

SOBRE LA ESENCIA Y LAS FORMAS EN EL FENOMENO TOTALITARIO

Por MIGUEL AYUSO (*)

I

PRESENTACION

1. Pórtico: las dos democracias

Para la mentalidad durante mucho tiempo dominante, la línea divisoria de los regímenes políticos se ha situado en la oposición irreductible entre totalitarismo y democracia (1). En la actual situación de crisis, sin embargo, podemos contemplar tal disyunción a la luz de «signos contradictorios» que determinan, a la vez que la pervivencia de su último fondo, facetas novedosas en absoluto despreciables. Pues, por un lado, la caída del «socialismo real» ha dado paso a la apoteosis de la «ideología americana» del «fin de la historia»; mientras que, por otra parte, esta democracia triunfante no deja de hacer aguas en una quiebra que no es sólo del parlamentarismo —como en los años treinta— o de la democracia, sino incluso del Estado (2). En esta nueva tesitura, la democracia sigue conservando —incluso acrecentado— el halo religioso que la acompañó en su alborear, pese a los estragos que aquí y allá presenta su rostro de forma cada vez más patente.

Que la democracia a que me refiero sólo por una trasposición lógica incorrecta puede admitir comparación con la forma de gobierno que describieron Aristóteles o Tomás de Aquino y que han conocido, con mayor o menor exten-

(*) Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

(1) Cfr. Miguel Ayuso: «El totalitarismo democrático», en el volumen *¿Crisis en la democracia?*, Madrid, 1984, págs. 120 y ss.

(2) Cfr. Id., *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996.

sión, todos los tiempos, no requiere mayores desarrollos. Y es que ambas realidades son profundamente heterogéneas en cuanto pertenecen a dos mundos «cuya expresión respectiva sólo conserva el vínculo fantasmal de un lenguaje que ha cambiado, en el paso del uno al otro, su significado y su modo de significar» (3). La razón radica —lo veremos en la conclusión— en un fenómeno al que fue ajena la antigüedad y que condiciona de modo absoluto nuestros días: el intento de determinar el sentido de la vida humana de acuerdo a ideologías. De ahí que olvidar el efecto de la revolución en el lenguaje político inhabilite para centrar adecuadamente los problemas, como ilustran innúmeros ejemplos (la filiación de los parlamentos modernos con las viejas asambleas representativas, los modernos nacionalismos y las libertades forales del medievo) y más que ningún otro el de la democracia que estamos tratando. Pues, por una parte, tenemos una más entre las formas de gobierno —es cierto que la que más requisitos y condiciones exige del pueblo que quiere practicarla y de los gobernantes que quieren hacerla realidad; la que más fácilmente degenera y se desnaturaliza cayendo en la autocracia; la más inútil y corrosiva en el común de las situaciones y, especialmente, en las difíciles y críticas—, estrictamente circunscrita, además, al ámbito de la designación de los gobernantes. En la otra cara, se nos presenta como la única forma de gobierno justa, que extiende el principio mayoritario o electivo a todas las dimensiones de la vida política, social e incluso religiosa. El pensamiento católico, aunque unido intelectual y afectivamente con la monarquía, siempre se manifestó en favor de la indiferencia ante las concretas formas de gobierno. Sin embargo, no pudo sino protestar contra la deformación de convertir la democracia en sola fuente de legitimidad, instancia última desde la que se declara lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, que trasciende así las *formas de gobierno* para insertarse dentro de las *formas de Estado* y aun más para formar una mentalidad relativista, escéptica, negadora de la ley natural y que entrega a la tiranía del número toda la regulación de la vida humana (4). Todos los discursos en pro de una «nueva democracia» o de una «sana democracia» olvidan que la única hoy existente y real es la moderna: absoluta, totalitaria, religiosa en suma.

2. ¿Democracia totalitaria?

