un Apéndice actualizado titulado *Extranjeros e islámicos*, Taurus, 2002.

ta (2). ¿Hasta qué punto abierta?... ¿qué grado de apertura puede llegar a tener? Actualmente la elasticidad (apertura) de la sociedad abierta está expuesta a duras pruebas tanto por las reivindicaciones multiculturales internas ... como por la intensa presión de los flujos migratorios externos" (pág. 8).

Descrito el método y los propósitos de la obra, pasemos a ver el doble desarrollo, teórico y práctico, que le da: "Históricamente, la idea del pluralismo, ... ya está inscrita en el desarrollo del concepto de tolerancia (3) y en su aceptación gradual en el siglo xvii en la época de las guerras de religión... Tolerancia y pluralismo son conceptos distintos pero también es fácil de entender que están intrínsecamente conectados" (pág. 18). Y así, "hasta el siglo xvii se había creído siempre que la diversidad era la causa de la discordia y de los desórdenes que llevaban a los Estados a la ruina... se había creído siempre que la salud del Estado exigía la unanimidad. Pero en ese siglo se fue afirmando gradualmente una concepción opuesta y fue unanimidad la que, poco a poco, se hizo sospechosa... Pero la democracia liberal no era la democracia de los antiguos, la que se funda en el disenso y la diversidad. Somos nosotros y no Pericles los que hemos inventado un sistema político de «concordia discors», de consenso enriquecido y alimentado por el disenso, por la discrepancia" (pág. 21). Extraña que un experto de primera en sociología política, como Sartori, no señale aquí el paso que se da en el Renacimiento, de dos formas de asociación humana que describe

(2) Se refiere a la obra de KARL POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, 1991, que continúa en *El mito del marco común*, Paidós, 1997. Su tesis (*transigente*), es que puede contruirse una sociedad racional si se aplica el método de *ensayo y error* de las ciencias empíricas a la sociedad humana que así va avanzando en su autoconocimiento racional. El problema es que estos ensayos (¿?) no cuentan con moral alguna, son menos ensayos para hallar la teoría social —política perfecta... pero que ha costado ríos de sangre humana—. Es, pues, más *razonable* seguir el modelo previo del Creador y admitir sus límites... y el *mysterium iniquitatis*.

(3) Para Tomás de Aquino, la *tolerancia* dice siempre a las personas, no a las sociedades. Es, según Concepción Arenal, el *odit al delicto y compadece al delincuente*.

Tönnies (4): la primera de los pequeños grupos como fueron en los tiempos antiguos que es la comunidad, fundada en el amor; y la posterior construcción en el desarrollo demográfico y social que es la sociedad, fundada en el interés. Y, por eso, "en la comunidad permanecen unidos a pesar de los factores que tienden a separarlos... mientras que en la sociedad, permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores que tienden a la unificación" (pág. 67).

Y, de ahí, pasa a estudiar la moderna forma social que son los partidos políticos, que para Sartori son el instrumento necesario en la nueva sociedad. Señalando su condición de partes añade: "sostenemos que el disenso y la diversidad son buenos para el cuerpo social y para la ciudad política se da por supuesto que la ciudad política está compuesta e, incluso que así sea un bien, de partes" (pág. 23). Dicho así, en general, puede tener dos lecturas: a) Sólo es expresión de la pluralidad social, formada por individuos racionales, por ende libres. Pero, desgraciadamente, también con b) hay que señalar los límites que separan la *sociedad* humana de la *anarquía*, porque "está claro que todos los ordenamientos políticos siempre han desplegado en su interior grupos en lucha despiadada entre sí... en política se llamaban facciones" (*ibidem*). Así, en el anterior régimen de comunidad de *amor/odio*, pero es constitutivo en el actual régimen de sociedad, es de *intereses* y, por ello precisamente, tenían el término de facciones y facciosos. De hecho, señala cómo hay dos significados del término *partido*: "Burke dice así: «partido es un cuerpo de personas unidas para promover, con su común compromiso, los intereses nacionales a partir de un específico principio, sobre el que todos están de acuerdo»" (pág. 24). Es decir, se trata de la democracia administrativa de los países anglosajones. Pero no es así la democracia ideológica nacida de la Revolución francesa, hija de la Ilustración del siglo XVIII, que trata de cambiar el modelo *antropológico*, pasando del anterior modelo de la *antropología cristiana*, de fundamento *trascendente* al *inmanente*, desde entonces desarrollado de la demo-

(4) Cfr. FERDINAND TÖNNIES, *Comunidad y asociación*, Península, 1979, pág. 27.

cracia liberal o del socialismo. Lo que importa ahora es en uno y otro caso el determinar los límites legítimos de ese *disenso* y la diversidad buenos para el cuerpo social y para la ciudad política frente a los que, se quiera o no, llevan al caos sociopolítico, pues fuera del pluralismo, el dividirse, el tomar partido, es nocivo, y ser parte «contra» todo, en perjuicio de todo, es «facción». «Sólo con el pluralismo cabe concebir el dividirse como «bueno», y así los partidos aparecen como partes de un todo, como componentes positivos de su todo» (pág. 25). Pero para que sea bueno es preciso que el específico principio, sobre el que todos están de acuerdo, que dice Burke, sea legítimo, conforme a la doble visión de la naturaleza humana como individual-personal y social. Y, por otro lado, que en la sociedad haya un orden de poder —inevitablemente diferenciador entre los individuos— que también sea legítimo. Por eso Sartori termina diciendo que «los partidos son inconcebibles en la ciudad de Hobbes y no se contemplaban en la de Rousseau» (*ibidem*). Es decir, tanto en la democracia ideológica cuanto en el totalitarismo.

Pero el orden natural de la sociedad humana es siempre orden, pero no único sino varios: yendo de mayor importancia a menor, podría decirse que el primero es el *religioso*, que dice al fin último de los hombres, y el último el *económico*, que sólo dice a las necesidades y satisfacciones materiales, aquél funciona con la *ley de la libertad del espíritu*, éste con *la de necesidad de la materia* que obviamente es manejada libremente por el espíritu; pero sus resultados empíricos, materiales, seguirán la ley de fuerza de la naturaleza material, y ella, corrige o castiga los errores, de conocimiento o de voluntad, del actor o actores humanos, sin que éstos puedan sobrepasar los límites que tiene lo material. Por eso, los *disensos* en lo material son *pactables*, pero no en lo *religioso* o *ideológico* que se fundan en una opción metafísica fundamental: o el principio de todo es *heterónimo*, trasciende al hombre; o, por el contrario, es *autónimo*, es decir, nace y muere en el hombre y hay que contar con su conocimiento y su voluntad que son los determinantes de la acción ya personal, ya social. Por eso no es igual estar en una relación interhumana regida por el amor/odio (*comunidad*) que en otra solo regida por el interés,

sea material, sea psíquico (*sociedad*) según el esquema de Tönnies. En este segundo caso es obvia la importancia del *emotivismo*, hasta un punto en que lo *psíquico* sustituye a la *moral*, las verdades —excluidas las empíricas o matemáticas—, son sustituidas por las opiniones —ya sean sociales, ya individuales—, que en la acción siempre son, o tienen, efectos sociales. Es, pues, el problema teórico de la relación de la moral personal con la cultura en general y, particularmente, con la ortodoxia pública dominante en cada sociedad.

El análisis del problema lo aborda Sartori con minuciosidad: "Pluralismo y multiculturalismo no son en sí mismas nociones antitéticas, nociones enemigas. Si el multiculturalismo se entiende como una cuestión de hecho (5) que simplemente registra la existencia de una multiplicidad de culturas (con una multiplicidad de significados a precisar), en tal caso un multiculturalismo no plantea problemas a una concepción pluralista del mundo... el multiculturalismo es solo una de las configuraciones históricas del pluralismo. Pero si el multiculturalismo, en cambio, se considera como un valor y un valor prioritario, entonces el discurso cambia y surge el problema... en este caso pluralismo y multiculturalismo de pronto entran en colisión... no está nada claro que más multiculturalismo equivalga a más pluralismo" (pág. 61). Si hasta ahora históricamente las diversas culturas han dominado áreas geográficas diferentes, que también normalmente chocaban entre sí pretendiendo ampliarse, ahora el problema es la segunda alternativa: la convivencia de las diferentes culturas en una misma sociedad, ya no comunidades diferentes conviviendo.

