



Revista *Administración & Cidadanía*, EGAP
Vol. 17_núm. 2_2022 | pp. 29-57
Santiago de Compostela, 2022
<https://doi.org/10.36402/ac.v17i2.4907>
© Francisco Vila-Conde
ISSN-L: 1887-0279 | ISSN: 1887-0287
Recibido: 09/02/2022 | Aceptado: 02/02/2023

Editado baixo licenza Creative Commons Attribution 4.0 International License

O pensamento conservador actual: García-Pelayo, Forsthoff e Legendre acoutan a Legutko

El pensamiento conservador actual: García-Pelayo, Forsthoff y Legendre acotan a Legutko

The current conservative thought: García-Pelayo, Forsthoff and Legendre gloss to Legutko



Francisco Vila-Conde

Contratado predoutoral FPU de Filosofía do Dereito
Universidade Autónoma de Madrid

<https://orcid.org/0000-0003-3024-4287>

francisco.vila@uam.es

Resumo: A obra do político polaco Ryszard Legutko *Os demos da democracia*. Tentacións totalitarias nas sociedades libres está a ter certa repercusión no pensamento conservador español actual.

Non obstante, o autor deste texto cre errada a análise de Legutko; por un lado, por simplista e, por outro, por ignorar a influencia da técnica nos sistemas políticos occidentais posteriores á Segunda Guerra Mundial.

Este artigo pretende analizar en detalle a obra de Legutko e acotala. A glosa faise principalmente a partir dos textos de tres autores: Manuel García-Pelayo, Ernst Forsthoff e Pierre Legendre, os cales, a diferenza do autor polaco, si observaron a influencia decisiva da técnica como moldeadora dos sistemas políticos e mesmo das mentalidades occidentais.

Palabras clave: Legutko, García-Pelayo, Forsthoff, Legendre, técnica, sistemas políticos occidentais, Estado social, Estado da sociedade industrial.

Resumen: La obra del político polaco Ryszard Legutko *Los demonios de la democracia*. Tentaciones totalitarias en las sociedades libres está teniendo cierta repercusión en el pensamiento conservador español actual.

Sin embargo, el autor del presente texto cree errado el análisis de Legutko; por un lado, por simplista y, por otro, por ignorar la influencia de la técnica en los sistemas políticos occidentales posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Este artículo se propone analizar en detalle la obra de Legutko y acotarla. La glosa se hace principalmente a partir de los textos de tres autores: Manuel García-Pelayo, Ernst Forsthoff y Pierre Legendre, quienes, a diferencia del autor polaco, sí observaron la influencia decisiva de la técnica como moldeadora de los sistemas políticos e incluso de las mentalidades occidentales.

Palabras clave: Legutko, García-Pelayo, Forsthoff, Legendre, técnica, sistemas políticos occidentales, Estado social, Estado de la sociedad industrial.

Abstract: The book *The demon in Democracy: Totalitarian Temptations in Free Societies* of Ryszard Legutko is having impact on the current Spanish conservative thought.

However, the author of this paper thinks that Legutko's analysis isn't right. On the one hand, the analysis is very simplistic. On the other hand, Legutko ignores the influence of the technique on post-WWII Western political systems.

Our text analyzes and comments the Legutko's book. We do the gloss from the texts of three authors: Manuel García-Pelayo, Ernst Forsthoff and Pierre Legendre, who observed that the technique has transforms the Western political systems and mentalities.

Key words: Legutko, García-Pelayo, Forsthoff, Legendre, technique, Western political systems, welfare state, the state in post-industrial society.

SUMARIO: 1 Corolario a xeito de introdución. 2 Contextualización: o teórico e o práctico da política. 3 Anotacións *in concreto*. 3.1 A democracia como ideoloxía. Debate novo? 3.2 A idealización liberal decimonónica. 3.3 Do liberalismo á democracia, do elitismo á vulgaridade. 3.4 Do Estado liberal ao Estado social. 3.5 A cancelación dos males: o réxime de goberno mixto. 4 A técnica: ese gran descoñecido. 4.1 A técnica e o capitalismo. A técnica como transformadora das mentalidades. 4.2 Tres posicións ante a técnica. 4.2.1 García-Pelayo: o Estado social como produto técnico-económico. A recuperación do Estado? 4.2.2 Forsthoff: as relacións entre sistema estatal e sociedade industrial. Hai solución? 4.2.3 Legendre: unhas notas político-antropolóxicas sobre o Management. 4.2.3.a Que é o Management? 4.2.3.b O Management: unha herdanza cristiá. 4.2.3.c O proxecto pseudorreligioso do Management necesita cambiar o home. Pero o problema do home non desaparecerá. 4.2.3.d Hai alternativa ao Imperio do Management? 5 Conclusión. 6 Bibliografía.

1 COROLARIO A XEITO DE INTRODUCCIÓN

«O que a min me pertence é o pasadomañá. Algúns homes nacen de xeito póstumo», sentenciaba un soberbio Nietzsche no prólogo ao seu *Anticristo*¹. Do mesmo xeito que hai quen nace póstumo, outros nacen caducos. Mais, como estes últimos son os nosos contemporáneos, consideramos que a súa obra é un grande acerto. Mesmo os conservadores se deixan seducir pola «novomanía». Este parece ser o caso do público español ante a obra *Os demos da democracia. Tentacións totalitarias nas sociedades libres*, do político Ryszard Legutko².

A análise de Legutko, que denuncia o igualitarismo e a vulgaridade democráticos, a corrupción hedonista do «demoliberalismo» e máis cuestións que se exporán ao longo do traballo, non é nova. Outros autores –hai máis anos e con maior brillantez– advertiron, fronte aos apóstolos da fin da historia³, que a democracia capitalista («democracia liberal» ou «demoliberalismo», segundo Legutko) non solucionaba os problemas, senón

que sería a orixe de moitos outros. Álvaro D'Ors⁴ ou Philippe Muray⁵ son algúns destes autores.

En 1987, antes da caída da Unión Soviética, o romanista español preveu os desígnios do mundo. O futuro, dicía, era do consumismo, non do comunismo, que estaba esgotado e non podía competir contra a sociedade industrial occidental capitalista posterior á Segunda Guerra Mundial. Esta última, pola súa banda, deixaría que os primeiros continuasen coa súa retórica sempre e cando non tocasen os seus diñeiros. Tratábase do «contubernio capital-socialista»: «os negocios –o diñeiro–, para os capitalistas internacionais, e as persoas, para os marxistas [ou, actualmente, progresistas]»⁶. A sociedade industrial capitalista servíriase da ideoloxía progresista nos asuntos sociais. O progresismo ocuparía o lugar da vella relixión cristiá na sociedade consumista. A mostra patente de todo isto, sinala D'Ors, é que «non son as empresas as deixadas ao socialismo, senón as actividades que tradicionalmente competían á Igrexa: predicación, educación e beneficencia»⁷. En definitiva, o comunismo era cousa do pasado. Non podía competir coa sociedade industrial capitalista e a súa «corrupción hedonista». Así pois, concluía, «o Consumismo do Oeste acabará por prevalecer, aínda que sen prexuízo dunha ampla difusión dunhas teorías marxistas sen consecuencias económicas, pois en nada deben prexudicar, para ser toleradas, os negocios do Capitalismo. Esta parece ser a avinza que subxace baixo as aparencias de hostilidade entre o Leste e o Oeste, entre Comunismo e Consumismo»⁸.