A los intérpretes más sagaces, sin embargo, no les pasó inadvertida la verdadera entraña de la democracia moderna, en absoluto ajena a lo que luego caracterizaría en sede filosófico-política la esencia del fenómeno totalitario. La explicación alegórica de Donoso Cortés en su afamado *Discurso de la dictadu-*

(3) Juan Antonio Widow: «La revolución en el lenguaje político», *Verbo* (Madrid), núm. 177 (1979), pág. 774.

(4) Cfr. Jean Madiran: *Les deux démocraties*, París, 1977.

ra (1849), en la que conforme el termómetro religioso baja sube el termómetro de la represión política, no sólo resulta aplicable a la evolución del Estado, sino que la democracia aparece profundamente implicada en su dinámica (5). Pues hay un vínculo diamantino que liga secularización y democracia, en el sentido de que ésta supone la sustitución del reino de Cristo por la soberanía popular, esto es, en la expresiva frase de Madiran, «la puesta en plural del pecado original» (6). Lo mismo podríamos decir de Tocqueville, que concluía su análisis fenomenológico sobre la democracia americana con un juicio rotundo de que «la anarquía no es el principal mal que los siglos democráticos deben temer» (7), y que —ante el tipo de servidumbre que vislumbra ha de inaugurar el igualitarismo democrático— no es capaz de encontrar la palabra que reproduzca exactamente la idea que se forma sobre el despotismo democrático, pues «las antiguas palabras despotismo y tiranía no me resultan adecuadas en absoluto», ya que «la cosa es nueva» (8). También, por completar el arco, podríamos traer el testimonio de Edmund Burke, el primer crítico de la Revolución francesa, que veía como un asalto de las viejas libertades del pueblo inglés a manos de una democracia destructora y opresiva (9). Cuando Bertrand de Jouvenel titulaba «La démocratie totalitaire» uno de los capítulos del magno *Du pouvoir* (10), o cuando Leo Talmon dio a la estampa su *The Origins of Totalitarian Democracy* (11), completado más adelante con *Political Messianism* (12), no hacían sino confirmar con paciencia y minuciosidad tendencias como las señaladas y en las que convergían contrarrevolucionarios con liberales aristocratizantes y cierta clase de *whigs*. Todavía últimamente, el profesor Michel Schooyans ha vuelto sobre un tema que, a lo que se ve, parece imprescriptible (13).

(5) Cfr. Juan Donoso Cortes: *Obras completas*, vol. II, Madrid, 1970, págs. 316 y ss.

(6) Jean Madiran: *Op. cit.*, pág. 17.

(7) Alexis de Tocqueville: *La democracia en América*, versión castellana, libro II, parte IV, capítulo primero, Madrid, 1980, vol. I, pág. 244.

(8) Id., *Ibid.*, pág. 266.

(9) Cfr. Edmund Burke: *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, versión castellana, Madrid, 1989.

(10) Cfr. Bertrand de Jouvenel: *El poder*, versión castellana, Madrid, 1956.

(11) Cfr. Leo Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1952.

(12) Cfr. Id., *Political Messianism*, Londres, 1960.

(13) Cfr. Michel Schooyans: *La dérive totalitaire du libéralisme*, París, 1991.

II

ANATOMIA DEL TOTALITARISMO

3. Pórtico

Una aproximación al totalitarismo que quiera no resultar desenfocada tiene que partir de la novedad que en el mismo reside: el totalitarismo es una forma política nueva, mejor aún, es una sustancia política nueva. Estas afirmaciones primeras tienen una gran importancia, pues marcan una frontera nítida entre el fenómeno cuya esencia pretendemos captar y otras realidades propias de todos los tiempos. En todos los idiomas encontramos una cascada de palabras —ni sinónimas ni estrictamente equivalentes— emparentadas en el uso corriente con lo que sugiere la voz totalitarismo: tiranía, absolutismo, autoritarismo, dictadura, cesarismo, etc. El totalitarismo se diferencia radicalmente de los anteriores conceptos por su «modernidad» y se articula sobre los supuestos, nuevos e ideológicos, de la política secularizada moderna. A diferencia del resto de los términos con que se le asocia no es intemporal, sino que consiste específicamente en una nueva forma de sociedad. Y excede, por tanto, de los abusos del poder o vicios o defectos de la soberanía, locución con la que los tratadistas de derecho político expresan la inmoralidad y la imperfección o deficiencia de ésta (14). El totalitarismo, pues, no es tanto un abuso como una metafísica.