Y, justamente, el problema es lo señalado en el párrafo anterior: la multiplicidad de significados a precisar, es decir, que significan bien y mal, expresados con las mismas palabras en el mismo idioma de la sociedad, para los de una cultura y los de la otra o las otras. Los ejemplos históricos en una sociedad moderna y democrática, pudieran ser el de los mormones de los Estados Unidos en el siglo XIX, con el problema de la poligamia que aceptó su moral, pero era rechazada por la sociedad, no solo cristia-

(5) Que es como históricamente se ha presentado hasta ahora.

na, sino puritana de aquella sociedad republicana y democrática. Y ahora se repite con el problema del aborto que para cierta cultura es un derecho de la mujer a disponer de su propio cuerpo y para otros un crimen abominable. Y además de estos casos extremos multitud de actitudes existenciales de menor importancia, pero de mayor frecuencia, tales como el uso del *chador* femenino por las alumnas islámicas en las escuelas occidentales. Por eso hoy, "la versión dominante del multiculturalismo es una versión antipluralista" (pág. 63), a la que Sartori le da un origen marxista como sustituto del hundimiento del original discurso socioeconómico del socialismo real, hundido tras el muro de Berlín. Ahora se da entre los intelectuales exmarxistas porque "siempre existe un desfase temporal entre lo que ocurre en las élites y su trasvase a las masas (6)" (pág. 65), que lo convertiría en un problema ya político, no solo cultural. Pasa después a analizar esto mismo respecto al feminismo actual. Pero es interesante lo que constituye, y, para él, es el fondo del problema: "El multiculturalismo presupone, para que se de, una sociedad abierta que crea en el valor del pluralismo" (pág. 75) lo que, sin decirlo crudamente, entiendo significa que el principio fundamental es el pluralismo liberal porque, como antes vimos, es preciso que el específico principio, sobre el que todos están de acuerdo, que dice Burke sea legítimo. Es decir, el *principium principiorum*, de toda interpretación legítima de qué sea bueno o malo.

En estas condiciones se da la política de reconocimiento (capítulo IV) y se pregunta: "¿la política de reconocimiento es algo más que una nueva etiqueta para la acción afirmativa... que es una política de trato preferencial? Sí y no; pero, sobre todo, no... No solo tiene mayor alcance que el tratamiento preferencial, sino también está dotada de una más exaltante (o exaltada) base filosófica... los objetivos son muy distintos... Se concibe como una política correctora y de compensación capaz de crear... "iguales oportunidades", o sea, iguales posiciones de partida para todos... El objetivo... es borrar las diferencias que per-

(6) No deja de ser sorprendente que la única alusión a la masa como fenómeno actual sea esta. En el Apéndice la cita incidentalmente.

judican para después restablecer... la «ceguera a las diferencias» de la ley igual para todos... El objetivo sigue siendo el «ciudadano indiferenciado». Por el contrario, las diferencias que interesan a la política del reconocimiento no son consideradas diferencias injustas y, por consiguiente, a eliminar. Son diferencias injustamente desconocidas y susceptibles de valorar y consolidar. El objetivo aquí es precisamente el «ciudadano diferenciado» y un Estado sensible a las diferencias, que separa y mantiene separados a sus ciudadanos. Por tanto, el que favorece los tratamientos preferenciales no tiene porqué favorecer la política del reconocimiento. Al contrario» (págs. 83-4). Este es, pues, el ejemplo del paso que dice al principio de la teoría a la práctica.

En este caso, hay que señalar que la antes exaltada base filosófica, no es precisamente el tema de Sartori que se mueve en la teoría social, particularmente en la social-jurídica, mientras que el problema base es la Justicia, que es un tema filosófico, y que si la Justicia debe ser igual siempre, no obstante en la práctica existencial, tiene forzosamente que aplicarse en diferentes ámbitos, no teóricos, sociales o legales, sino *ontológicos*, es decir, propios de la variada naturaleza en que tiene que vivir el hombre y que, por eso, es la mayor injusticia tratar igualmente situaciones desiguales. Aunque, como dice Sartori, las dos cosas se asemejan en sus mecanismos de actuación y en un efecto-defecto inmediato y a corto plazo (7): «Porque en ambos casos se interviene con una discriminación. En el caso de la acción afirmativa se trata de una discriminación al revés (así la llaman de hecho sus críticos) que discrimina para borrar discriminaciones. En el caso de la política del reconocimiento no se discrimina para contradiscriminar (y, por tanto, borrar), sino que se discrimina para diferenciar» (pág. 84). Conviene advertir que, semánticamente, discriminar es una acción de juicio intelectual, que prepara las acciones que forman la legalidad política. Por ello no se puede borrar la discriminación sino sus efectos, lo cual evidentemente es una contradiscriminación.

(7) Importante para el individuo *portador de valor* (JASPERS) cuya biografía es mucho más corta que la historia socio-política.

Si estas retroacciones perversas (8) "se mantienen a niveles tolerables es porque la eficacia de la acción afirmativa ha sido modesta y porque la política del reconocimiento es hasta hoy más de palabras que de hechos" (pág. 85), es decir, en el caso de que la discriminación sea sobre algo justo, aún no lo suficientemente, o no justamente discriminado, se tienen que aguantar. Y también, en el caso contrario, cuando se ha sobrepasado la justicia en la discriminación, "las discriminaciones crean desfavorecidos que protestan y demandan contrafavores, o bien, favorecidos no aceptados y rechazados sin más por su comunidad. Al final se llega por ambas razones, a la guerra de todos contra todos" (pág. 85). Reconoce que "queda por explicar... cómo de golpe, la diferencia se convierte... en el problema de los problemas. Al final cada individuo es y siempre ha sido distinto de cualquier otro en todo (belleza, tamaño, salud, talentos, intereses, etc.). Y eso también es verdad para los agregados" (*ibidem*) que, naturalmente, están formados por esos diferentes individuos, es decir, el problema de los problemas es la relación necesaria entre la moral personal y la ortodoxia pública política. Sartori lo dice así: "¿por qué una diferencia «llega a ser importante» —se percibe como importante— y otras no? ... Si somos distintos en todo, no es ni posible, ni concebible atribuir importancia a todas las diferencias... ¿por qué al reconocer sólo «algunas diferencias» escogemos precisamente las que escogemos?" (pág. 86). Y cita algunas ahora muy en boga: las diferentes razas, las mujeres, los homosexuales, y "hasta los enfermos de sida (privilegiados, por ejemplo, sobre los enfermos de cáncer). ¿Por qué?" (*ibidem*).

La explicación que da de esto no por ser hoy real se convierte en lógica, sino, a lo más, explica en su lógica, que no es lo mismo: el porqué lógico deja paso a esta explicación práctica: que "las diferencias que cuentan son cada vez más puestas en evidencia por el que sabe hacer ruido y se sabe movilizar para

(8) Se refiere que "el hecho sigue siendo que en ambos casos se activa una reacción en cadena perversa: O que los discriminados soliciten para sí las mismas ventajas concedidas a los otros o que las identidades favorecidas por la discriminación demanden cada vez más privilegios" (*ibidem*).

favorecer o dañar intereses económicos o intereses electorales... ya es casi imposible encontrar —en este laberinto de «diferencias reconocidas»— un criterio objetivo y coherente que las determine... Estas consideraciones nos hacen redescubrir la ya conocida verdad de que las diferencias son opiniones que están en nuestra mente, y que de vez en cuando se perciben como «diferencias importantes» porque así se nos dice y nos lo meten en la cabeza» (pág. 87). La lectura hasta aquí de la obra de Sartori muestra tanto la finura de su análisis de la situación actual cuanto la insuficiencia de abordar este importante tema sólo desde la teorización sociojurídica de la realidad empírica en que nos movemos. Hay que partir de lo *filosófico* y, más aún, de la *metafísica*, de la opción fundamental entre la transcendencia de un Dios Creador y dador de las Leyes de la Creación, las físicas —la ley de fuerza o de necesidad— del mundo visible, las morales y políticas que dicen a la ley de libertad no ya de la psiquis tomada como espíritu, sino del alma racional humana que es un verdadero espíritu subsistente que da vida —vida humana— al ser humano. Responsable y, por lo tanto, libre. Si queremos ver cómo toca esto Sartori tenemos que volver al principio: «En el nivel de los sistemas de creencias se puede hablar de una cultura pluralista con la misma extensión de significado con que hablamos de una cultura secularizada. En efecto, las dos nociones son complementarias. Si una cultura está secularizada, no puede ser monista (9). Y viceversa, si es pluralista debe ser secularizada (las fes no toleran contra fes)» (pág. 31). Esta presentación elimina toda creencia que no se funde en el hombre, ya sea en la *razón crítica* (Kant), ya en la *emotividad* (J. J. Rousseau), o la *empiría* (Berkeley, Locke, Hume).