Pola súa parte, Muray, que escribiu *O Imperio do Ben* en 1991, xusto cando caeu a Unión Soviética, ironizaba sobre a fin da historia decretada por Fukuyama: «Liberáronnos. Xa está. Rematáronse para sempre as preocupacións. En todas as partes. A democracia pluralista e a economía de mercado encárganse de nós. O demais é historia antiga»⁹. O que máis alarmaba o autor era que, nesta nova era, a era do ben, non fose un pequeno grupo quen impuxese determinado programa coactivamente, senón que a propia sociedade era quen o asumía como propio sen necesidade de violencia ningunha. «A tiranía cordícola –di Muray– substitúe moi vantaxosamente, creo, as vellas ditaduras esgotadas e as súas dislocadas ideoloxías. O Consenso desprazou o Comunismo só porque, por fin, o realizaba»¹⁰. É esta unha sociedade asentada en dous piares: o diñeiro e os sentimentos. Columnas que conseguiron a adhesión espontánea do individuo, que se fai indistinguible na colectividade, a pesar de que reclama máis e máis dereitos individuais. O excéntrico, ou sexa, todo aquel que non cantaruxe o «catecismo colectivo», está condenado á morte social. «Calquera que sexa sorprendido a partir de agora en flagrante delito de non militancia a favor do Consenso será expulsado, verase implacablemente liquidado, suciantemente sancionado»¹¹. Occidente fíxose narcisista, é incapaz de ver o outro; converteuse nun colectivo autosatisfeito de si. «Unha sociedade tan ideal como a nosa, tan lograda, tan solleira, non podería tolerar a menor descrición crítica»¹². Polo tanto, «o porvir desta sociedade é non poder xerar nada máis. Salvo opoñentes ou mudos»¹³. O goberno do home-masa que Ortega anunciara varias décadas antes faise realidade, segundo Muray, tras a caída do comunismo.

Se trouxemos a colación a D'Ors e a Muray, é para demostrar que a obra de Legutko, que denuncia a corrección política, a corrupción da linguaxe nas nosas sociedades, etc., non di nada novo. É máis, calquera persoa que non sufra un proceso de aliñación –cada vez son menos–, o «home sinxelo», que diría Jünger, decátase perfectamente de que algo non marcha ben no Occidente actual, onde, baixo unha aparente liberdade, os dereitos fundamentais liberais (liberdade de expresión, de pensamento, etc.) son máis e máis coartados pola corrección política.

Se neste traballo nos limitásemos a describir a realidade política actual sen investigar as súas causas, en nada contribuiríamos ao xa dito. É dicir, repetiríamos, con trinta anos de atraso respecto doutros autores, o dito por eles. Agora ben, se hai quen nace caduco, outros nacen póstumos. Tal é o caso de moitos autores da revolución conservadora alemá: os Schmitt, Jünger¹⁴, etc. Intelectuais que foron «espíritos libres»¹⁵, pero que hoxe son ignorados acusándoos de simpatías co nazismo ou, simplemente, de nazis. O argumento *ad hominem*, tan empregado, imposibilita que a obxectividade dos textos –máis alá da posición ideolóxica do seu autor– se poida discutir. É probable que ese argumento contra o home se deba a que son traballos que é mellor non ler; deben permanecer nos arcanos, so pena de desmontar a estrutura técnico-económica que impera na actualidade. Son pensadores perigosos, «mentes perigosas»¹⁶, que poderían debelar a sociedade industrial. Mais este é o texto axeitado para volvelos oír. Por exemplo, Schmitt axudaranos a acoutar e aclarar a obra de Legutko no terceiro apartado. A continuación, no apartado cuarto, falaremos de algo que o político polaco omite ou, simplemente, ignora e que, en consecuencia, non lle permite ver a causa dos males que denuncia, a saber, a influencia da técnica nos sistemas políticos occidentais posteriores á Segunda Guerra Civil Europea. Para isto, iremos da man de Forsthoff e dun discípulo español predilecto daqueles grandes autores alemáns: Manuel García-Pelayo, quen dedicou varios estudos á sociedade postindustrial¹⁷. Desconectado xa da revolución conservadora alemá, pecharemos ese apartado expondo algunhas notas, en clave antropolóxica, da obra dun xurista-psicanalista francés, Pierre Legendre, pouco coñecido en España.

Esperamos que, ao final deste texto, os nosos apuntamentos teñan conseguido demostrarlle ao pensamento político, en xeral, e ao pensamento conservador, en particular, que o último, moitas veces, é máis vello que o antigo, que permanece inmemorial.

2 CONTEXTUALIZACIÓN: O TEÓRICO E O PRÁCTICO DA POLÍTICA

O primeiro de todo, antes de comentar a obra de Legutko, é contextualizala. Non o autor, senón a obra, a cal, unha vez saída da súa mente e plasmada por escrito, ten unha obxectividade propia e independente dos motivos psicolóxicos que a fixeron nacer¹⁸.

O autor polaco analiza a situación do *demos* europeo nestas dúas primeiras décadas do século XXI, época de crecente secularización da vida social na que se busca a salvación da humanidade a través da política. Trátase dun tempo de crise civilizatoria, xa que

se cumpren os seus dous requisitos: *i)* renuncia ou indiferenza respecto da salvación relixiosa e *ii)* crenza en que os males de home non se deben á súa propia natureza, senón a unha mala organización da convivencia política¹⁹. Este mito da política como redentora dáse, paradoxalmente, en sociedades descritas da relixión, pero, pola súa vez, cunha fe fortísima na política e na súa capacidade redentora.

Como é sabido, Max Weber, en certa actualización da distinción kantiana entre razón pública e razón privada²⁰, sostíña que o intelectual pode comprometerse con calquera opción política como cidadán, pero debe ser axioloxicamente neutral –ou, se non é posible, debe dicir claramente a súa valoración dos feitos e que é o que propón gardando a máxima obxectividade– cando escriba, teorice ou explique na aula. Mais nunca debe mesturar política práctica e teoría nin escribir, sempre que queira seguir sendo un científico, en favor da ideoloxía que toque²¹.

Anos máis tarde, o teórico e socialdemócrata –que non ideólogo socialdemócrata– Hermann Heller desenvolveu cabalmente a posición do teórico e do práctico da política. Ningún deles –teórico ou práctico– vive a realidade política na pura abstracción, senón que esta lles afecta. Pero o teórico, malia non poder verse totalmente libre de toda valoración, si debe buscar independencia respecto do quefacer político. É dicir, debe esforzarse «por subordinar a súa vontade de poder á súa vontade de coñecemento»²². Para o práctico, o saber e o coñecemento só serán importantes se pode empregalos como arma na loita política. O teórico, a diferenza do práctico, non apela a emocións nin a sentimentos cos seus argumentos, senón ao xuízo racional. Para o teórico, o coñecemento non é un instrumento de dominación, senón que busca, simplemente, a honradez intelectual. Por iso, as hipóteses que manexe sempre estarán suxeitas a modificacións e reformulacións –cando se decate do erro que cometeu²³–, ou sexa, «nunca tratará de defender, por riba de todo, a súa “utopía”, antes ben, estará sempre disposto a verse contradito pola realidade empírica»²⁴. Para o práctico, non obstante, a distinción entre prédica e propaganda, dun lado, e teoría, doutro, só excepcionalmente formula problemas posto que as dúas están enfocadas á –son instrumentos de– dominación política.

Facendo caso omiso a Wéber, ou quizais seguindo a Heller no referido ao práctico da política, Legutko escribe un libro cuxo fin é combater unha ideoloxía contraria á súa. Subordina a súa vontade de coñecemento á súa vontade de poder. Isto vese diáfano en tres puntos: relixión, Unión Europea e defensa de Estados Unidos.

En primeiro lugar, o autor é un político católico e non fai nada por ocultalo. Critica tanto a liberdade relixiosa –condena que todo grupo poida practicar a súa relixión– como que o Estado sexa neutral ante toda relixión, xa que considera inadmisíbel que calquera outra relixión poida equipararse co cristianismo (p. 197). Así mesmo, enerxicamente reproba a separación entre política e relixión, entre política e moral católica, ao tempo que considera insufrible a unión entre moral liberal e política (pp. 65-68). O colofón atopámolo en que, segundo el, foi un craso erro dos cristiáns «renunciar a un enfrontamento directo coa democracia liberal» (p. 206). En consecuencia, a saída é volver atrás

no tempo –supoñemos que ao Medievo– porque se debe loitar contra a democracia liberal, que é expresión da modernidade. E «modernidade e anticristianismo non poden separarse, xa que xermolan da mesma raíz e sempre estiveron entrelazadas» (p. 207).