Si sobrevolamos algunos de tales defectos de la soberanía, nos resultará luego más fácil, por comparación, precisar los contornos del totalitarismo. La tiranía puede definirse como la acción autoritaria no enderezada al bien común de la sociedad sino a intereses de naturaleza restrictiva o singular: no *ad bonum commune* sino *ad singulorum utilitatem*. Por eso, la tiranía no se circunscribe a la forma monárquica, sino que es compatible con formas aristocráticas o democráticas: también hay tiranías asamblearias. El despotismo se caracteriza como un gobierno de puro arbitrio. *Sit pro lege voluntas* vale por su paradigma y su injusticia no arraiga tanto en una intrínseca ordenación actual cuando en la indebida privación de garantías. El absolutismo, finalmente, encuentra su rasgo específico en la injerencia injustificada del gobierno en la esfera gubernativa de las demás personas individuales y sociales.

El totalitarismo, sin embargo, es un fenómeno distinto e independiente de los tres anteriores. Podrá emplear los medios de que éstos se valen y a veces su imagen ofrecerá el mismo aspecto. Pero nunca se confundirá con ellos, porque no consiste en una mera extralimitación del poder ni en una simple deficiencia de la soberanía. Es un espíritu, y un espíritu lleva consigo una ontología, de la

(14) Cfr. Enrique Gil y Robles: *Tratado de derecho político según los principios de la filosofía y el derecho cristianos*, 3.ª ed., Madrid, 1961-1963, tomo II, págs. 681 y ss.

que derivan una moral, una política e incluso una praxis. No es tanto un espíritu destructor de la libertad como el que se organiza sobre su ruina. Lo dijo Bernanos, con palabras que iluminan el tema objeto de nuestro estudio, pues enlazan el fenómeno del Estado totalitario con el fin de un proceso ideológico en el que el liberalismo y el democratismo ocupan un estadio decisivo: «el totalitarismo es menos una causa que un síntoma» (15).

En un ensayo de definición, podemos fijarnos sucesivamente en los aspectos teológicos, metafísicos, gnoseológicos, antropológicos, sociológicos, políticos y económicos que comporta, a través de un análisis separado.

4. Una teología inmanentista

Donoso Cortés mostró con trazos magistrales en las primeras líneas de su *Ensayo* que toda tesis teológica tiene un correlato político y que «el error que destruye la verdad metafísica y religiosa conturba después lo político y lo social» (16). Por eso, en la base del totalitarismo podemos encontrar una teología, o mejor una antiteología, que quiere encerrar el hombre en su destino temporal, considerando que la sociedad es su supremo fin y privándole de lo que no sea su rígido encuadramiento en ésta. Por eso, André Malraux, en *Les voix du silence*, caracterizó muy agudamente el totalitarismo como «la voluntad de encontrar una totalidad sin religión», eco del «Je suis tous, l'ennemi mystérieux de Tout» victorhuguiano. Voluntad que, de modo oscuro, sin siquiera atisbarlo y, desde luego, torcidamente, responde a un profundo designio: nuestra vocación fundamental a la unidad (17). Somos llamados a la unidad, tal es el designio mismo de Dios sobre nosotros, el deseo revelado por Nuestro Señor Jesucristo en su oración sacerdotal: «Que todos sean uno: como tú, Padre, en mí, y yo en tí, que también ellos sean uno en nosotros para que el mundo crea que me has enviado» (*Io.*, XVII, 21).