Lo anterior explica, y no precisamente en los términos de Sartori, que la actitud de las personas ante las inevitables diferencias en el orden de bienes, ya el poder político, ya el económico de la riqueza, sean no solo diferentes, sino totalmente opuestas. Si ponemos como primera directriz *partir de un espe-*

(9) No necesariamente puede ser monista en la secularización como cultura única.

cífico principio, sobre el que todos están de acuerdo (Burke), el discurso *religioso*, las diferencias entre los hombres aparecen inscritas en el orden natural creado; pero si queremos partir solo y exclusivamente del hombre, *inmanentemente*, para aquellos que no están en posiciones superiores, por todos deseadas, pues no hay otros bienes que los empíricamente comprobables, poder y riqueza, entonces no hay respuesta a la pregunta de cada uno de los no favorecidos ¿por qué a mí no? Y la reacción natural no es la resignación —como ocurre en el caso de la religión que tiene miras más altas— sino la protesta y el rencor. La pretendida racionalidad como supremo valor del hombre, se invierte: no se parte de un primer principio inobjetable, ni de una Verdad indiscutible, sino de mi propia *opinión* y, desde ella, sea personal, sea de la *ideología* que profeso, se razona (¿?) formalmente (10), pero sin tener la Razón, sino mis *razones*. Termina Sartori en el estudio del *Retroceso de la Ley al arbitrio* (cap. V): “El tema sigue siendo el de que el hombre es libre, política y jurídicamente libre, solo cuando está sometido a la impersonalidad de las reglas generales porque si no vuelve a estar sometido a la voluntad arbitraria de otros hombres, este es el argumento que marca toda la historia de la libertad” (pág. 92). Pero esto, ontológicamente, no en términos prácticos de sociología política y jurídica, es determinar dónde se fundan esas reglas generales y qué ámbito de legitimidad tienen. Este paso de lo legal a lo jurídico que ahora estudia, es irrelevante.

Y con esto podemos pasar al *Apéndice* actualizado en el año 2002. Tal como ahora están estos temas se puede resumir diciendo que en el discurso sociopolítico y ético inmanente, los únicos pecados posibles son el Poder y la Riqueza, que unos estén bien situados en ellos ofende y humilla a los que no lo están y, por consiguiente, cualquier pretensión de *excelencia* social, económica o cultural es una ofensa a los no favorecidos, por ende un pecado a combatir y, además, como dice MacIntyre (11) al expli-

(10) No otro es el intento de constituir como fundamento del filosofar el *positivismo lógico* para el que no importa lo que es, sino cómo se dice.

(11) ALASDAIR MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, 1987, pág. 221.

car esto: "Tomás de Aquino no puede, por supuesto, expresar con los nombres latinos de las virtudes lo mismo que Aristóteles con sus equivalentes griegos, puesto que una o más de las virtudes cardinales deben contener a la paciencia y a otra virtud bíblica que Tomás de Aquino reconoce explícitamente, a saber, la «humildad». Sin embargo, el único pasaje de la interpretación aristotélica de las virtudes que menciona algo parecido a la humildad la cataloga como un vicio. Aristóteles no menciona en modo alguno a la paciencia".

Lo cual no se opone a lo que hoy, dice Fukuyama (12): "hay también un sentido oscuro del deseo de reconocimiento, un lado oscuro que ha conducido a muchos filósofos a creer que el *thymos* es la fuente fundamental del mal en el hombre". E inevitablemente, se produce la cultura de la queja (13), la continua reclamación de pretendidos derechos subjetivos que, como antes vimos con Sartori, tendrán mayor o menor proyección social y política según el impacto publicitario que hayan tenido. A esta realidad a la vista de la sociedad abierta que es el paradigma del Autor, va a oponer en el Apéndice una sociedad sacralizada que es el Islam: "la palabra árabe «islâm» quiere decir abandono; abandono, se sobreentiende, a una voluntad divina... Religión fundada por Mahoma en nombre de Alá... y, por otro lado, el sistema político, jurídico, social y cultural que se deriva de ella" (págs. 11-12).

A esto opone, dentro del fundamental único Dios, el "Corán es monoteísta y tan católico (entiéndase «universal») como la religión católica romana: pero la primera es mucho más totalitaria, mucho más invasora y omnipotente que la segunda" (pág. 12). La explicación de este hecho empíricamente comprobable, está en el ámbito de la sociología, y es correcta en él. Pero ni es la única posible ni la más importante: en el catolicismo la tentación totalitarista se ha visto bloqueada de varias maneras por dos factores: 1.º la existencia previa de una civilización —la civilización romana— que nunca dejó que se destruyera su implantación jurídica.

(12) FRANCIS FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, 1992, pág. 253.

(13) ROBERT HUGHES, *La cultura de la queja*, Anagrama, 1993.

Por tanto, "1.º Occidente nunca ha tenido un derecho derivado de las Sagradas Escrituras; y 2.º la Iglesia de Roma nunca ha tenido —a diferencia del Islam— el «poder de la espada»" (*ibidem*). Sartori describe sociológicamente una sucinta historia del islamismo. Pero este ámbito, aun siendo real, es insuficiente en este tema del Poder en la sociedad humana que exige lo jurídico junto con la político. Y, mientras que "desde hace siglos, el cristianismo se inserta en un contexto laico más amplio que lo circunscribe y lo delimita, separando las cosas de Dios de las cosas que no son de Dios. En cambio, el Islam nunca se ha topado con frenos ni condicionamientos. Nació, por así decirlo, sobre la arena... el Corán es la única fuente del derecho" (págs. 12-13).

Esta demasiado sucinta exposición abarca un problema más amplio y profundo como para terminar ahí. M. Cruz (14) le dedica 16 páginas del primer capítulo de su obra, dedicado al *Origen del pensamiento árabe*, señalando que "el modo de ser de los árabes primitivos está condicionado por sus peculiares condiciones de vida" (pág. 3), la *arena* que dice Sartori y "sobre estas características del pueblo árabe va a obrar como revulsivo el genio ardiente de Mahoma" (pág. 6), y así "Mahoma da un salto maravilloso al intuir el lazo de comunidad que vincula a los pueblos semitas: el ser la gran familia que Dios ha escogido para ir revelando su verdad a los hombres. La verdad es para Mahoma la «Palabra de Dios» patentizada por los profetas a través del tiempo" (*ibidem*). Y aquí entramos en el tema del poder político, pues es una importante realidad que hay que fundamentar y justificar. Justamente aquí es donde aparece la diferencia entre las tres grandes sociedades monoteístas: la originante sináutica del judaísmo, que es como el prólogo de la cristiana y, como derivación de ambas, el Islam. Judaísmo e Islam son originariamente solo semitas, mientras que el cristianismo desde sus mismos orígenes se desarrolla en el marco occidental de la cultura filosófica griega y de la cultura jurídica romana. Esto, para todo cristiano, no son más que los pasos necesarios para alcanzar la cumbre

(14) MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, 1963.

de los tiempos que es la Encarnación del Verbo Divino, Dios y Hombre verdadero, mientras que para el Islam, Jesucristo es solo un Profeta más y, por supuesto, de menor categoría que Hahoma, en quien culmina la revelación divina.

Sartori señala que "los componentes fundantes del Islam son, por un lado, el Corán, y, por otro, el derecho islámico. El Corán es el elemento fijo (así como los hechos y dichos de Mahoma); el derecho islámico es su elemento variable" (pág. 13). El acceso a la filosofía se hará después en el área islámica, aunque M. Cruz no deja de señalar que el Islam posteriormente se había extendido sobre el mundo cultural del Próximo Oriente, que había recibido y había conservado, mejor o peor, el legado del pensamiento griego. Además el pensamiento cristiano de los siete primeros siglos de nuestra era, había sido penetrado por el pensamiento helenístico (*loc. cit.*, pág. 13) (15). Cruz nos dice que "el impacto del esfuerzo dialéctico de los «mutazili» sobre la naciente cultura musulmana fue extraordinario. Los musulmanes distinguen así dos períodos definidos en la teología dogmática o «Kalam»; el primitivo se consagraba exclusivamente a la casuística interpretativa; el moderno incluía además la teología racional y sus presupuestos filosóficos. A los pensadores de este segundo grupo se les llama «Mutakallimics» y, en general, fueron siempre a remolque de los «Mutazilies» que presentaban un conjunto doctrinal más homogéneo, dentro de la síntesis neoplatónica" (pág. 19). Es, pues, algo similar a los que en el cristianismo ocurrió con el paso del neoplatonismo subyacente en San Agustín al aristotélismo de Tomás de Aquino.

Este diferente desarrollo que en el caso árabe fue la primacía de lo jurídico, y muy primitivo, no con la perfección del Derecho Romano que en el cristianismo está presente desde el principio.—cfr. la *Carta* de San Pablo a los *Romanos* XIII— es fundamental en el problema del Poder, algo más importante y complejo que su mera comprobación empírica en las sociedades históricas.

(15) Efectivamente, la relación del judaísmo con la filosofía griega es clara en Filón de Alejandría (siglo I d.C.). Y, en los cristianos, en Clemente de Alejandría, que muere antes del 150 d.C.