En segundo lugar, hai que acabar coa Unión Europea, vangarda do mundo que denomina demoliberal. Son unhas institucións putrefactas; nin o mellor antipútrido te salva da infección se te rozas con elas; «calquera contacto prolongado coas súas institucións fai necesaria unha etapa posterior de desintoxicación mental e lingüística» (p. 153). Por se a intoxicación fose cousa menor, cómpre lembrar que as institucións europeas non son nada democráticas (pp. 117-118). Non obstante, acaba recoñecendo que a Unión Europea é idéntica (principio democrático²⁵) aos seus cidadáns e «reflicte de forma bastante apropiada o actual modo de pensar europeo» (p. 118). Polo tanto, afirma que son democráticas...²⁶. Dá igual, democráticas ou non, é necesario oporse a esas institucións e, chegado o caso, abandonar a Unión Europea; para conseguir isto último, primeiro cómpre promover a animadversión cara á Unión Europea dentro dos Estados nacionais (p. 120).

En terceiro lugar, a ideoloxía que reborda o libro chega ao paroxismo cando Legutko sostén que «o Occidente demoliberal (...) non loitou contra o Imperio soviético e nunca o pretendeu» (p. 175). En contraposición, Estados Unidos si que o fixo e, se non fose por eles, Polonia seguiría sendo a República Popular de Polonia. E dío a pesar de que o Occidente demoliberal é unha zona de hexemonía norteamericana; máis isto pouco lle importa ao autor polaco. El ten que aplaudir a Estados Unidos e, pola contra, debe ser iracundo co corrompido demoliberalismo europeo, sen prexuízo de que este proveña de América do Norte. O fin político do libro é, pois, evidente.

En resumo, estamos ante unha obra que persegue obxectivos políticos, non ante unha obra de teoría política. Non é –como di o prologuista– un «libro político e antropolóxico dun filósofo católico e conservador». É simplemente unha obra con fins políticos dun político católico. É perfectamente lícito, pero era preciso aclarar isto para non confundir as cousas no que segue.

Máis alá do *telos* da obra, veremos, a continuación, se, das máis de duascenas páxinas, pode extraerse algo obxectivo que sirva para apprehender o presente.

3 ANOTACIÓNS IN CONCRETO

3.1 A democracia como ideoloxía. Debate novo?

Ningún sistema político pode descansar na pura forza, na mera coacción, senón que se precisa sempre algo máis: a lexitimidade. Ese «xenio invisible», en palabras de Guglielmo Ferrero, que lle outorga recoñecemento ao que manda máis alá, mesmo, de toda normación xurídica. Como Ortega dicía: «Mandar non é simplemente convencer nin simplemente obrigar, senón unha exquisita mestura das dúas cousas. A suxestión moral e a imposición material van intimamente fundidas en todo acto de imperar»²⁷.

En tempos non tan afastados, a relixión outorgaba a lexitimidade, de aí que Legutko recorde o seu «gran poder ideolóxico». Pero tras a secularización precisábase unha nova lexitimidade. Como os simples procedementos, en contra do que os defensores das «teorías puras» sosteñen, pouca adhesión xeran, deben ser dotados de contido material. Enténdese, así, a substancialización da democracia. Este sistema –que, en principio, é un simple método para a elección de gobernantes²⁸ ou, como máximo, unha forma de goberno– converteuse nunha ideoloxía máis²⁹. É evidente nos discursos políticos –e académicos–, onde os termos «democracia», «máis democrático», «democracia plena», «democracia avanzada», etc., imperan. O caso é que a ideoloxía ou, mesmo, relixión civil democrática cumpre, no noso tempo, a tan importante función de lexitimar o mando.

Legutko pon o acento na democracia como ideoloxía. Non comprende a súa función lexitimadora, senón que só alerta das súas nefandas consecuencias. Alármase de que, igual que o comunismo, o «demoliberalismo» é unha realidade uniformadora que persuade «os seus seguidores sobre como pensar, que facer, como valorar os feitos, que soñar e que linguaxe usar. (...) Este sistema é un potente mecanismo uniformador, que borra as diferenzas entre persoas, impondo homoxeneidade de visións, de comportamentos e linguaxe» (p. 22)³⁰. Esta crítica, que é correcta, é válida tamén para toda cosmovisión anterior (ou é que non podería dicirse o mesmo do catolicismo medieval?). Non menos correcta é a denuncia de que este sistema, que se di o campión do pluralismo, conduce directamente a un monismo ideolóxico no que todo debe ser demoliberal, pois, pola contra, está condenado «á degradación moral, á crítica desapiadada e, en última instancia, á aniquilación histórica» (p. 40). E engade que o liberal «está determinado a abater todo axente ou idea non liberal, que trata como ameazas cara a si e cara á humanidade» (p. 105). Pero, sendo certa a tendencia á uniformidade baixo palabras como «diálogo», «tolerancia», etc., a análise do autor polaco presenta fortes contradicións. Por un lado, critica ferventemente o monismo ao que conduce o liberalismo baixo a aparencia de pluralismo e, en consecuencia, reclama un pluralismo efectivo, pero, doutro lado, sostén que «os froitos máis importantes e valiosos da filosofía occidental eran de natureza monista» (p. 106). Noutras palabras, Legutko defende o pluralismo dentro do liberalismo, pero, se o sistema fose –presumimos– católico, defendería un férreo monismo, que, aventurámonos a dicir, proscibiría o liberalismo. A súa incoherencia é escandalosa; non menor que a liberal³¹.

O autor conclúe a súa crítica á democracia como ideoloxía resaltando dous puntos. En primeiro lugar, sinala que o home-masa democrático é «un ser máis ben falto de inspiración, pouco interesado no mundo de arredor, encerrado nos seus propios prexuízos e dado ao mimetismo» (p. 109). E, en segundo lugar, sostén que a afirmación de Winston Churchill segundo a cal a democracia é o menos malo dos sistemas –ou sexa, que é o mellor– e que, en consecuencia, todo problema democrático só pode ser solucionado con máis democracia –o mellor só pode ser perfeccionado polo mellor– é, di, terminantemente falso tal aserto. Pois, cuestiónase, «de que xeito un incremento democrático reducirá, por exemplo, a vulgaridade democrática, o culto á mediocridade[?]]» (p. 77).

Certamente, aquí tamén ten razón. Mais, en canto ao primeiro, a crítica ás masas, ao vulgo, non é nova. Todos os autores e en todos os sistemas –monárquico, democrático, oligárquico, etc.– alertaron da colosal incapacidade do home medio para calquera mester que saíse do máis inmediato e próximo³². En canto ao segundo, só demostra o que sostivemos, isto é, que a democracia se converteu nunha ideoloxía máis e, fronte ás cuestións de fe, pouco se pode discutir e razoar.

Polo demais, a crítica de Legutko á democracia –e con mellores argumentos– xa está noutros autores desde o inicio da nosa civilización. En concreto, convén recordar o que dicía Aristóteles sobre o sistema democrático para comprobar que, en efecto, o autor polaco non descobre ningún Mediterráneo.

O filósofo grego non opuña grandes pegas á teoría democrática, xa que, *en teoría*, é un sistema que permite unha perfecta igualdade entre os cidadáns. O que manda é igual ao que obedece (e á inversa). Ademais, posibilita que cada un viva como queira. O cidadán democrático, segundo Aristóteles, «non está obrigado a obedecer» e «se obedece é a condición de mandar el á súa vez; e velaquí como neste sistema se concilia a liberdade coa igualdade»³³. Así pois, conclúe, o número é a única diferenza que hai neste sistema, porque se debe obedecer ao acordado pola maioría, pero, no restante, os cidadáns son perfectamente iguais. Todo parecería estupendo na teoría democrática. Agora ben, cuestión distinta é a práctica democrática, xa que, *na praxe*, «os principios democráticos conducen dereitamente á inxustiza; porque a maioría, soberana a causa do número, axiña repartirá entre ela os bens dos ricos»³⁴. En segundo lugar, a democracia, que lle permite vivir a cada un como mellor queira, pronto desemboca en anarquía e, debido a este anarquismo consubstancial á democracia, en libertinaxe. Nas democracias, «o interese do Estado –di Aristóteles– está moi mal comprendido, porque se forman nelas unha idea moi falsa da liberdade»³⁵. Como todos son libres e manda o número, cada un pensa que o que el, individuo libre sen límite ningún, di ou fai vale tanto ou máis que o que di e fai un sabio. «Liberdade e igualdade confúndense na facultade que ten cada un de facer o que queira». Por isto, finaliza o Estaxirita, «este é un sistema moi perigoso»³⁶. Pregúntome: É novo o que sinala Legutko?