El sentido de la historia, el único sentido de la historia posible, es nuestra tendencia a la unidad, desgarrada primeramente en la creación por el «non serviam» luciferino, rota luego en el hombre con el «eritis sicut Dei» adánico, prolongada en el pecado cainita y a lo largo de los siglos en el ataque del hermano contra el hermano. Luego comienza la larga espera de Dios, durante la cual los paganos descubren —no sin errores— la ley natural, mientras el pueblo escogido la recibe en el Sinaí; reorientación de la parte hacia el todo, pues la ley natural como toda ley, tiene por finalidad el bien común, y un bien común general de la especie humana en el caso de la ley natural. Al fin, en el centro de la histo-

(15) Georges Bernanos: *La libertad, ¿para qué?*, versión castellana, Buenos Aires, 1974, pág. 136.

(16) Juan Donoso Cortés: *Obras completas*, cit., vol. II, pág. 499 y ss.

(17) Cfr. Jean Madiran, *L'unité*, París, 1960.

ria, Cristo reconciliará al hombre con Dios la noche en que «se une lo celestial con lo terreno, lo divino con lo humano», de manera que la liturgia exclama: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem». La Redención aparece así como una integración totalizante, entrañando su rechazo una revuelta individual, un no someterse. En tanto, la revuelta moderna, colectiva, consiste —ha escrito Madiran— en apropiarse esta llamada a la unidad, esta tendencia del hombre a la unidad, forjando falsos todos, cerrados sobre sí mismos, y que apartan al hombre de Dios (18).

Lo que en última instancia manifiesta una componente soteriológica de la política moderna, que trae causa del bastardeamiento de una realidad profundamente humana: la conciencia de la naturaleza caída y de la inestabilidad que le produce tal situación sitúa al ser humano frente a la realidad de la salvación, de una salvación que le restaure, que restañe el conflicto abierto entre el espíritu y la vida (19). En su deformación, sustituido el *pecado original* por el *pecado social*, la historia pasa del esfuerzo de la salvación cristiana para voluntariamente dejarse crear por el Padre a la empresa prometeica de la salvación totalitaria en la que la historia deviene en proceso de creación del hombre por sí mismo (20).

En estas coordenadas, la soteriología totalitaria aparece cabalmente como negadora de toda trascendencia, y va a resultar irrelevante a estos efectos la disyunción democracia-totalitarismo. Como ha escrito muy pertinentemente el profesor Canals: «Es un signo misterioso de nuestro tiempo que la realización práctica de los inmanentismos explícitamente monistas o pretendidamente pluralistas se haya traducido siempre en la absolutización de lo político y la divinización del poder. Hay que comprender para no equivocarse en este punto, que es totalmente superficial para esto el juego dialéctico democracia-totalitarismo. La primera originación de la conciencia moral desde la potestad política, y la más decidida afirmación del carácter absoluto o incondicionado con que el poder pone en la vida social cualquier concepto de bien o de mal, de justo o de injusto, la hallamos en Spinoza, precedente del *Contrato social* de Rousseau, y que afirma expresamente que la democracia es el más absoluto de los regímenes absolutos» (21). Parece, pues, indubitado que —en el plano de las ideas— la democracia, al igual que el totalitarismo, aunque contrapesada por felices inconsecuencias debidas a la pervivencia de tradiciones cristianas y de cierto humanismo, supone el ejercicio político del inmanentismo.

(18) Cfr. Id., *Le principe de totalité*, París, 1963, pág. 20.

(19) Cfr. Romano Guardini: *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, versión castellana, Madrid, 1948, págs. 65 y ss.; Gustave Thibon, *Ce qui Dieu a uni. Essai sur l'amour*, versión castellana, Madrid, 1978, págs. 31 y ss.

(20) Cfr. Juan Valler de Goytisolo, *Algo sobre temas de hoy*, Madrid, 1972, para el tema de las intoxicaciones rousseauianas en el catolicismo progresista.

(21) Francisco Canals, «El sentido del principio de subsidiariedad», *Verbo* (Madrid), núm. 191-192 (1981), pág. 25.