Ontológicamente el Poder social humano tiene dos modos correspondientes a la composición de las personas humanas como seres dotados de *conocimiento* y *voluntad*: el Poder como *conocimiento* es para d'Ors (16) el bien común responsable del Poder, necesita una *auctoritas* o *saber socialmente reconocido* para su determinación. Y una *potestas* o *poder efectivo socialmente reconocido y aceptado* para su efectividad social. Y, justamente en esto, es donde se diferencia la ortodoxia pública de la teoría católica de la del Islam. En ésta, como dice en nota E. Tornero (17) "la Política es incluida en el mundo islámico dentro de la religión porque la revelación profética es entendida... ante todo como revelación de un código de normas, normas que el hombre es incapaz de hallar por sí mismo, para regular la vida humana. De ahí que Algazel afirme que el discurso de los filósofos ha sido tomado de los profetas".

Sartori señala que "hoy los «talibanes» no son pastores afganos. Son nuevas levadas de estudiantes «intelectuales» islámicos, jóvenes instruidos en la reciente Universidad «ortodoxa» de Pakistán, provenientes de las mezquitas de las sectas islámicas de este país. Lejos de ser residuos del pasado, son la vanguardia de un nuevo revolucionarismo «sunni» (18) ... la realidad es que en todas partes crece un poco la presión del fundamentalismo y del radicalismo islámico... Pero lo que está llegando a ser. Lo que nos impone volver a hacer las cuentas y cambiar los diagnósticos... la realidad es que es el Islam puro y duro, el Islam fundamentalista el que se haya reanimado y reavivado entre las masas ... El argumento fundamentalista es que la decadencia y la humillación de los pueblos musulmanes vienen del abandono del Islam «auténtico»... han sido la «mejor nación del mundo». Mientras que han observado fielmente la «sharía», el camino señalado por Alá; y han perdido supremacía porque se han alejado de ella" (págs. 17-18). Y así reaparece "la guerra santa (jihad). El Islam

(16) Cfr. ÁLVARO DORS, *Ensayos sobre teoría política*, EUNSA, págs. 85 y 113.

(17) Cfr. ALGAZEL, *Confesiones: El salvador del error*, Alianza, 1989. Introducción, traducción y notas de Emilio Tornero. Ver nota 19.

(18) Ver nota 21.

nace como una «fe universal», armada y guerrera. Las otras religiones confían su expansión al proselitismo misionero. El Islam, no... El occidental laicizado no toma estas cosas en serio, y mucho menos las comprende. Pero se equivoca» (pág. 19). Las largas citas anteriores muestran un curioso contraste, pero muy real, entre el discurso sociológico de Sartori y el punto central a que llega: el discurso se torna teológico. Y aquí ve que un discurso meramente sociológico, es decir, científico, no es suficiente y da lugar a una equivocación de funestas consecuencias.

Mucho más con lo que sigue: «el islamismo es «totalitarista», siempre evitando llamarlo «totalitario». Al Islam le falta una estructura totalitaria o que pueda hacerlo aparecer como tal» (pág. 20). Es verdad, pero no es meramente asunto de estructuras, sino de cómo se funda el Poder en la sociedad. Antes vimos como el poder tiene una doble realidad, una que dice al entendimiento humano, la *auctoritas*; otra que dice a la voluntad operativa, la *potestas*. Si el entendimiento del Poder tiene un fundamento trascendente, empieza en Dios, podrá estar o no en la Verdad, pero evidentemente es, en términos de Sartori, totalitarista, pues abarca totalmente los problemas de la sociedad humana; pero si es immanente, no se acepta ninguna heronomía (Kant) (19) en el uso de la libertad humana, entonces desaparece la *auctoritas* y sólo queda la potestas ejecutiva dominante es, pues, el totalitarismo. Por el contrario, según Dworkin (20) «con la posible (aunque compleja) excepción de una divinidad, no hay autoridad moral a la que se pueda apelar de manera que automáticamente mi posición se convierta en posición moral» (pág. 361).

Y es irrelevante que se funde por *decreto* o por *consentimiento* de la mayoría de votos —*vid. infra*, Spinoza o Kelsen— y este es el verdadero problema, que no la estructuración social que en el Islam carece de jerarquía religiosa y sea policéntrico. Dice Sartori: «A primera vista esta naturaleza fuertemente poli-

(19) IMMANUEL KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral-Espasa, 1972, págs. 90 y 94.

(20) RONALD DWORKIN, *El Imperio de la Justicia*, GEDISA, 1992. Ver capítulo 10, «Libertad y moralismo», págs. 359 y sigs.

céntrica del Islam nos puede parecer —en comparación con el catolicismo— una debilidad. Si, pero resulta que no. Porque este policentrismo tan horizontal da lugar a un enraizamiento capilar social que se salda con una intensa coralidad colectiva. Dos elementos que se pierden cuando la religión se basa en una estructura jerárquica establecida. Así, mientras el mundo cristiano se ha descristianizado ampliamente, el mundo islámico no se ha desislamizado. Las formas culturales y políticas del Islam cayeron con la conquista otomana de principios del siglo XVI; pero la fuerza religiosa del Islam ha soportado bien la usura del tiempo y el potencial de «movimiento» que puede poner en cualquier momento permanece intacto” (pág. 21). Este análisis es muy flojo pues la innegable descristianización del área cristiana, ha ido innegablemente acompañada de un desarrollo cultural y técnico que no han tenido los islámicos, y que Jaki (21) ha estudiado como una característica de la cultura islámica.

La *compleja posibilidad* que alude Dworkin se refiere indudablemente, no a la religión, sino lo hace al *Deo Revelante* como fundamento de la moral, personal y social (*política*), dice a la verdad o falsedad de la religión socialmente profesada por una sociedad humana que en Occidente son las tres *Religiones del Libro*: la hebrea del *Torá*; la cristiana que completa el *Torá* hebreo con el *Nuevo Testamento*; y, finalmente, el Islam que comprende el *Corán* y la *Sunna* (22). Pero esto, en cualquier caso, nos pone ante la suprema dificultad que constituye el nudo de la cuestión: si en una sociedad abierta, pluralista, ni siquiera se alude como fundamento último regulador de las relaciones

(21) Cfr. STANLEY L. JAKI, *Jesus, Islam, Science*, Real Views Books, 2001, págs. 16 y sigs. Estudia la diferencia del desarrollo científico en el área cristiana frente al determinismo inscrito en el Islam que ha imposibilitado el desarrollo de las ciencias naturales, junto a un innegable desarrollo de la matemática.

(22) Ver la Introducción de E. TORNERO a las *Confesiones* de Algazel antes citadas, página 11 donde, hablando del aspecto jurídico del Islam, dice “sobre lo que imperfectamente podríamos llamar Derecho Islámico... tuvo un temprano desarrollo inspirándose en la incipiente legislación que existe en el mismo Corán y sobre todo, recurriendo a los hechos y dichos atribuidos a Mahoma, esto es al *haditt*, cuyo conjunto recibe el nombre de *Sunna* o Tradición ortodoxa que se acabó dándole un rango igual al Corán”.

humanas —políticas, jurídicas, socioeconómicas—, a esa divinidad que las ha prefigurado al crear la naturaleza visible, y solo se razona del igual análisis empírico que conocen por igual todos los hombres, ha desaparecido la Verdad objetiva y solo quedan las opiniones subjetivas de éstos: ¿Cómo se constituye una ley común *inobjetable* que regule todas sus relaciones? Porque en este planteamiento, que se funda en la *inmanencia* de la conciencia racional humana, la decisión moral solo es del sujeto que actúa como responsable. Y no tanto ante él y su conciencia, en la que desaparece el concepto, no ya de *pecado* ante Dios, sino incluso de culpa, y pasa ser simplemente un error que tiene que pagar sus consecuencias. En este contexto los contenidos de la ley que regula socialmente lo *bueno* y lo *malo*, que son solo sociopolíticos, pues en la *sociedad abierta* liberal “tenemos que ver en qué sentido puede decirse que la sociedad está sometida a leyes y puede pecar”, nos dijo Spinoza (23), pues “el pecado solo puede concebirse en el Estado, es decir, si se ha determinado por el derecho de ordenar qué corresponde a la comunidad, cuáles son las cosas buenas y cuáles las malas, y si nadie tiene derecho a hacer nada sin mediar «decreto» o «consentimiento común». Porque el pecado consiste en hacer aquello que según la ley no debe hacerse o que la ley prohíbe” (pág. 331).