Tendo en conta os vicios a que conduce a práctica democrática, Aristóteles –a diferenza do autor polaco– propuxo un par de correctivos ao sistema. Un que nos levaría fóra do sistema democrático e outro que é perfectamente compatible con el. No primeiro, o filósofo grego pregúntase que facer se hai un suxeito moi superior ao resto. Sinala que reducir estas persoas á igualdade democrática «é facerlles unha aldraxe, porque de tales personaxes ben pode dicirse que son deuses entre os homes»³⁷. Estas mentes privilexiadas están condenadas ao ostracismo máis absoluto na democracia porque este sistema non tolera o que se eleva por enriba da masa. Para evitar isto, no sistema (democrático) ideal, o resto de cidadáns deberían «someterse de bo grao a este gran home e tomalo por rei mentres viva»³⁸, isto é, «se hai un mortal que sexa superior polo seu mérito, e cuxas facultades omnipotentes o impulsen sen cesar en busca do ben, este é o que debe tomarse por guía, e ao que é xusto obedecer»³⁹. Deste xeito, o

primeiro remedio de Aristóteles leva dereito á monarquía⁴⁰. O segundo remedio, ademais de actual, é perfectamente compatible co mantemento da democracia. Pero depende máis do pobo en concreto que de calquera outra cuestión. A saber, Aristóteles apela a unha democracia aristocrática. Mais para iso cómpre que o pobo saiba ver, de entre os seus iguais, os cidadáns máis capaces. Só estes serían quen de guiar a masa do pobo polo bo camiño, tela a raia e impedir que se deixe levar por todos os seus caprichos. De aquí colíxese, sentencia Aristóteles, «a inmensa vantaxe de que o poder [sexa] exercido por persoas ilustradas»⁴¹. «Esta é –conclúe– sen dúbida a mellor das democracias»⁴². En fin, para posibilitar este segundo remedio é necesario, diríamos hoxe, que o pobo democrático sexa educado nun elitismo do espírito, que é compatible coa perfecta igualdade de oportunidades⁴³. Se isto falla, ou sexa, se o home-masa democrático cre, pensa e «opina» que é exactamente igual nas súas «opinións» que o máis sabio dos seus concidadáns, esa democracia está perdida e pronto devirá en demagogía⁴⁴. Reflexións deste teor bóntanse en falta na obra de Legutko.

3.2 A idealización liberal decimonónica

Como na obra de todo autor conservador, a idealización do pasado non podía faltar na de Legutko. Todo tempo pasado foi mellor. Afirmación, as máis das veces, tan falsa como que todo porvir será sempre mellor ou que todo progreso –en calquera esfera humana– sempre é positivo⁴⁵. Pero, a pesar de falsa, aos conservadores gústalles recrearse en tempos pretéritos. Legutko faino co liberalismo decimonónico, dun lado, e co Estado liberal, doutro.

O autor polaco distingue dous tipos de «demoliberalismo»: o do século XIX e o actual. Vimos que, segundo el, o contemporáneo é a fonte de todos os males. Non obstante, habería un tempo dun liberalismo ideal, estático, que non se vía a si mesmo «o pioneiro do progreso» e que non cría que «debía levar a humanidade a un nivel de desenvolvemento só soñado durante séculos» (p. 46). Aquel era un liberalismo ou «demoliberalismo» pacífico, soñado, perfecto. Pero esta idealización do liberalismo decimonónico é profundamente falsa. Occidente –como nos recorda Carl Schmitt en *Terra e mar*– autopercíbese como irradiador de civilización desde o século XVI. Os europeos –primeiro, españois e portugueses e, despois, holandeses, ingleses, franceses, etc.– conquistaron América co pretexto de propagar o cristianismo. «Isto –di Schmitt– ben se podía ter intentado tamén sen conquista e sen saqueos. Pero non había outra lexitimación nin argumento»⁴⁶. «Cristianización» que foi suplida por «civilización» tras a secularización dos séculos XVIII e XIX. Esta cristianización e civilización puxo Occidente á vangarda do orbe e creou unha orde internacional na que a división esencial era pobos cristiáns europeos, dun lado, contra o resto de pobos non cristiáns, doutro. Por conseguinte, a modernidade europea nunca foi algo estático, senón que se creu irradiadora de civilización a todo espazo extraeuropeo. Someteu todos os pobos non europeos e «colocounos ante o dilema de aceptar a civilización de Europa ou caer en simple pobo colonial»⁴⁷. Esta ambición das potencias europeas levou á Primeira Guerra Mundial, que

só serviu para que as potencias capitalistas vencedoras (Reino Unido, Francia, Italia e Xapón) repartisen entre si as colonias africanas de Alemaña⁴⁸. En resumo, o liberalismo decimonónico, sucesor do cristianismo, que Legutko idealiza e que desembocou na Primeira Guerra Civil Europea, víase a si mesmo como a vangarda da civilización e quixo irradiala ao longo e ancho do planeta. Nunca foi algo estático nin pacífico, senón dinámico e guerreiro. A actual fase demoliberal pode considerarse, en consecuencia, herdeira directa daquel liberalismo e neta do cristianismo conquistador⁴⁹. En definitiva, se se compara o século XIX co totalitarismo nazi ou stalinista, o liberalismo precedente sae vitorioso; pero non debe esquecerse que o liberalismo imperialista decimonónico provocou a Gran Guerra, da que aqueles dous son fillos.

Legutko tamén idealiza o Estado liberal. A diferenza do Estado de partidos ou social, o Estado liberal estaría guiado polo ben común e non por grupos que só buscan «o aseguramento dos seus intereses» (p. 86). Esta afirmación esconde unha media verdade. Certo é que, hoxe en día, non faltan razóns para falar dun novo feudalismo ante a colonización do Estado por partidos e organizacións⁵⁰. E, correlativo a esta administración do Estado por este ou aquel señor, a escaseza de miras á hora de establecer plans de futuro a longo prazo ou, como diría Legutko, unha falta de busca do «ben común». Recoñecendo, pois, que hai un substrato de verdade na sentenza de Legutko, non podemos, porén, admitir que no século XIX había unha idea de ben común superior ao grupo que manexaba o Estado: a burguesía. O Estado liberal decimonónico foi, en efecto, un instrumento ao servizo do despegue histórico burgués. O Estado neutral e agnóstico, que non interviña na economía, senón que a deixaba en mans da sociedade capitalista e se limitaba a garantir unha orde obxectiva, foi indispensable para que a burguesía entrase na historia. Dito doutro xeito, era un Estado que, tras a súa aparente neutralidade e apolitismo, estaba ao servizo dun fin político e dunha clase concreta⁵¹. Logo, se Legutko identifica «ben común» con «ben burgués», houbo tal ben común no século XIX; pero, se con «ben común» quere dicir «ben de todos ou do maior número», este foi inexistente no idealizado século XIX.

3.3 Do liberalismo á democracia, do elitismo á vulgaridade

Se a obra de Legutko debese ser xulgada cientificamente, un bo medidor da calidade do libro sería, sen dúbida, o punto que aquí se tocará, a saber, a distinción entre liberalismo e democracia que o autor felizmente une no concepto «demoliberalismo». E é que o autor polaco, campión antiliberal, cae nun erro netamente liberal: «a confusión, tipicamente liberal, de liberalismo e democracia»⁵².

Así pois, Legutko une eses dous momentos –liberalismo e democracia– baixo o borroso concepto «demoliberalismo». Isto contribúe a que a súa análise sexa confusa, contraditoria e, moitas veces, inaprehensible. Así, por exemplo, culpa o «demoliberalismo» ou o «liberalismo» –a secas– de que as imposicións ideolóxicas sexan, antes que un mandato público, unha demanda cidadá e que o cidadán «demoliberal» se converta neste sistema no encargado de «rastrexar palabras, accións e intencións disidentes no

seu contorno máis próximo» (p. 133). E o corolario deste proceso é a identificación entre réxime e home-masa (e á inversa)⁵³.

