

En torno al pluralismo político y cultural

José María García Escudero tiene una frase —síntesis de todo un extenso excursus sobre la historia española contemporánea— en la que afronta ejemplarmente el problema de gobernar a una sociedad irreduciblemente dividida. Dos son las maneras —dice— de intentar resolverlo: «La primera, aceptar como un hecho la división de la sociedad y procurar restituir a ésta la unidad moral perdida mediante la acción de un Poder que no se proclama neutral en las contiendas ideológicas de sus súbditos cuando afectan a los fundamentos de la convivencia. La segunda (...) consiste en ignorarlo; desconocer que toda política es, en su entraña, dogma; rehuir el cortar y decidir y escoger unos principios tan vaporosos que bajo ellos quepan tirios y troyanos, rojos y blancos».¹ García Escudero, como se puede observar en el texto citado, y en el desarrollo subsiguiente que omito, se sitúa en un ángulo preferentemente político. Pero la cuestión planteada lo desborda, extendiéndose al terreno cultural.

Ciertamente, el gran tema de la filosofía política es el de si la convivencia es mera coexistencia o, por el contrario, constituye una comunidad con vínculos que trascienden lo meramente jurídico o convencional. Igualmente, desde la filosofía de la cultura, tenemos que preguntarnos si hay que atribuir prioridad a la identidad de un modo de ser u

1. Cfr. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO, *De Cánovas a la República*, Madrid 1951, pag. 10; *Id.*, *Crítica de la Restauración liberal en España*, Madrid 1952; *id.*, *Historia política de las dos Españas*, Madrid 1976. Con matices diferentes al hilo de la propia evolución del autor. En lo que sigue recojo algunas expresiones del mismo García Escudero.

optar por el pluralismo radical. Las temáticas que derivan de esas grandes encrucijadas intelectuales ocupan el primer plano de la actualidad: minorías, sectas, contracultura, inmigración etc. Y en el debate, sintetizado en la disyunción *sociedad abierta-sociedad cerrada*, hasta por un reflejo condicionado de carácter lingüístico las preferencias se decantan por el primero de los términos.

Es muy fácil distorsionar las posiciones, convirtiéndolas en simples caricaturas. Dogmatizarlo todo, reducir el Estado a un orden rector —desprovisto de toda consideración representativa— o pretender que el monólogo sustituya en todo al diálogo genera en cualquier analista un inmediato rechazo. Pero, en el otro extremo, malo es igualmente desahuesarse de dogmas y diluirlo todo en una universal jalea comprensiva.

Lo que ocurre es que, por encima de toda carga emocional prefabricada, hay una componente metafísica y ética que no debe relegarse. Buena parte de los esfuerzos metafísicos más nobles —resume Jorge Ipas—² se han dedicado a mostrar lo insostenible de esa aparente contradicción entre la unidad y la multiplicidad: Platón, primero, en virtud de la *participación* en el bien y en la verdad, en el ser y en las ideas; Aristóteles, después, coordinando la unidad de principio con la afirmación de la realidad de lo múltiple en la doctrina de la composición potencia-acto; Santo Tomás de Aquino, en fin, a través de su investigación de la sustancialidad, que le conduce a la exposición de las causas segundas. Y la moral tampoco es indiferente muchas veces a las opciones en liza, como acredita la Iglesia con su conducta, pues si es cierto que «trasciende» las civilizaciones —e incluso, en cierto sentido, la propia civilización cristiana—, resultando imparcial respecto de pueblos y culturas, no puede en absoluto extender esa indiferencia respecto del bien y del mal.³

Chesterton tiene una página que, a este respecto, viene muy a cuento. Tras afirmar, en *The Everlasting Man*, que los críticos de nuestra civilización tienen una curiosa propensión no sólo a deshonorar —como se debe— sus crímenes, sino a idealizar desmentidamente a las que se suponen sus víctimas, lo ejemplifica con gran vigor dialéctico: «Antes de la expansión europea, a crearlos, el mundo habría sido un verdadero jardín de Edén. Swinburne habla de España y de sus conquistas en términos que me han sorprendido siempre: “... los pecados de sus hijos —dice—, sembrados a través de las tierras sin pecado”, y que hicieron “maldito el nombre del hombre y tres veces maldito el nombre de Dios”. Ahora bien: los españoles, convengo en ello, serían grandes pecadores; pero ¿de dónde se sacó que los americanos estuvieran libres de “pecado”? ¿Es que hubo un continente todo poblado exclusivamente de ar-