El imparable devenir histórico hace que la actual sociedad no sea la de Spinoza y otros autores ya clásicos, sino que ahora tenemos, como antes vimos, la sociedad de masas y estas, *no racionales* sino *emotivas*, se dirigen por sus *meneurs* (los *mistagogos* griegos), con graves consecuencias inmediatas: como no se consideran otros bienes o males que los empíricamente comprobables y, por ende, racionalizables, los únicos *pecados* (¿?) en la sociedad inmanente son en relación a ellos: el dolor —físico o psíquico—, la pobreza, el sometimiento a otros, porque aquí el inevitable gobierno de la sociedad no *viene de lo Alto* (Juan 19, 11), como contestó Cristo a Pilatos, sino del consentimiento social mediante la elección y los que mandan son solo meros funcio-

(23) BARUCH SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Obras completas, Editorial Acervo Cultural, 1977, vol. III, pág. 343.

narios que cumplen su trabajo porque *para eso les pagamos*. Y el problema es que esta sociedad pluralista es ahora necesariamente masiva, sin organización, en la que todos son iguales. Elías Canetti (24) nos dice: "la masa posmoderna es una masa carente de potencial alguno, una suma de microorganismos y soledades que apenas recuerda ya la época en la que ella... debía y quería hacer historia en virtud de su condición de colectivo preñado de expresividad" (pág. 18). Se quiera o no, se vea o se ignore, "la masa en cuanto tal ya solo se experimenta a sí misma bajo el signo de lo particular, desde la perspectiva de individuos que, como diminutas partículas elementales de una vulgaridad invisible, se abandonan precisamente a aquellos programas generales en los que ya se presupone de antemano su condición masiva y vulgar... la época en la que el gobierno de la masa representaba el problema central de la política y de la cultura moderna ha pasado a la historia... (porque) las masas mediáticas se han convertido de hecho en masas moleculares o abigarradas" (pág. 19). Una masa para su primer estudioso, Le Bon (25), es esto: "las masas no conocen más que los «sentimientos simples y extremos.»" (pág. 41). Lo cual lo aplica a las *masas electorales* de las que explícitamente dice: "es decir, las colectividades llamadas a elegir los titulares de ciertas funciones, están constituidas por multitudes heterogéneas; pero, como pone en ellas no actúan más que sobre un punto bien determinado: elegir entre diversos candidatos, se puede observar en ellas algunos de los caracteres de las masas descritos. Los caracteres que las masas manifiestan son, la débil aptitud de razonamiento, la ausencia de espíritu crítico, la irritabilidad, la credulidad y el simplismo" (pág. 169). Esto es confirmado hoy en la psicología empírica actual por Ph. Lersch (26). "En todo caso tiene un mínimo de organización porque en ocasiones la masa tiene un «caudillo»... En el caso de la masa los individuos se encuentran orientados en la misma direc-

(24) ELÍAS CANETTI, *Masa y Poder*, Alianza, 2000, páginas como de costumbre.

(25) GUSTAVE LE BON, *Psychologie des foules*, Félix Alcan, 1899, especialmente los capítulos I y III.

(26) Ph. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, Scientia, 1971, pág. 486.

ción por el contagio afectivo y son despojados de ese modo de una función individual" (pág. 23). Y hace este drástico juicio: "En la masa, el individuo deja de ser, provisionalmente, una persona. Se abandona, sin intentar el examen crítico y el dominio volitivo, a los impulsos, a las emociones y a la fuerza sugestiva de las representaciones".

¿Cómo funcionan políticamente las sociedades de masas? No de otro modo que por las ideologías: dos importantes filósofos actuales nos lo dicen: N. Hartmann (27), señala que "es un error (que) cometen todas las teorías filosóficas de orientación unilateral, todos los llamados ismos. Ya los nombres delatan el traspaso de límites. El «intelectualismo», por ejemplo, no es una teoría del intelecto fundada en los principios de las funciones intelectuales, sino una teoría que trata de reducir todo conocimiento y comportamiento humanos al intelecto y sus principios; una teoría, pues, que con estos principios traspasa los límites que le están marcados por su propia esencia... Y, con este traspaso de límites, acaban en la sinrazón. Esto es lo que dicen perceptiblemente los nombres usuales de semejantes teorías: en todas se hace de un solo grupo de categorías el dominante, aplicándolo a dominios enteros de fenómenos que les son heterogéneos. La multiplicidad del mundo queda clavada sin verlo en una varilla; se tiene la ventaja de la imagen del mundo simplificada, fácilmente abarcable; el «ismo» está presto... Es muy humano sobreestimar lo recién descubierto que acaba por hacerse evidente. La embriagadora alegría del descubridor añade también ciertamente lo suyo... Pero esto no puede justificar el yerro".

Y el otro importante filósofo actual, Karl Jaspers (28) refiere esto a lo fundamental del discurso inmanente: la transformación del orden-del-bien, en el orden-del-valor, es decir, el bien objetivo pasa a valor subjetivo. Jaspers lo dice así: "El absolutismo de los valores... El camino hacia el apoyo en lo objetivo, en el libe-

(27) NICOLAI HARTMANN, *Ontología*, III, *La fábrica del mundo real*, F.C.E., 1959, págs. 96 y sigs.

(28) K. JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, 1967, págs. 419 y sigs.

ralismo se anula siempre en los comienzos mediante el establecimiento de los «principios» (derechos universales del hombre, deberes, pactos, vinculaciones de todo tipo). Lo que de este modo es proclamado valoración universal y objetiva, está en total oposición al autoritarismo, pues es seguido solamente en virtud de la comprensión plenamente personal, de libre convicción de lo universalmente válido; pero comparte con el autoritarismo lo común, a saber, que se ve el apoyo en lo objetivo, en contraposición con la personalidad que ha de obedecer este objetivo". Y, después, establece la relación ideología/masa: "El absolutismo de los valores se aparta cada vez más de los «portadores de valor», de lo material, intuible y pleno y se vuelve cada vez más a lo general puro».

Y esto no solamente expone una relación ontológica de la ideología y la masa. Así está estableciéndose como una dialéctica en el mismo interior de la masa, pues en la actual dialéctica política hay dos polos ideológicos: por un lado, el polo *conservador*, cuyo teórico máximo fue Locke (29), derivado de la immanencia del "ser es lo percibido" (Berkeley) (30), dominante en el área anglosajona para la que el Bien es lo útil o delcitable (Stuart Mill) (31) y que, aun inmanente, acepta la transcendencia de la naturaleza material y sus leyes a las que forzosamente tiene que someterse el hombre; entendido como el individuo; esta ideología hasta hace poco tiempo era la derecha, el capitalismo. Frente a ella está el polo de la izquierda, el socialismo; en ésta el sujeto es el hombre abstracto, la sociedad humana, que es absolutamente libre y poderosa para imponerse a la propia naturaleza física o psíquica. Obviamente es el idealismo en sus dos formas su base filosófica: la emotivista (J. J. Rousseau) y el idealismo que, como de momento no puede dominar la naturaleza, es utópico y su racionalismo, *a posteriori*, razona desde las ilusiones. Fukuyama (32) estudia el mundo que tenemos después de la

(29) Vid. JOHN LOCKE, *Tratado sobre el gobierno civil*, Aguilar, 1969.

(30) G. BERKELEY, *Tratado sobre los principios del entendimiento humano*, Altaya, 1994, págs. 55-56.

(31) JOHN STUART MILL, *El utilitarismo*, Aguilar, 1980, págs. 28-31.

(32) FRANCIS FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, 1992, páginas en paréntesis.

derrota de los totalitarismos nazi y soviético tras la caída del muro de Berlín en 1986, que termina evocando las marchas al Oeste en el siglo XIX americano, como metáfora del devenir histórico vivido por el hombre moderno: "bastantes carretas llegarían a la ciudad, de modo que cualquier persona razonable al observar la situación, se vería obligado a concluir que había habido un solo viaje y un único destino. Es dudoso que estemos hoy en ese punto, pues a pesar de la reciente revolución liberal mundial, los indicios disponibles acerca de la dirección de las carretas no son todavía concluyentes. En el análisis final, y con tal que la mayoría de las carretas llegue a la misma ciudad, tampoco podemos saber aún si sus ocupantes después de echar una ojeada al nuevo paisaje, no lo encontrarán a gusto y posarán la mirada en otro viaje más distante" (y final).