Non obstante, o anterior –a expansión da ideoloxía ata o último dos súbditos, a petición de máis e máis demandas ao Estado, etc.– é propio da democracia, non do liberalismo. Autores como Ortega ou García-Pelayo, moito máis finos en distincións que Legutko, si viron á perfección eses dous momentos. Ortega recorda que «o liberalismo é o principio de dereito político segundo o cal o poder público, malia ser omnipotente, limitase a si mesmo e procura, aínda á súa custa, deixar oco no Estado que el impera para que poidan vivir os que nin pensan nin senten coma el, é dicir, como os máis fortes, como a maioría. O liberalismo –convén hoxe recordar isto– é a suprema xenerosidade: é o dereito que a maioría lle outorga á minoría e é, polo tanto, o máis nobre berro que soou no planeta. Proclama a decisión de convivir co inimigo: máis aínda, co inimigo débil. (...) [Pola contra,] a masa [democrática] (...) non desexa a convivencia co que non é ela. Odia a morte o que non é ela»⁵⁴. García-Pelayo tamén percibe nítida a distinción: «Suxeito da democracia é a masa, suxeito do liberalismo, a persoa; democracia é unidade de poder, liberalismo é división de poderes; a democracia exige a execución da vontade da maioría, o liberalismo, o respecto dos dereitos da minoría; liberalismo é, ante todo, liberdade; democracia é, ante todo, igualdade; liberalismo tende á diferenciación económica; democracia tende á homoxeneización económica». En fin, trátase dunha «antinomía fundamental, aínda que, desde logo, non irresoluble»⁵⁵.

Polo tanto, democracia e liberalismo non poden unirse tan felizmente, como Legutko fai, baixo o concepto «demoliberal» ou «demoliberalismo». Cando se unen, córrese o risco de non separar o trigo da palla e, en consecuencia, achacarlle a un consecuencias que son inherentes ao outro ou, sendo máis preciso, botarlle en cara ao liberalismo cuestións propias de todo sistema democrático. Por exemplo, a vulgaridade actual é propia da democracia –como xa vimos con Aristóteles–, non do liberalismo, que é unha ideoloxía aristocrática. Outro exemplo sería a masificación do sexo a través da liberdade sexual que o autor denuncia, pois, como el mesmo recoñece, «non hai experiencia humana que poida ser máis básica e máis democrática» (p. 143). Véndoo en termos histórico-universais, o paso do liberalismo á democracia ben podería ser considerado como o paso do elitismo á vulgaridade.

3.4 Do Estado liberal ao Estado social

O paso do liberalismo á democracia tamén introduciu mutacións no sistema político que Legutko, ao non distinguir os dous momentos, nin sequera albisca, máis alá de resaltar algunha consecuencia como a progresiva expansión do Estado a máis e máis esferas sociais. Isto –como veremos máis adiante– está na lóxica do sistema democrático de masas, que require proximidade ao Estado para ver satisfeitas as demandas sociais. Polo momento, desenvolveremos brevemente que o cambio do liberalismo á democracia no plano social é indisoluble do cambio do Estado liberal ao Estado social no sistema político.

O Estado liberal fundamentábase na crenza de que Estado e sociedade eran dous círculos autónomos que se autorregulaban. Era un Estado neutral en economía, relixión, etc. Era un Estado abstencionista que só interviña para restaurar os supostos da libre competencia cando foran perturbados. Este sistema, que tivo como éxito indiscutible o despegue histórico burgués, deveu insostible cando as masas, no último terzo do século XIX, apareceron na historia.

A Constitución de Weimar foi o primeiro grande ensaio de Estado social. Naqueles anos, Carl Schmitt foi quen máis agudamente percibiu o cambio do Estado liberal ao que el denominou «Estado total». Este nada ten que ver co Estado totalitario, senón que podería dicirse, sen temor ningún, que o Estado total de Carl Schmitt é o Estado social posterior á Segunda Guerra Mundial⁵⁶.

O Maquiavelo do século XX viu que o dualismo Estado-sociedade no que o Estado liberal descansaba saltara polo aire coa aparición das masas e a extensión do sufraxio. O dualismo, pois, quebrouse e a sociedade foi sobrepóndose ao Estado. As masas xa non querían un Estado neutral, senón un Estado que interviñese na economía e executase as súas demandas sociais. A medida que a sociedade avanzou, autoorganizouse como Estado porque ela mesma é o Estado ou, cando menos, Estado e sociedade deben ser «fundamentalmente idénticos»⁵⁷. Isto produciu a estatificación da sociedade e a socialización do Estado. Xa non é posible establecer límites nítidos entre o estatal (político) e o social (apolítico). A sociedade autoorganizada en Estado «abrange todo o social»⁵⁸. É dicir, xa non hai sector que permaneza neutral. A fusión entre Estado e sociedade vese preclara no económico, xa que o Estado se transforma en Estado económico e, polo tanto, céntrase na economía, a cal mantén a orde interna. Pero, co paso a Estado económico, o Estado deixa de ser un Estado legislativo, propio do Estado liberal decimonónico, e pasa a ser un Estado administrativo, propio do Estado social de masas posterior á Primeira Guerra Mundial. O centro de decisión transitou, así, do Parlamento ao Goberno⁵⁹.

Nos partidos políticos tamén pode verse a transformación do Estado. No século XIX, os partidos eran simples plataformas de candidatos. Pero, coa aparición das masas, os partidos transformáronse en sólidas organizacións, minuciosamente organizadas, coas súas propias burocracias e funcionarios de partido. O sistema de elección proporcional foi clave neste proceso. As masas xa non elixen un candidato individualmente considerado, senón que elixen unha lista confeccionada por un pequeno número (a cúpula do partido). O elector convértese nun simple optante entre listas de partidos solidamente organizados. E, en consecuencia, xa non estaríamos ante unha elección de representantes no sentido decimonónico, senón que se trata, «en realidade, dun proceso de natureza plebiscitaria»⁶⁰. Neste proceso de transformación dos partidos, os límites entre sociedade e Estado esvaécense. Porque, como sinala García-Pelayo, as organizacións partidarias, antano simples asociacións de dereito privado, agora «móstranse como pertencentes a unha esfera a cabalo da sociedade e do Estado, do público e o privado, participando dos dous sen pertencer exclusivamente a ningún

deles, o que, por outra parte, é unha proxección mental do esvaecemento dos límites precisos entre a sociedade e o Estado ou entre o público e o privado e onde, por conseguinte, máis que de fronteiras lineais claras e distintas cabe falar de Marcas ou territorios intermedios»⁶¹.

A obra de Legutko tería gañado, sen ningún xénero de dúbidas, se tivese sequera citado a transformación estatal anterior, a cal, ademais, lle tería servido para entender o paso do elitismo á mediocridade que con tanto entusiasmo denuncia.

3.5 A cancelación dos males: o réxime de goberno mixto

Para solucionar todas as corrupcións e dexeneracións do sistema «demoliberal», Legutko, ademais dunha apelación metafísica («o cristianismo é a última gran forza alternativa á aburrida antropoloxía demoliberal», p. 213), propón un sistema que sería case perfecto ou, directamente, perfecto: o réxime de goberno mixto inventado polos gregos. É dicir, un sistema que tome todo o positivo da democracia, oligarquía e monarquía e, pola contra, desbote todo o prexudicial. Este sería o bálsamo de ferabrás que sandaría ao decadente Occidente. Posto que, sen dúbida ningunha, dinos, é «un sistema mellor» que o «demoliberal» (p. 79).