5. Una metafísica que subvierte la relación social

El totalitarismo —su nombre ya lo indica— dice relación con la totalidad. Es una aplicación errónea del principio de totalidad, procedente de su subversión profunda. Frente a los politólogos que creen ver en sus manifestaciones la repetición de un ciclo permanente en la historia de las civilizaciones, caracterizado en su fase involutiva por el avance incontenible del Estado sobre la sociedad, lo que confiere al autoritarismo moderno su matiz específico totalitario es su dependencia de una versión del principio de totalidad elaborada en contraposición explícita de la tradición filosófica de la metafísica cristiana. Por ello, como ha escrito Claude Polin, captar el *quid* de lo totalitario consiste en «dar cuenta de una forma de organización de la sociedad que, más allá de la utilización del terror como instrumento de dominación, es, en sí misma, el Terror» (22).

El principio de totalidad aparece en la historia del pensamiento como resultado del debate filosófico en torno a la naturaleza de la relación social, y de la cuestión que le subyace: la del sentido de la *unidad* de lo comunitario frente a la *diversidad* de lo individual. Frente a ese problema caben dos soluciones contrapuestas, que constituyen dos auténticas *lógicas de la totalidad*, la del principio de totalidad y la del totalitarismo (23).

Para la primera, según la formulación acuñada por Pío XII, «donde se verifique la relación entre el todo y la parte y en la medida exacta en que se verifique, la parte está subordinada al todo, que, atendiendo a su propio interés, puede disponer de ella» (24). La tradición tomista en la que se inscribe la anterior declaración pontificia parte de considerar el orden humano como bipolar, resolviéndolo de modo original, pues comienza reconociendo que la parte es para el todo —«el bien particular se ordena al bien común como a su fin, pues la razón de ser de la parte se encuentra en el todo; por consiguiente, el bien de la nación es más divino que el bien de un solo hombre» (*S. contra gentes*, III, 17, 5)—, para concluir subordinando la sociedad al hombre: «El hombre no está ordenado a la comunidad política ni en todo lo que es ni en todo lo que posee; por lo cual no hay por qué sea meritorio o vituperado cada uno de sus actos con relación a la comunidad política» (*S. th.*, I-II^{ae}, 21, 4, 3). La metafísica clásica, por tanto, no se aleja del *totalitarismo* para caer en el *individualismo* (25). Santo Tomás de Aquino lo dice a las claras: «En cambio, todo lo que hay en el hombre, todo lo que puede y lo que posee, debe ordenarse a Dios» (*S. th.*, I-II^{ae}, 21, 4).

(22) Claude Polin: *L'esprit totalitaire*, París, 1977, págs. 43-44.

(23) Cfr. Enrique Zuleta: «El principio de totalidad en relación con el principio de subsidiariedad: la pauta del bien común», *Verbo* (Madrid) núm. 199-200 (1981), págs. 1171 y ss.; Miguel Ayuso: *¿Después del Leviathan?*, cit., págs. 148 y ss.

(24) Pío XII: «Discurso a los médicos neurólogos» de 14 de septiembre de 1952.

(25) Cfr. Charles de Koninck: *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, Montréal, 1943; Jean Madiran: *Le principe de totalité*, cit.

Todo sirve a Dios, y la sociedad —por consiguiente— no es sino un instrumento que facilita al hombre su *reditus* hacia Dios.

La lógica de la totalidad insita en el totalitarismo contradice tales supuestos básicos (26). Al contrario que Santo Tomás, parte del individuo disgregador y egoísta que descompone los conjuntos en sus átomos constitutivos —es la hipótesis del «estado de naturaleza» elaborada por los partidarios del *contrato social*—, para acabar entregando las personas al dios estatal. Esta es la metafísica sobre la que se sostiene el totalitarismo, y que es común a las democracias modernas: las doctrinas contractualistas de Thomas Hobbes y Jean Jacques Rousseau están en su base.