Otro autor actual, que estudia esto mismo, es Bell (33) desde el mismo ángulo al que ha llegado Fukuyama, pero señala que la relación constitutiva es la problemática *económica* y la *cultural*. Y Bell empieza, precisamente, citando a Nietzsche: "En la primavera de 1888, Friedrich Nietzsche esbozó del siguiente modo el Prefacio para su último libro, *La voluntad de poder*, que aspiraba a ser su *opus magna*: «Lo que relato es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que vendrá, lo que ya no puede ser de otra manera: el advenimiento del nihilismo» ... La fuente de este nihilismo era, para Nietzsche, el racionalismo y el cálculo una disposición vital cuya intención era destruir la «espontaneidad irreflexiva». Y si había para él un símbolo que resumiera la fuerza del nihilismo ese era la ciencia moderna" (*loc. cit.*, pág. 17). Y, añade Bell, "el nihilismo, pues, es el proceso final del racionalismo. Es la voluntad consciente del hombre de destruir su pasado y controlar su futuro... Aunque en el fondo es una cuestión metafísica, el nihilismo impregna toda la sociedad y, en definitiva, debe destruirse a sí mismo" (*ibid.*, pág. 18). Recuerda Bell que "hay una segunda concepción, muy diferente, del nihilismo que en-

(33) D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, 1977, páginas en paréntesis.

contramos en la religión en Occidente... Es la idea de que la civilización constituye una delgada capa protectora contra los impulsos anárquicos y las raíces atávicas de la vida que acechan por debajo de la superficie de la existencia y que contantemente presionan para manifestarse. Para Nietzsche, el camino es la voluntad de poder; para Conrad (34) es la voluntad de poder la que amenaza la civilización" (*ibid.*, pág. 19).

Por ello, dice: "Creo que estamos llegando a una divisoria de aguas en la sociedad occidental; estamos contemplando el fin de la idea burguesa, esa concepción de la acción humana y de las relaciones sociales, en particular, del intercambio económico, que ha moldeado la época moderna durante los últimos 200 años. Y creo que el fin del impulso creador y del imperio ideológico del modernismo" (*ibid.*, pág. 20). Y, obviamente, "hay diferentes «ritmos» de cambio social y no existe ninguna relación simple y determinada entre los tres ámbitos. La naturaleza del cambio en el orden tecnoeconómico es lineal, ya que los principios de utilidad y eficiencia proporcionan reglas claras para la innovación, el desplazamiento y la sustitución" (*ibidem*). Por ello, "la cultura moderna se define por la extraordinaria libertad para saquear el almacén mundial y engullir cualquier estilo que encuentre. Tal libertad proviene del hecho de que el principio axial de la cultura moderna es la expresión y remodelación del «yo» para lograr la autorrealización (35), y en esta búsqueda hay una negación de todo límite o frontera puestos a la experiencia... Dentro de este marco, podemos discernir las fuentes estructurales de las tensiones en la sociedad: entre una estructura social (principalmente tecnoeconómica), y un orden político que cree, formalmente, en la igualdad y la participación; entre una estructura social que está organizada fundamentalmente en base de roles y a la especialización, y una cultura que se interesa por el reforzamiento del yo y de la persona «total». En estas contradicciones se perciben muchos de los conflictos sociales latentes que se han expresado

(34) La cita de Conrad la toma de Hans Miller en *Poets of Reality*, Harvard, U.P. 1965.

(35) Es, pues, el *thymos*.

ideológicamente como alienación, despersonalización, el ataque a la autoridad, etc." (*ibid.*, pág. 26).

Es, justamente, el mensaje de la obra de Bell en esta lúcida exposición de la situación de la cultura actual de la sociedad abierta (Popper) que es el modelo de Sartori para sustituir la religión, no ya el islamismo, como modelo de la sociedad pluralista, sino que "ahora, en una escala masiva, la economía se ha engranado con las exigencias de la cultura... aquí la cultura no como simbolismo expresivo y significado moral, sino como estilo de vida, llegó a ser soberana" (*ibid.*, pág. 81). Por ello, "el motor del cambio, entonces, es un mayor nivel de vida, no el trabajo como fin en sí mismo" (*ibidem*). En este cambio el bien moral, el *bien-en-sí*, es sustituido por los *bienes-útiles-o-deleitables*. Así, el modelo de sociedad pluralista de Sartori es la sociedad abierta (Popper) como sustituto de la religión, no del islamismo, sino del mismo concepto de religión, pues, como vimos al principio, *en efecto, las dos nociones son complementarias. Si una cultura está secularizada, no puede ser monista. Y viceversa, si es pluralista debe ser secularizada (las fes no toleran contra fes)*. Probablemente esta conclusión sería negada por el Autor, pero es la lógica y solo es el coste del reduccionismo, en este tema, de hacer un análisis solamente sociológico inapropiado para asunto que rebasa la ciencia social, aunque esta, indudablemente, sí puede analizar, *a posteriori*, las sociedades religiosas o, dicho de otro modo, la indudable influencia de la religión en la cultura social. Sartori en esto no solo mete el fundamentalismo islámico, sino también al hebreo, pues "los sefarditas ultraortodoxos se han convertido en una sociedad subsociedad separada y blindada... no se integran, e incluso rechazan no solo a los hebreos secularizados, sino incluso a los hebreos «tradicionalistas» (que también son practicantes)" (pág. 32). Y, como dice Bell, "ahora, en una escala masiva, la economía se ha engranado con las exigencias de la cultura... aquí la cultura no como simbolismo expresivo y significado moral, sino como estilo de vida, llegó a ser soberana" (*ibid.*, pág. 81).

Por ello, "el motor del cambio, entonces, es un mayor nivel de vida, no el trabajo como fin en sí mismo" (*ibidem*). El cambio

es evidente, el bien moral, el bien-en-sí, es sustituido por los bienes-útiles-o-deleitables. Sartori, no deja de reconocer que "para el pluralismo la sociedad óptima es una sociedad integrada. Pero ¿integrada cómo y en qué sentido? Para contestar resulta útil referirse al conjunto de los conceptos que tratan de los estados y procesos de convivencia. Por ejemplo: homogeneización, incorporación, inclusión, asimilación, aculturación, por un lado; y diversificación, segmentación, separación, desintegración, por otro. La integración pluralista se sitúa más o menos en el centro de esta gama" (pág. 37). Esta es, pues, la aceptación de que aunque no lo diga expresamente, rechaza toda consideración religiosa en la que las fes no toleran contra fes. Y, para Sartori el problema es "¿cómo se acomoda con las otras modalidades de estar juntos?" (pág. 38). El análisis sociológico que sigue se dedica a la integración de los emigrantes en la sociedad pluralista y multiétnica y multireligiosa de Estados Unidos, y fundamentalmente se refiere a la aculturación, es decir, a la enseñanza, pues "el pluralismo cree en la fertilización recíproca (entre culturas)" (pág. 44). Pero no es evidente ese problema, sino el del componente religioso no pactable que tengan o no ya las culturas, sino la cultura, como ocurre en los propios Estados Unidos con el espinoso tema de la bioética y del aborto en que hay una competencia irreductible entre la prioridad que se otorgue a la moral religiosa frente a la mera ciencia.

Bell, antes citado, nos dice: "el tradicionalismo defiende la religión fundamentalista, la censura, las leyes estrictas contra el divorcio y el aborto; el modernista está por la racionalidad secular, las relaciones personales más libres, la tolerancia de las relaciones sexuales, etc. Estos son los aspectos políticos de los problemas culturales y, en la medida en que la cultura es la expresión simbólica y la justificación de la experiencia, ésta es el ámbito de la política simbólica o expresiva" (*loc. cit.*, pág. 83). Y en esto, que influye decisivamente en la legislación vigente que marca, si no el bien y el mal, sí lo lícito y lo prohibido, en no pactable, una contrafe religiosa. Se pregunta Sartori: "¿Es el enfoque de «la sociedad multiétnica» demasiado político y demasiado poco social? Si es así, lo es porque la realidad social se hace por

sí sola... o se hace a través de la política, con buenas o malas políticas de intervención social?" (pág. 45). No se sale del enfoque analítico sociológico y, por ello, no define cuáles sean las *buenas o malas políticas de intervención social*. Pero, más adelante, lo quiera o no, tiene que entrar en esto que es el verdadero problema en el capítulo 5, dedicado a los *derechos humanos*, y recuerda que "la Revolución Francesa proclamó los derechos del hombre y el ciudadano. Históricamente son dos derechos; pero el derecho de la naturaleza, los derechos inalienables elaborados por la tradición iusnaturalista, se convirtieron... en parte integrante... de derechos del constitucionalismo liberal... De modo que en los ordenamientos liberal-democráticos los derechos del ciudadano son también los derechos del hombre" (pág. 53).