aseveración é errada. En primeiro lugar, todo Estado moderno ou, simplemente, Estado é *status mixtus*. Esta forma política mestura sempre elementos monárquicos (goberno), democráticos (lexislativo) e aristocráticos (xudicial). A pesar de que sempre prepondera un dos elementos, e nese caso estaremos ante un Estado administrativo, lexislativo ou xudicial, os tres elementos sempre están presentes⁶². Ao anterior, en segundo lugar, as constitucións liberais –ou «demoliberais»– engaden uns principios que limitan a acción do Estado e introducen garantías. O Estado de dereito insire no sistema político os principios de organización (división de poderes) e distribución (a liberdade do cidadán é ilimitada, mentres que a acción do Estado está limitada, ou sexa, sometida ao dereito). Cando estes principios se aplican á forma política, esta muda. Así pois, a monarquía (o principio monárquico) transfórmase en monarquía constitucional e, como di Schmitt, o importante nela non é o monárquico, senón o constitucional⁶³; a democracia ilimitada (a *volonté générale* de Rousseau) devén en democracia constitucional, etc. Deste xeito, os principios do Estado de dereito (distribución e organización) poden «conciliarse con calquera forma de goberno, mentres sexan recoñecidas as limitacións xurídico-políticas do poder do Estado e o Estado non sexa “absoluto”»⁶⁴. E, debido á mestura destes principios cos principios político-formais (mando dun –monarquía–, duns poucos –oligarquía– ou de moitos –democracia–), conclúe Carl Schmitt, a Constitución do Estado de dereito é sempre unha Constitución mixta⁶⁵. Por último –e por se o anterior fose pouco–, nos nosos días, igual que sempre, hai unha mestura dos principios político-formais. Por exemplo, os tribunais constitucionais constitúen unha aristocracia; o Parlamento é unha mestura de democracia (os cidadáns elixen representantes) e oligarquía; e o Goberno, pola súa banda, sitúase entre a monarquía e a oligarquía.

En síntese, a proposta de Legutko como cancelación de todos os males «demoliberais» non achega absolutamente nada ao debate teórico. Na actualidade, todos os sistemas políticos occidentais son unha mestura de elementos monárquicos, oligárquicos e democráticos, ou dito doutro modo, son réximes mixtos. Mágoa que o autor non caia na conta de algo tan evidente.

4 A TÉCNICA: ESE GRAN DESCOÑECIDO

A técnica é a causa principal de todo o que Legutko denuncia na súa obra. Mais esta está practicamente ausente na súa análise. Só así se comprende que o seu libro, sen prexuízo das anotacións feitas anteriormente, non sirva para entender a realidade política contemporánea, pois descoñece a causa nai de todas as transformacións. E é que, en efecto, a técnica é a posibilitadora do capitalismo, a xeradora da sociedade de masas ou a que muda o humano.

O autor polaco apenas lle dedica á técnica algunha afirmación solta. Por exemplo, dinos que tanto o comunismo como o demoliberalismo profesan «o culto á tecnoloxía» (p. 26) ou que «as universidades empezaron a parecer negocios, por un lado, e estruturas demoliberaís, polo outro (p. 95). Tamén fala do capitalismo –que é intocable para el–, pero sepárao da democracia –que é diabólica–, sen decatarse de que o Estado social é o sistema democrático que corresponde aos países postindustriais ou, noutras palabras, é o sistema técnico-económico quen produce e posibilita a democracia liberal (non á inversa)⁶⁶. Así mesmo, tamén é a técnica a que viabiliza a «homoxeneización do mundo moderno» ou a hipersexualización da sociedade. Porque, dun lado, o hedonismo contemporáneo é algo arquetípico de sociedades consumistas nas que os valores tradicionais foron substituídos por valores utilitarios «onde –como sostén con acerto Legutko– o pracer [é] a vara de medir o valor das metas humanas» (p. 139); e porque, doutro lado, os medios de comunicación de masas (medios tecnolóxicos) promoven tales condutas.

Xunto á técnica ou, mellor dito, inseparable dela –que Legutko tamén omite– está a herdanza cristiá de Occidente como gran facedora do mundo actual. O excesivo igualitarismo, por exemplo, é unha herdanza cristiá. Véxase que Paulo de Tarso dixo que «xa non hai xudeu nin grego, non hai escravo nin libre, non hai home nin muller, pois todos vós sodes un en Cristo Xesús» (Gálatas 3:28). E é que o cristianismo é, como dixera Marcel Gauchet, a «relixión para saír da relixión», isto é, a relixión que borra a súa propia xenealoxía para saír da relixión. Pode resultar paradoxal e mesmo asombroso –Como vai ser o cristianismo, que con tanto celo defende un autor católico como Legutko, a fonte das desgrazas?–, mais é certo. Legendre explicarao, pero primeiro falemos da técnica.

4.1 A técnica e o capitalismo. A técnica como transformadora das mentalidades

A técnica moderna é substancialmente distinta da técnica dos gregos. Para estes –e para outros pobos–, a técnica era algo limitado debido ao respecto que profesaban á natureza, á que consideran nai e orixe de todo. Como Dalmacio Negro sinala: «Xamais pensou o grego –nin o romano a pesar da súa capacidade na enxeñaría tantas veces notada– na posibilidade de dominar a Natureza e servirse dela»⁶⁷.

No entanto, todo cambiou coa cosmovisión cristiá. O mandato bíblico de dominar a terra e servirse dela mudou a relación do home coa natureza. Esta xa non era a nai e orixe de todo, senón que era algo creado por Deus ao servizo dos homes. A natureza, entón, desmitificouse. O home occidental puido, así, aplicar a técnica á natureza sen a menor reserva, pois era un mandato divino a súa transformación ao servizo humano.

Na modernidade, cos descubrimentos, produciuse a verdadeira eclosión do dominio técnico do home sobre a natureza. A racionalidade técnico-instrumental, ou sexa, aquela que ten por obxecto resultados concretos, implantouse nas mentalidades europeas e chega ata hoxe.

Non é o capitalismo o que xerou a técnica moderna. De feito, non hai unha relación directa entre os dous. A acumulación de capital foi posible grazas ao nacemento do Estado, pero a técnica é previa a este. A única relación existente entre o capitalismo e a técnica é que o primeiro permitiu, unha vez que había capital acumulado, dispor masivamente de recursos técnicos. «O factor decisivo –conclúe Dalmacio Negro– foi e é a técnica, non o capital, segundo o testemuñan as sucesivas revolucións industriais»⁶⁸. Enténdese así a afirmación de Forsthoff, quen sentencia que Saint-Simon foi –e é– moi superior a Marx, xa que se decatou de que o fundamental era a técnica, fronte á cal o económico cede⁶⁹. Polo tanto, o que hoxe denominamos capitalismo non é só un sistema económico nin tampouco económico-técnico, senón que se trata, en verdade, dun sistema técnico-económico.

Só partindo do anterior –e liberándonos de prexuizos absurdos– se capta a avinza entre comunismo e capitalismo que Legutko expresa na súa obra. A técnica é o que unía a Unión Soviética cos Estados Unidos⁷⁰. Detrás dunha retórica de acusacións e hostilidade mutuas achábase un pouso común. «Entre as realizacións técnicas dos países capitalistas e as correspondentes aos países socialistas –di Forsthoff– non hai diferenza ningunha»⁷¹. En palabras de García-Pelayo: «Ambos os dous sistemas teñen moito máis en común do que poida facer supor a soa consideración da súa superestrutura; os dous repousan sobre a civilización tecnolóxica (...); paralelamente aos supostos tecnolóxicos, os dous se desenvolven a base de grandes organizacións, o que nos países capitalistas conduce a unha socialización e burocratización efectivas da actividade económica (...) e nos países capitalistas á marxinação de certos principios ante as necesidades obxectivas da organización. Os dous sistemas repousan nunha parte sobre os mesmos valores: eficacia, funcionalidade, desenvolvemento científico

e tecnolóxico, aumento do consumo e do benestar, seguridade social, etc.»⁷². É dicir, a técnica é a posibilitadora da uniformidade nos dous sistemas e a que fai que estes se asemellasen. Cuestión que Legutko descoñece por completo.