Son dos proceder radicalmente inversos y generan también consecuencias opuestas: uno —totalidad como pluralidad— desemboca en términos tales como comunidad, autonomía descentralización, jerarquía natural y subsidiariedad; el otro —totalidad como unidad— concluye en unos desarrollos que giran en torno de ideas como asociación, igualdad, progreso, racionalización y centralización. Bipolaridad insobrepasable, pues sólo hay dos modos de afrontarla: o comenzar por someter las personas al bien común, para de aquí conseguir circunstancias favorecedoras en el camino del hombre hacia Dios; o conceder garantías y derechos al átomo individual para luego sacrificarlos en holocausto ante el ídolo de la voluntad general.

6. Una gnoseología constructivista

Esa lógica de la totalidad de que acabamos de ocuparnos, con su consiguiente metafísica de la voluntad general, se combinan explosivamente con los supuestos de una nueva gnoseología.

Se ha dicho que todas las energías de la civilización grecolatina y cristiana se caracterizan por la sumisión de la inteligencia a la verdad y por el rechazo del subjetivismo en todos los dominios. Efectivamente, el hombre, por su nacimiento, aparece inserto en un universo físico y metafísico del que no es autor, en un orden que le supera y trasciende y en una jerarquía de bienes que no puede alterar en forma alguna, sino a los que tiene que adecuarse por vía de conocimiento primero y de comportamiento después. En este universo mental, el pecado rompe la ley impuesta por Dios a cada una de las criaturas, enlazando directamente con el *hybris* griego, lo desmesurado que empuja al hombre al exceso de sus límites (27).

En el fondo del totalitarismo late una profunda inversión gnoseológica. En

(26) Cfr. Enrique Zuleta: *Razón política y tradición*, Madrid, 1982, págs. 141 y ss.; Juan Vallat de Goytisolo: «La nueva concepción de la vida social de los pactistas del siglo XVII: Hobbes y Locke», *Verbo* (Madrid), núm. 119-120 (1972), págs. 903 y ss.

(27) Cfr. Marcel de Corte: *L'intelligence en péril de mort*, París, 1972.

efecto, en el siglo XVIII se produjo una total subversión del acto de conocer pues, en lugar de abrazar por transparencia la realidad, la encapsula entre sus paredes opacas. Es el idealismo, que proclama la primacía de la inteligencia sobre la realidad: aquélla no se preocupa ya de contemplar ni de conocer el orden del universo, trata de construirlo a partir de unas reglas descubiertas *a priori* y que deben imponerse (28). Comprender, en adelante, es dominar. Nos hallamos en la conspiración contra todo género de vida interior denunciada por Bernanos, en el reino de la *poiesis*: toda la actividad intelectual va a ser puesta al servicio de la producción de modelos propuestos por la imaginación a la voluntad de poder, que tratará de traducirlas en realidad. La inversión gnoseológica concluye, así, por poner a la inteligencia —según el expresivo título de Marcel de Corte— «en peligro de muerte», mientras hoy es alimentada por otro fenómeno también primorosamente estudiado por el llorado profesor de Lieja: la «información deformante» (29), encargada de crear y sostener artificialmente la llamada «opinión pública».

La democracia moderna no puede considerarse ajena a este proceso. Antes al contrario, es su impulsora y beneficiaria, pues, como ha señalado Sauvy, es impensable una democracia sin información: es el único lazo que puede reunir a los individuos de una sociedad de masas, articularlos, advertirles de qué acontecimientos les afectan, o inculcarles los conocimientos útiles para la conducta deseada por los gobernantes. Aquí aparece manifiesta la íntima relación existente entre el fenómeno de la información y la sociología del hecho democrático.

7. Una sociología desvitalizadora

Derivada inmediatamente de la metafísica del pacto social, la sociología totalitaria viene caracterizada por la idolatría de lo colectivo, o, profundizando más, la destrucción de lo social y su reabsorción por lo colectivo.

Gustave Thibon ha citado a este respecto unas palabras muy expresivas. La sociedad es al alma —dice— lo que el océano es a la nave: el elemento, el medio que la sostiene y que ella atraviesa para alcanzar su destino, que es el puerto. Porque, a fin de cuentas, la patria de la nave no es el mar, pero sin él no alcanzaría jamás su patria (30).