Señala después que en 1948, en la ONU, "la expresión es aún «derechos del hombre»; pero ahora estos derechos se declaran universales. ¿Lo son verdaderamente? ... (provisionalmente) es un deber admitir que los derechos del hombre del iusnaturalismo no eran universales: eran... derechos concebidos en el suelo europeo y desde la visión greco-romana y cristiana del mundo" (pág. 54). Por ello, "lo importante es si los derechos proclamados por la ONU son verdaderamente «universales» ... en la óptica del Islam son derechos «peculiares», particularistas, a los que el Islam contrapone una universalidad suya, distinta... Desde... 1948, sin embargo, se ha derivado la transformación de los derechos y después —de salto en salto— en derechos «humanitarios»" (pág. 55). Tras hacer una sucinta referencia a los artículos 3 y 4 de la Declaración de 1940: los derechos abstractos —libertad e igualdad, dignidad y derechos— como "cualquiera puede ver, estos derechos no son distintos de los ya planteados y recibidos en todas las constituciones liberal-democráticas" (pág. 56) que son las que "suministran un estándar, un parámetro, capaz de distinguir entre «pueblo liberal» y sociedades «jerárquicamente decentes», por un lado, e intolerables Estados «fuera de la Ley» e indecentes por otro" (pág. 57). Pero este planteamiento meramente formal no le satisface y dice: "Vuelvo de nuevo a la pregunta clásica: ¿qué derechos son característicamente derechos «humanitarios?»" (pág. 58).

Y, más adelante, vuelve a estos "Humanitarismo" sugiere que debemos ser buenos, caritativos, tiernos, misericordiosos. Todas estas son cosas que yo entiendo y apruebo en ética. ¿Pero, y en derecho? En derecho se ha dicho siempre «dura lex, sed lex», o sea, que el derecho debe ser «duro» porque si no, no es derecho. El derecho no se puede dulcificar y aplicar según los casos" (pág. 62), es decir, lo que ahora se dice un uso alternativo del derecho que se da en función de *la ideología dominante en el poder*; ya judicial, ya político, según el caso sea favorable al poder y, por eso mismo desfavorable para la oposición, o viceversa. Por eso, añade: "la apelación de los derechos humano-humanitarios está incubando un «paraderecho» destructivo del derecho... porque en un derecho que se hace humanitario meten la mano avalanchas de ignorantes en derecho" (pág. 63). Esto es sólo el hecho, poco estudiado por Sartori, de la masa que afecta a lo social de manera destructiva e implica un problema no sólo sociológico, que es el propio de Sartori, sino filosófico. En efecto, los que señala como humanitarismo son sentimientos y afectos legítimos en las personas, pero ¿pueden transferirse a lo social? Para Parsons, no: "La sociedad no puede tener sentimientos afectivos hacia sus miembros" (36) y para Tomás de Aquino, tampoco, pues lo afectivo es propio de las personas, no de la persona abstracta: "La justicia y la fortaleza miran al bien de la multitud, más que la templanza. La templanza, en cambio, sólo modera los deseos y los deleites de cosas pertenecientes al hombre en cuanto individuo... justicia y fortaleza son virtudes más excelentes que la templanza" (II-II S. Th. ds 141, ar 8, co).

Así se ha operado un inesperado, pero lógico, efecto negativo: en el paso de la antigua relación *comunitaria* de las sociedades agrícolas y artesanas, que precedieron a la actual sociedad industrial del desarrollo técnico y económico. Al principio apareció la doble realidad de las ideologías, por un lado, y, por otro, la *Rerum Novarum* (León XIII), la entrada de la doctrina de la Iglesia en las consideraciones sociales modernas. Hoy, tras la caída del *socialismo real*, con el *muro de Berlín*, la ideo-

(36) TALCOTT PARSONS, *El sistema social*, Revista de Occidente.

logía socialista ha devenido *progresista*, es decir, *humanitaria*. Aparece de pronto el primer problema del discurso inmanente de su moderno iniciador, Descartes: *La escisión cartesiana entre la "res cogitans" y la "res extensa"*, es decir, entre el *cógito humano creador* de la realidad y ésta, ya *extracógito*, la naturaleza visible y sus leyes y limitaciones. Y dice: "justamente Weber mantenía que la opción entre estas dos éticas no puede hacerse desde la ética... la «ética de la intención» la ejemplificaba con la máxima «el cristiano actúa bien y remite a Dios las consecuencias», lo que supone una ética religiosa. Y yo llegaré a sostener —en implícita concordancia opino con Weber— que mientras la fe se puede permitir el lujo de la ética de la intención, ese es un lujo que la política moderna no puede permitirse" (págs. 69-70). Ignoro qué concepto de la fe tenía Weber y cuál tiene Sartori. Pero es seguro que no es precisamente una fe católica, pues como dice Santiago, "¿Qué le aprovecha al hombre decir «yo tengo fe» si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe? Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen de alimento cotidiano y alguno de vosotros le dijere «id en paz, que podáis calentaros y hartaros», pero no le diere con qué satisfacer la necesidad de su cuerpo, ¿qué provecho le vendría? Así también la fe, si no tiene obras, es de suyo una fe muerta" (Jac. 2-14/17). Más claro no puede estar. Pero es completado a algo que es muy parecido a lo antes dicho por Sartori sobre el *humanitarismo*; es el consejo de S. Pablo a los tesalonicenses: *el que no quiera trabajar, que no coma* (II Tes. 3, 16), por lo que les dice: "Os exhortamos, hermanos, a progresar más y a que os esforcéis por llevar una vida quieta, laboriosa, en vuestros negocios, y trabajando con vuestras manos como os hemos recomendado, a fin de que viviendo honradamente a los ojos de los extraños no padezcáis necesidad" (I Tes, 4, 10-12). Realmente lo que se propone como *máxima cristiana*, no lo es sino un aguado fideísmo que es el idealismo filosófico llevado a la teología, unas ideas no racionales en las que la razón es abandonada para moverse solo en la fe y que fue en su tiempo condenado por la Iglesia Católica.

Por eso, cuando dice que "Weber admite la racionalidad de los fines; pero la racionalidad los admite en el contexto de la rela-

ción entre fines y medios de acción, entre principios e instrumentos de realización. Mientras que la crítica de las intenciones es todo fines y nada de medios, es solo «querer el bien» que no sabe como conseguir... La ética de las buenas intenciones tiene su legítimo espacio en la moralidad individual, pero se convierte en ética inaceptable e incluso inmoral en el espacio ético-político» (págs. 70-71). Desde luego esa ética, así entendida, no es la ética cristiana ni menos aún católica que pasamos a ver. En la ética católica, personal y política, la primera virtud es la prudencia tal como es entendida en la religión cristiana (37), pues es la que aplica rectamente la fundamental virtud política que es la Justicia, a las acciones *particulares* de "los" hombres, que son los realmente existentes. Por ello, por aquí y por ningún otro lugar, es por donde *puede* venir la solución de los problemas actuales de las sociedades humanas. Pero... con el inevitable costo incorporado de tener que aceptar unas reglas que no son pactables. Y en toda su extensión, porque como ha recordado el Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Veritatis Splendor*, precisamente dedicada a fundamentar teológicamente y filosóficamente la libertad, en el § 38, dice: *Quiso Dios "dejar al hombre en manos de su propio albedrío" (Écclo 5, 14)*, es decir que, según el uso de su libertad, las consecuencias serán unas u otras, buenas o malas.

Y el verdadero problema es qué sea Bien y qué sea Mal. En la filosofía de T. de Aquino, "nada prohíbe ser simplemente bueno, pero bajo algún aspecto malo" (*De Malo q 1, ar 1, ra 18*), porque "el sujeto del mal es el bien" (*ibidem ar 2, co*) y el mal nunca se elige por sí mismo, sino "sub specie boni" (I-II *S. Th. q 73, ar 2*), tanto personal cuanto políticamente. Ahora el problema que se presenta a la *prudencia* es determinarlo, no solo moralmente —hay acciones *intrínsecamente perversas*— sino aquí y ahora, es decir, el interés *inmediato* frente al bien *futuro* que, obviamente no tienen la misma valoración por las personas que viven en una pequeña comunidad administrativa o la gran Sociedad *política*. Y esto está determinado por la posición personal frente al Poder que siempre es una sujeción: ¿cómo se

(37) Consúltese la obra de J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, 1976.

funda el Poder para ser aceptado por el mandado? Hay dos posibilidades que históricamente se ha dado: a) Por un orden heterónomo, dado por Dios (*trascendencia*); b) Por la fuerza humana (*inmanencia*). Esta, entre los hombres, tiene dos versiones políticas, que, como vimos con Spinoza, *nadie tiene derecho a hacer nada sin mediar "decreto" o "consentimiento común"*, es decir, el totalitarismo (el *decreto*) o la democracia (el *consentimiento común*). Pero ambos se sirven o pueden servirse —el dictador romano era una figura aceptada por el derecho, si bien temporal— tanto del apoyo popular de la masa cuanto de la fuerza.