Baixo unha aparente neutralidade, a técnica –tanto no capitalismo como no comunismo– transforma o humano. O seu gran poder modificador, sinala Forsthoff, «reside na súa capacidade de espertar necesidades tan intensas que non poden ser ignoradas, o que, pola súa vez, constitúe outra das formas de imperativo obxectivo»⁷³. Crea ilusións de futuro no ser humano e despreza fachendosamente o pasado. Chegada a un punto, a técnica ten a súa propia lóxica, que é totalmente allea ao humano. Agora ben, o home –dicimos– non pode ser indiferente ante as mutacións que a técnica introduce. Por exemplo, a técnica crea ordenadores, móbiles e miles de cousas máis que acaban sendo próteses para o home, quen non pode desenvolverse vitalmente á marxe delas. Ao home non lle queda outra que transformarse ao son da técnica ou perecer no mundo tecnolóxico, que é o mesmo que dicir no mundo contemporáneo. Mais, a medida que o desenvolvemento técnico avanza, «tanto máis forte é a demolición de contidos e tradicións espirituais»⁷⁴. A técnica ocupa o lugar da relixión ao demoler as igrexas. Entre as masas, sinala Schmitt, «a relixión dos milagres e do máis alá converteuse, sen solución de continuidade, nunha relixión do milagre técnico. (...) Unha relixiosidade máxica dá paso a unha técnica non menos máxica»⁷⁵. «Palabras como *obsoleto* –apunta Saralegui– alimentan o vocabulario con que os tecnófilos se apropian do tempo»⁷⁶. En definitiva, «o espírito de tecnicidade» –a crenza en que o home poderá dominar absolutamente toda a natureza coa axuda da técnica⁷⁷ – impera no noso tempo.

4.2 Tres posicións ante a técnica

4.2.1 García-Pelayo: o Estado social como produto técnico-económico. A recuperación do Estado?

O Estado social, malia afundir as súas raíces nos anos inmediatamente posteriores á Primeira Guerra Mundial, consolidouse tras a fin da Segunda. Entre nós, García-Pelayo foi o primeiro –e practicamente único– autor español que elaborou unha teoría desta forma de Estado que paga a pena lembrar⁷⁸.

O Estado social –dinos– é a adaptación do Estado liberal á sociedade industrial ou postindustrial, onde hai un predominio da técnica. Esta forma de Estado é indisoluble do sistema económico neocapitalista ideado por Keynes. Estado social e sistema económico neocapitalista comparten obxectivos: aumento do consumo, busca do pleno emprego e crecemento constante da produción. Esta converxencia entre sistema político e sistema económico leva a que política e economía formen un todo inseparable. O Estado social –a diferenza do liberal– intervén constantemente na sociedade a través da prestación de bens e servizos (educación, sanidade, infraestruturas, innovación tecnolóxica, etc.) e, pola súa vez, a sociedade intervén no Estado exercendo funcións

estatais clásicas (por exemplo, seguridade). Esta intervención do Estado na sociedade ten por fin principal axudar ao crecemento económico. Polo tanto, o Estado economízase; é un Estado económico. O Estado xa non permanece á marxe da economía, senón que participa do sistema económico sendo un actor máis xunto a outros (macroempresas, organizacións de intereses, etc.). Isto leva, afirma García-Pelayo, a un «proceso de politización da economía» e a unha «economización da política»⁷⁹.

No xurídico-político, o Estado social é un Estado administrativo. O centro de decisión xa non reside no Parlamento, como no Estado liberal, senón no Goberno. É un Estado que se xustifica, sobre todo, pola eficacia na xestión, o que implica unha preponderancia da burocracia –da Administración– no funcionamento estatal. O Parlamento xa non é quen de tomar decisións rápidas; a Administración é agora a encargada. Como a sociedade industrial é tremendamente dinámica, a lexislación, ditada polo Goberno, aumentará para adaptar o sistema político á realidade social –algo que, por certo, Legutko non entende–. A lexislación xa non busca manter unha orde certa, senón que é unha lexislación flexible e dinámica, «motorizada», diría Carl Schmitt, que busca adaptar a realidade estatal aos vertixinosos tempos da técnica, cuxa velocidade é hipersónica. Todo isto leva a profundas mutacións do sistema estatal. Adicionalmente á xa citada –a decisión pasa do Parlamento ao Goberno–, outras transformacións son que a lexislación promulgada podería chegar a destruír «a propia razón xurídica, é dicir, a certeza proporcional pola orde xurídica»⁸⁰, e, así mesmo, o Estado deixa de ser unha forma política xuscéntrica porque desempeña outras funcións (educación, sanidade, etc.) para as cales o dereito é só un dos medios de acción do Estado.

Ademais de describir a transformación na estrutura do Estado debido á influencia da técnica, García-Pelayo tamén reflexionou sobre as posibilidades de supervivencia desta forma política. Así pois, o Estado, ao ser ocupado por grupos sociais, ten unha evidente falta de capacidade para autodeterminarse. E, igualmente, ao asumir multitude de funcións sociais, a complexidade estatal é máxima. Ao encargarse de máis e máis tarefas, o Estado, sinala García-Pelayo, entrou «nun proceso de entropía ou de desorganización crecente»; é «un curioso híbrido de organización e anarquía, de acción e dimisión»⁸¹. Ante esta situación, ten sentido seguir defendendo esta forma política ou é mellor tirala ao baúl da historia? O xurista español non se pronuncia. Meramente rememora que a solución, se se quere recuperar o Estado, é regresar «desde unha idea económico-instrumental do Estado cara a unha idea política deste»⁸². Finalizada a Segunda Guerra Mundial, o Estado centrouse na economía e isto supuxo, quizais, a súa sepultura porque asumiu multitude de funcións técnico-económicas, pero desentendeuse das súas competencias básicas. O Estado –a diferenza da economía, que non coñece fronteiras– ten unha acción limitada a un territorio. Logo, esta forma política só recuperará a decisión política se é capaz de subordinar a economía á súa acción política. Dito doutro xeito, se o Estado quere recuperar unha idea política deste, debe esquecerse de ser un Estado económico; pola contra, se persiste no camiño económico,

ben pode concluírse que é unha reliquia histórica. Aos partidos correspóndelles, conclúe García-Pelayo, a responsabilidade de recuperar unha idea política do Estado⁸³.

4.2.2 Forsthoff: as relacións entre sistema estatal e sociedade industrial. Hai solución?

Ernst Forsthoff –de quen García-Pelayo bebe, aínda que o tratamos primeiro⁸⁴– foi outro xenial autor que estudou e escribiu sobre o Estado da sociedade industrial e, máis concretamente, sobre os cambios que a técnica introduciu no funcionamento estatal⁸⁵.

A técnica, dinos Forsthoff, a pesar de que só resolve problemas técnicos, e non problemas políticos ou sociais, si ten, porén, implicacións sociais e políticas. O Estado cóntase entre esas institucións políticas e sociais que a técnica cambia. Malia que a organización estatal segue a ser necesaria para ordenar a esfera pública, posto que, pola contra, non sería posible o desenvolvemento da sociedade industrial (é dicir, a sociedade industrial precisa do Estado; necesita as súas regulacións xurídicas e a súa orde), isto mesmo presupón que o Estado se converteu no mero vasalo da industria, que o usa a el, pero el non a ela. En fin, pasou de suxeito a mero obxecto da historia.

O sorprendente da anterior mutación é que os Estados posteriores á Segunda Guerra Mundial funcionan cunha grande estabilidade. Iso –di Forsthoff– débese á estabilidade da técnica, que, tras o segundo conflito bélico mundial, non tivo sobresaltos e, en consecuencia, estabilizou a sociedade e, con ela, o Estado. Isto é fascinante, pois a técnica, que é neutral moralmente, consegue estabilizar o sistema político sen recorrer a contido axiolóxico ningún, máis alá do utilitarismo, consumismo e certo hedonismo. O Estado contemporáneo, polo tanto, non pode separarse da industria («vive dela»). Esta imponlle os seus propios patróns –vense diáfanos na educación, que se puxo ao servizo do sistema técnico-económico–, pero el cede sabedor de que aquela lle proporciona estabilidade. E, mentres o sistema industrial siga estable, a orde política funcionará. Todo seguirá igual no social, político e económico. Deste xeito, o Estado vincula a súa completa existencia ao funcionamento da sociedade técnico-económica.