Lo social se nos muestra con una existencia real. Son las entidades naturales: familia, pueblo, ciudad, parroquia, región, etc. Existe, por tanto, en la medida

(28) Cfr. Etienne Gilson: *El realismo metódico*, versión castellana, Madrid, 1974, págs. 33 y ss.

(29) Marcel de Corte: «La información deformante», *Verbo* (Madrid), núm. 41 (1966), págs. 9 y ss.

(30) Cfr. Gustave Thibon, «Realité sociale et mirage collectiviste», en el volumen *Politique et loi naturelle*, Lausana, 1967, pág. 118.

en que es orgánico, en que reúne seres concretos vinculándolos por medio de relaciones de intercambio —en este sentido, el igualitarismo es siempre la muerte de lo social, pues destruye la posibilidad de ese intercambio—, de lazos de sangre y espíritu. Lo social existe en la medida en que se producen intercambios de lazos y relaciones, en la medida en que existen desigualdades que se conjugan en armonía.

Lo colectivo, en cambio, no existe más que en la imaginación, no tiene otro ser que el de la imagen, que reside en el pensamiento. En donde la relación social ve desfallecer su vitalidad, el colectivismo surge automáticamente como medio de representación destinado a servir de guía en un caos de mónadas sin cohesión en el que los intercambios son reducidos al mínimo.

¿Cómo no encontrar esa contraposición entre lo social y lo colectivo en la sociología del fenómeno democrático descrita admirablemente por Augustin Cochin? (31). El análisis de las *sociétés de pensée*, llamadas así porque son construidas arbitrariamente por el pensamiento frente a las que son organizadas por la naturaleza, muestra su radical heterogeneidad respecto de estas últimas. Mientras las naturales son vigorosas, las de pensamiento no consiguen desarrollarse, pero en cuanto éstas se extienden en medio de aquéllas, las dejan exangües y sin vida, generando de resultas individuos desarraigados, en los que disminuye el sentido familiar, corporativo, religioso y patriótico que enseñan la familia —escuela de educación política— y las comunidades intermedias. Hay un tránsito, oculto pero seguro, que conduce del individualismo al colectivismo (32). La razón es clara, pues si lo colectivo surge de la desvitalización de lo social, de la destrucción de los lazos que unen al hombre al mundo y que lo vinculan hacia la presencia de lo real, se muestra a las claras la secreta pendiente que no puede desembocar sino en el totalitarismo.

8. Una política omniestatalizada

El rasgo dominante de la política moderna es el asalto del Estado vampiro. No escapó a la percepción de Emil Brunner que lo propio del totalitarismo, desde el punto de vista político, estaba más cerca de la primacía del Estado sobre las ruinas por él creadas a su alrededor que de la dictadura o el despotismo (33). El totalitarismo aparece como la omniestatalidad, como la absorción de todas las instituciones y todos los derechos por el Estado. Y nos encaminamos, si no esta-

(31) Cfr. Augustin Cochin: *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, París, 1978; Id., *La Révolution et la libre pensée*, París, 1979.

(32) Cfr. Bernard-Henry Lévy: *La barbarie con rostro humano*, versión castellana, Barcelona, 1978, pág. 68; Michel Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*, París, 1975, págs. 676 y 706.

(33) Cfr. Emil Brunner, *Gerechtigkeit*, versión castellana, Méjico, 1961, págs. 174 y ss.