En este cuadro se dan dos *totalitarismos*: el de *derechas individualistas*, generalmente fundado en la necesidad de un poder firme en tiempos de cambio socioeconómico y el desarrollo, que es un totalitarismo propio de una filosofía social *administrativa* —casos de Portugal, España, Chile y, en cierto sentido Italia— y, frente a él, el totalitarismo *utópico* de la *izquierda* socialista que fue el *socialismo real* soviético hasta su caída, cuya pretensión era cambiar la sociedad humana. Con frecuencia, aunque no siempre (38), han procedido de una revolución o golpe militar que puede haber sido no solo aceptado, sino aceptado con entusiasmo, por la masa. Pero frente a esta posición de fuerza *física*, hay también un *totalitarismo*, a veces más totalitario y duro, cuando se encubre en el *consentimiento común* de la masa *manipulada emocionalmente* por una ideología que se presenta como *progresista* y humanitaria, con la ayuda eficaz de unos *mass-media* poderosos al servicio de un sistema político de partidos *ideológicos*, que eso es la *sociedad abierta de Popper*, en la que los mismos actos de Gobierno se valoran contrariamente según los haga la ideología que está en el poder y la que está en la oposición. Evidentemente aquí no se ve tan claramente la fuerza como en el otro totalitarismo, pero no es menos totalitario que aquel, en el sentido de abarcar manipulándola la vida social y es

(38) Ver el caso de la Alemania democrática de Weimar en su paso *democrático* al totalitarismo nazi que describe ROBERT MOSS, en *El colapso de la democracia*, Atlántida, 1977, págs. 164-170.

a lo que antes vimos con Bell —ver nota 33— y ahora en una escala masiva, la economía se ha engranado con las exigencias de la cultura... aquí la cultura no como simbolismo expresivo y significado moral, sino como estilo de vida, llegó a ser soberana ahora, en una escala masiva, la economía se ha engranado con las exigencias de la cultura... aquí la cultura no como simbolismo expresivo y significado moral, sino como estilo de vida, llegó a ser soberana (Bell).

Y esto es lo que tenemos: una cultura social que, por las exigencias del *diálogo*, constituye a la *tolerancia social* en la primera virtud... claro que eliminando la *Verdad* y sustituyéndola por la *opinión* humana, que siempre es respetable y, por principio, *con el mismo valor* en las partes dialogantes. Cuando una parte, tolerada, se muestra irreductible, autojustificándose en la violencia manipuladora de los *mass-media*, acude a la violencia física del terrorismo que, a su vez, es manipulado por los *mass-media* a favor de su ideología para conseguir el apoyo de las masas que *humanitariamente*, por supuesto, dan la razón a quien se les presenta como más débil y oprimido y para los que el poder, todo Poder, es *opresión* y toda excelencia, incluso la intelectual, es un execrable atentado contra la igualdad humana. Todo esto pone de manifiesto las insalvables incongruencias immanentes. Por un lado están las ideologías de un *humanitarismo cordtal* (sin ninguna referencia a Dios) que, como tal, no tiene límite: lo que es el bienestar material de las clases o pueblos desarrollados, disposición de bienes y servicios de primera calidad, debe ser *humanitariamente*, generalizado para todos, es la *sociedad de consumo de masas*. Pero ésta tropieza con la naturaleza de la producción de tales bienes y servicios materiales, tangibles, no ideales, que por ello están sujetos a los límites de tiempo, espacio y las diferentes materias necesarias para una *oferta solvente* (Keynes). A lo que actualmente se une otra ideología actual, el ecologismo que opta no por la cantidad de cosas, sino por la calidad de vida, evitando basuras, vertidos industriales y destrucción del entorno material... lo que, inevitablemente afecta a la oferta solvente de la oferta masiva de bienes y servicios.

Y esta restricción no puede ser entendida por la masa, pues, como dice Julián Marías (39): "El deseo es mucho más amplio que la voluntad; se puede desear todo lo posible y lo imposible, lo presente, lo futuro y hasta lo pasado; lo que se quiere, lo que no se quiere y hasta lo que no se puede querer". En resumen, como reconoce Ortega (40): "Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa desprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración de vivir sin moral alguna (pág. 257)... ¿Cómo se ha podido creer en la amoralidad de la vida? Sin duda porque la cultura y la civilización moderna llevan a ese convencimiento. Ahora recoge Europa las penosas consecuencias de su conducta espiritual. Se ha embaldado sin reservas por la pendiente de una conducta magnífica, pero sin raíces" (pág. 259). El problema, pues, es si puede sustituir la democracia de la *sociedad abierta* a la religión como fundamento de la moralidad y el antes citado Bell, es tajante: "Estos significados están encarnados en la religión, la cultura y el trabajo. La pérdida de significados en estos campos origina un conjunto de incomprendiones que la gente no puede soportar, y acucian, con caracteres de urgencia, a la búsqueda de nuevos significados, para que todo lo que queda no sea una sensación de nihilismo o el vacío" (*loc. cit.*, nota 20, pág. 143).

Frente a estos resultados de la *antropología immanente* de una *sociedad abierta* políticamente que relega a la religión a solo el interior de las conciencias, como propone Sartori, y es sustituida en lo sociopolítico por la democracia liberal en la que la ética pública es determinada por el poder político, tenemos que oponer una *antropología cristiana* en la que el Poder viene de lo Alto y la Ley Natural es dada por el Creador tanto en la *ley de necesidad* del cuerpo material cuanto en la *ley de la libertad* del alma humana, que racionalmente fue buscada por Aristóteles,

(39) J. MARIAS, *Antropología filosófica*, Revista de Occidente, Obras X, 1982, pág. 83.

(40) J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, 1968.

que tocó estos temas en la *Retórica*, en los *Tópicos* y en *De la interpretación*. En ellos trata de sustituir la orientación del juicio humano, que luego vendría heterónomamente dada en la metafísica del Éxodo, como vimos. Los griegos desarrollaron el conocimiento del hombre hasta donde podía llegar el uso de la razón humana, que en su caso muy desarrollada desde la etapa mítica precedente. Por eso, al no haber una *norma divina* (Jäger) previa que expusiera la Verdad, que funda las *verdades* humanas, intentaron sustituirla en las relaciones sociales, por el *sentido común*, expresado silogísticamente en el *entimema*, que es "una proposición dialéctica, una pregunta plausible, un bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios, y, de entre éstos, ya para todos, ya para la mayoría, ya para los más conocidos" (*Tópicos I*, B 104 a, 8). Y así el *entimema* quería ser la *synderesis* del Aquinate que dice: "synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquanto est habitus continens precepta legis naturalis, qui sunt prima operum humanorum" (I-II *S. Th.* q. 1, *ra* 2), y así en el alma, "est quidam habitus naturalis primorum principio operabilium, quae sunt naturalia principia naturalis, qui quidem habitus ad synderesis pertinet" (*De Ver.* q 16, *ar* 1 *co*), por lo que "synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa" (I *S. Th.* q 79, *ar* 12 *co*).

Termino con una cita de la *Gaudium et Spes*, § 10: "¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las conquistas logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?". A estas preguntas que cuestionan toda antropología, responde un filósofo, muy conocido ahora en otro papel, pero no ignorado por los lectores de *Verbo*, Karol Wojtyła (41): "Cristo, que plenamente manifiesta al hombre al propio hombre" (*G. et Sp.* § 12). *Semejante enfoque juega un papel decisivo en la búsqueda de la verdad plena de nosotros mismos*. Y después, señala la relación social en esta misma línea: "El

(41) KAROL WOJTYLA, *Signo de contradicción*, BAC 1977.

hombre no existe solo «en el mundo», no solo «en sí mismo», sino que existe «en relación», existe «en donación»; así es como tiene que existir. No puede encontrarse a sí mismo plenamente más que en una desinteresada entrega de sí mismo» (pág. 169). Y, más adelante, lo aplica al «hombre de hoy, sobre todo en nuestra sociedad democrática —¿democrática de hecho o solo de nombre!— se mucho de ciertas categorías como «rey», «el reino», o bien «reinar». En cambio, el problema del poder como tal mantiene plena actualidad: más aún, compromete al hombre y excita su mente y sus emociones» (pág. 176).

Esto, evidentemente es posible y entendible en una cultura fundamentada en la trascendencia de Dios Creador y Redentor, y absurdo si nos movemos racionalmente solo en lo empírico, visible, fenoménico, no yendo al ser, sino al mero aparecer. En este caso sí ocurrirá que *los españoles serán justos y benéficos* y no por mandato constitucional como quería la primera Constitución Española de 1812, que inauguró la entrada del moderno estado de *sociedad abierta*; o la exigencia de la primera Constitución democrática del mundo que fue la norteamericana que ponía la felicidad entre los derechos constitucionales del pueblo, es mera utopía por no decir tontería. Ante las vicisitudes de la vida humana, personal o social, el católico encuentra una explicación razonable, lo que no quiere decir que les guste, pues cree en el *mysterium iniquitatis*, pero el no católico y que solo confía en el hombre, o cae en una utopía que todo lo remite a un *futuro mejor*, o no encuentra más que confusión y dificultades. Aunque no lo quiera reconocer y, menos aún, declarar.