2. Cfr. JORGE IPAS, voz «Pluralismo», *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo XVIII, pag. 635-636.

3. Cfr. JEAN MADIRAN, *La vieillesse du monde*, Jarzé 1975, pag. 58-59.

cángeles, querubines y serafines? Nadie osaría certificar cosa semejante de la parroquia más virtuosa. Esta apreciación es de una comicidad particularmente regocijante. No ignora nadie, en efecto, que los impecables pastores de esos pueblos de albas palomas adoraban dioses inmaculados, que no soportaban en su hipócrita paraíso otro néctar ni otra ambrosía que los sacrificios humanos, adornados con abominables torturas (...). No defiendo la causa de España contra México. Compruebo, de pasada, que es análoga a la de Roma respecto de Cartago, que habremos de evocar un poco más adelante. En uno y otro caso, no falta gente entre nosotros para tomar partido contra su propia civilización y para absolver de todo pecado a las sociedades, cuyos pecados no es que claman, sino que aúllan contra el cielo. Vituperar a nuestra raza y nuestra religión, acusándola de haber fracasado en su ideal, está bien; pero es una tontería considerarla por eso más baja que las razas y las religiones que se fundan en un ideal diametralmente opuesto».⁴

El pluralismo, que es una ideología —y que, en cuanto que tal, no tiene nada que ver con la pluralidad, que es una realidad—, supone la previa concepción de las instituciones, costumbres, leyes, creencias etc. de la sociedad en que se vive como un muro que se alza ante el individuo cerrándole la visión y la libertad. De ahí su significado de ordinario disolvente, pues ese muro debe ser horadado o destruido con olvido de que existen muros de contención y defensivos que albergan nuestra existencia. Igual que las brechas deben cerrarse y las hemorragias cortarse, cuando una sociedad se degrada interiormente o se disuelve es preciso apelar a factores educativos y emocionales comunes —y a la fe religiosa de sus cimientos para intentar su supervivencia y revitalización.⁵

En la apoteosis de la situación de *exilio*, con el consiguiente desdén para el *reino*, y cuando el ideal se centra en términos tales como apertura, comprensión universal, pluralismo, ecumenismo, pacifismo etc., quizás no esté de más rehabilitar otro conjunto de desarrollos que subrayan cabalmente la dimensión más desfavorecida en la corriente central de los acontecimientos.⁶ Porque la ciudad descansa sobre un entramado de virtudes y valores comunitariamente aceptados y cordialmente vividos. En el lenguaje sociológico de Ferdinand Tönnies diremos que es una *gemeinschaft*; el profesor Leo Strauss lo llamará *régime*; T.S. Eliot podrá aplicarle la denominación de *culture*; generalmente se dirá *way of life*; y si retrocediéramos a los griegos lo descubriríamos en *politeia*. En to-

4. G.K. CHESTERTON, *Obras completas*, tomo I, pag. 1540-1541. Sigo la traducción castellana de Fernando de la Milla, no muy afortunada en algunos puntos.

5. Cfr. RAFAEL GAMBRA, «Sociedad abierta o sociedad cerrada», *Verbo* n° 133-134 (1975), págs. 535-536.

6. Cfr. RAFAEL GAMBRA, «El exilio y el Reino», *Verbo* n° 231-232 (1985), págs. 73-94, inteligente reelaboración sobre Camus y Saint Exúpery.

dos los casos la referencia es unánime. Es lo que Wilhelmsen y Kendall han llamado la *ortodoxia pública*: el conjunto de convicciones sobre el significado último de la existencia, especialmente de la existencia política, lo que unifica a una sociedad, lo que hace factible que sus miembros se hablen entre sí, lo que sanciona y confiere el peso de lo sagrado a juramentos y contratos, a deberes y derechos, lo que reviste a una sociedad de un significado común, haciéndola así un centro de inteligibilidad, venerando ciertas verdades consideradas por la ciudadanía como valores absolutos.⁷ Desde este punto de vista no estamos formulando, en realidad, juicio moral alguno. Simplemente constatamos que cada pueblo tiene su modo de ser, y que ese modo de ser es anterior a cualquier forma de gobierno y a cualquier constitución escrita. Estas sólo articulan o representan, más o menos acertadamente, cuanto se contiene en aquél. Eric Voegelin ha planteado con extraordinaria agudeza cómo el problema central de la teoría política es el de la representación, que desborda el marco de las convencionalmente denominadas «instituciones representativas» y que constituye la forma por la cual una sociedad política cobra existencia para actuar en la historia.⁸

Reencontrar esa base común y construir sobre ella una cultura y una política genuinas resultan de capital importancia para toda acción que no se resigne a discurrir por los cauces desvitalizados de la cultura laicista oficial y que aspire a enlazar con una tradición católica que todavía debería ser operante.

DR. MIGUEL AYUSO
Universidad Comillas (Madrid)

7. Cfr. FREDERICK D. WILHELMSSEN, *La ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad*, Madrid 1965, pag. 11. También puede verse, de Frederick Wilhelmsen y Wilmoore Kendall, *Cicero and the Politics of the Public Orthodoxy*, Pamplona 1965.

8. Cfr. ENRIC VOEGLIN, *Nueva ciencia de la política*, Madrid 1968 págs. 47 y ss.