mos ya de lleno, al Estado absoluto, receptor y heredero de todos los derechos y poderes que residían en los cuerpos intermedios previamente destruidos por la acción colectivista recién denunciada. Quizá este proceso ha sido explicado de manera inigualable por el pensamiento tradicionalista español, y podríamos remitirnos a la obra de Elías de Tejada, Vallet de Goytisoló o Rafael Gamba (34). Por su parte, Marcel de Corte, inexcusable punto de referencia de muchas de estas páginas, lo ha señalado sintéticamente: «Todo Estado construido sobre comunidades naturales y sobre la radicación que ellas difunden ve de tal modo reducido su poder a una justa medida, que raramente actúa como una manifestación de una fuerza exterior a los ciudadanos. Por el contrario, todo Estado sin sociedad es axiomáticamente coercitivo, policíaco, armado de un arsenal de leyes y reglamentos encargados de dar sentido a las conductas imprevisibles y aberrantes de los ciudadanos. Su tendencia al totalitarismo es directamente proporcional a la desaparición de las comunidades naturales, a la ruina de las costumbres, a la debacle de la civilización» (35).

Esta omniestatalización tiene, o puede tener, ciertamente, una afinidad con la dictadura. Pero se diferencia esencialmente de ella. Y la democracia, por otro lado, no resulta ajena necesariamente a tal carácter: puede centralizar toda la administración, absorber todas las funciones sociales, atender a todas las necesidades, dirigir toda la economía, ordenar la cultura en su plenitud y crear todo el derecho. Tocqueville acertó a profetizarlo, y los hechos le han dado razón con usura.

9. Una economía sojuzgada

La anatomía del totalitarismo requiere una mención al poder económico. La tesis económica que inaugura el reino del totalitarismo es la unión en las mismas manos de los poderes político y económico. Pierre de Calan lo ha señalado con claridad: la confusión del poder político y del poder económico es la negación de la libertad económica, incluso en la hipótesis de que los poderes públicos estuvieran organizados de modo democrático (36). Y es que no sólo ataca la libertad económica la planificación centralizada del desmoronado socialismo real, sino «la fortuna anónima y vagabunda» que dirige tras las tablas los hilos de los gobiernos considerados democráticos en una suerte de criptocracia en la que no se sabe si es el poder político el que se adueña del económico o éste el que mueve aquél.

(34) Cfr. Miguel Ayuso: *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, 1994; Id., *¿Después del Leviathan?*, cit.

(35) Marcel de Corte: «L'éducation politique», en el volumen *Politique et loi naturelle*, cit.

(36) Cfr. Pierre de Calan: *Renaissance des libertés économiques et sociales*, París, 1963, pág. 291.

III CONCLUSION

10. El totalitarismo democrático

Estudiada la anatomía del totalitarismo, hemos podido comprobar que sus rasgos se compadecen perfectamente con los que caracterizan la democracia que, previamente, hemos definido como moderna frente a la clásica, y que hemos dicho constituye una forma de Estado más que de gobierno. Lejos de existir oposición entre totalitarismo y democracia, su identidad es, más que sorprendente, impresionante. Quizá sin atisbarlo, lo señaló Raymond Aron cuando escribió que «los regímenes no se han hecho totalitarios en base a una especie de entrenamiento progresivo, sino a partir de una intención, un propósito original, la voluntad de transformar fundamentalmente el orden existente en función de una ideología» (37). Intención inmanentista que abraza a las aparentes dos orillas del mar político, democracias y dictaduras, y que hace que la democracia —entre la anarquía y el despotismo, en la lección de Tocqueville— haya resultado cronológicamente primero un antecedente lógico del totalitarismo, para devenir luego en una simple expresión particular del mismo (38).

Sólo el pensamiento tradicional cristiano, en otro plano del de la política secularizada moderna, es la verdadera contrafigura del totalitarismo, en cualquiera de sus formas, ya dictatoriales, ya democráticas. No en vano escribió Donoso Cortés que «dad la forma que queráis a la doctrina católica, y a pesar de la forma que le deis, todo será cambiado en un punto y veréis renovada la faz de la tierra» (39).

(37) Raymond Aron: *Democracias y totalitarismo*, versión castellana, Barcelona, 1968, pág. 240.

(38) Cfr. Miguel Ayuso: «El totalitarismo democrático», en el volumen *¿Crisis en la democracia?*, cit., págs. 147 y ss.

(39) Juan Donoso Cortés: *Obras completas*, tomo II, cit., pág. 736.