Ten especial interese –posto que Legutko o menciona na súa obra sen preguntarse pola causa– recordar que a técnica tamén ten repercusións nos dereitos fundamentais. De feito, múdaos. O sentido dos dereitos fundamentais clásicos era conferirle ao individuo unha esfera de liberdade na que o Estado non podía intervir, dun lado, e loitar contra o privilexio, doutro. É dicir, os dereitos fundamentais liberais eran unha barreira efectiva á acción do Estado e, pola súa vez, proscribían que determinados suxeitos ou grupos puidesen verse beneficiados pola acción estatal en detrimento dos demais. Non obstante, co paso do Estado liberal ao Estado social, iso desaparece. O Estado social favorece descaradamente certos grupos sociais –sendo dubidoso que sexa para eleválos dunha situación depauperada–, o que, segundo algúns autores, supón unha volta á sociedade estamental⁸⁶.

Así mesmo, como o Estado social é un Estado de prestacións e a realización destas presupón proximidade ao Estado, a esfera libre da acción estatal que conferían os

dereitos fundamentais liberais esfúmase. Legutko –como vimos– denunciaba na súa obra que o Estado se expandía máis e máis («o Estado demoliberal emprendeu unha expansión tan pausada como constante e igualmente invasiva», p. 87), pero non entendía a causa. E o motivo é que a realización dos servizos e prestacións do Estado social require proximidade ao Estado e, correlativa a esta, unha progresiva diminución da liberdade do individuo. Forsthoff conclúe: «Mediante o desenvolvemento técnico-social a rede de relacións e estruturas supraindividuais foise facendo cada vez máis mesta, co que se estreitou progresivamente a liberdade de movementos do individuo na esfera social»⁸⁷. En síntese, non se pode pretender un Estado de prestacións e, pola súa vez, un Estado non expansivo; unha cousa exclúe a outra.

Igual que García-Pelayo, Forsthoff tamén expón se é posible revertir a situación estatal para que o Estado domee a desbocada industria. Pois, se non hai Estado, pregúntase, «onde atopa protección a liberdade da persoa?»⁸⁸. Polo tanto, o autor alemán sostén que cómpre que o Estado non esvaeza e que sexa o suficientemente forte como para dobregar a sociedade industrial. «Xa non se trata só –di– da liberdade, senón do ámbito humano e, en último lugar, do home mesmo. Uns e outros necesitan un garante, e certamente un garante máis poderoso que o burgués doutros tempos e o seu amor pola liberdade. Vistas as cousas como son, a insuficiencia xeneralizada do Estado constitúe un perigoso sintoma»⁸⁹. Así pois, fai falta un Estado e un Estado forte que someta á técnica. Pero é isto posible?, os Estados conservan poder abondo ou, pola contra, a técnica xa os superou hai moito? Un realista Forsthoff sentencia que o futuro –e presente?– non é do Estado. Esta forma política hai tempo que deixou de ter o señorío suficiente para autodeterminarse. O Estado é incapaz de imporlle límites á sociedade industrial; «xa non é posible no marco dos Estados», conclúe⁹⁰. A solución pasa por «grandes unidades rexionais». Fai falta, finaliza Forsthoff, «unha organización internacional que sexa capaz de acompañar o proceso técnico como un eficiente gardián da Humanidade»⁹¹.

Por conseguinte, en contraposición a Legutko, quen pretende a volta ao Estado nación sen darse conta de que o mundo cambiou e que os Estados –illadamente considerados– non pintan nada no mundo actual, un realista Forsthoff conclúe que a solución pasa por grandes unidades rexionais –«grandes espazos», diría Schmitt–. Se se quere realmente someter a estrutura técnico-económica, cómpren unidades supranacionais fortes. A cuestión a discutir non é, pois, Unión Europea si ou non, senón que tipo de Unión Europea. E Forsthoff diría que é necesaria, canto antes, unha unión política soberana, e o mero aparato organizativo tecnoeconómico actual, continuación das incapacidades estatais-nacionais.

4.2.3 Legendre: unhas notas político-antropolóxicas sobre o Management

Pierre Legendre é un xurista-psicanalista francés pouco coñecido no noso país –e no seu–⁹². Pero, para concluír un traballo destas características, paga a pena escoitalo,

pois seguro que resultará máis interesante, á vez que clarificador da realidade social e política, que o acoutado Legutko.

4.2.3.a Que é o Management?

Vimos que Legutko denominaba «demoliberalismo» e «demoliberal» o mundo posterior a 1991, que ferventemente ansía combater. Máis preciso que o autor polaco, o xurista do país veciño chámalle «o Imperio do Management». E este non é outra cousa que o Imperio das empresas norteamericanas (e europeas), que, chegado certo nivel de desenvolvemento, deviñeron en multinacionais e, actualmente, botan de menos dominar o planeta. Todo iso baixo a aparencia dun non-Goberno, ou sexa, da pura xestión. Legendre apunta: «O Management é un saber, o saber do poder sen nome que se desencadea sobre o planeta. Este poder anuncia o reinado da xestión. É un instrumento comparable ao exército e ás administracións de onte. Implica os individuos segundo a lóxica das catro funcións que resumían antano a tarefa militar: organizar, coordinar, mandar, controlar»⁹³.

O Management non é un sistema ou modelo puramente económico. O económico é só unha das súas vertentes. «Aplicado ao *business* en todas as súas formas, o Management pasou a ser un discurso sacrosanto, propaganda, non xa cristiá nin revolucionaria, senón portadora do mercado sen fronteiras e da liberdade sen límites»⁹⁴. O Management é, polo tanto, un proxecto mundial totalizador da vida humana. Un modelo político-antropolóxico que irradia a súa propia sacralidade que propaga, grazas aos medios de comunicación de masas, *urbi et orbi*. O Management é un Imperio técnico-económico. O lugar onde os políticos se disfrazan de expertos. O soño tiránico dun feroz Goberno con aparencia de non-Goberno e aceptación total dos gobernados. «Ten aires –conclúe Legendre– de ditadura sen ditador»⁹⁵.

4.2.3.b O Management: unha herdanza cristiá

Lóxico é preguntarse por que en Occidente, e non noutro lugar, xurdiu o Imperio do Management. Legendre teno claro: o cristianismo.

Segundo o autor francés, Occidente non é outra cousa que o dereito romano cristianizado nos séculos XII e XIII. Denomina esta época a «Revolución do Intérprete». Foi a «primeira das Revolucións Europeas». Supuxo «dar unha nova forma ao mundo enteiro: unha *guerra de Deus* librada á vez contra a idea xudía da Lei e contra a Norma coránica». Foi unha revolución textual onde o cristianismo e o dereito romano se tomaron como instrumentos. Desa revolución xurdiu un modo de razoar (xurídico) propiamente europeo, que, cos séculos, daría lugar ao Estado. Coa cristianización do dereito romano pónense as sementes da modernidade. «O Dereito Romano fixo posible a nosa modernidade, antes que a Ciencia». Así pois, afirma, a idea de contrato ou o testamento «son tan importantes para a historia de Occidente como a Torá, os Evanxeos ou o Corán»⁹⁶.

Naqueles afastados séculos, xurdiu Occidente e, con el, unha determinada cosmovisión da que non nos podemos desfacer porque ela dá un determinado enfoque á nosa existencia. Dinos como vivir e morrer. «Referirnos a Occidente –sinala Legendre– é (...) *nacer e morrer* como occidentais»⁹⁷. E, igual ca nós, os demais pobos tamén se organizan segundo as súas propias tradicións xenealoxicamente; «e a xenealoxía é un saber de conservación da especie humana»⁹⁸. O mundo é un pluriverso xenealóxico; e non o podemos evitar. É dicir, o occidental que diga *non querer ser* occidental, afirmao *sendo* occidental. Os cidadáns do mundo non existen. «O home occidental –sentencia o francés– non elixiu Occidente: simplemente, el é Occidente»⁹⁹.

O Management occidental é herdeiro do cristianismo –e do dereito romano– que creou occidente. Ademais, o anhelado dun poder global, que unise todas as almas da terra, xa estaba na relixión católica. O Management contemporáneo simplemente aspira a cumprir ese vello desexo. «O cristianismo occidental anticipara a organización ultramoderna formulando o principio “A Igrexa non ten territorio”. Hoxe, a Democracia unida ao Management sen fronteiras faille eco. O mercado universal realiza o soño dos conquistadores de América: “un Imperio no que nunca se pon o sol”. A Bolsa de vinte e catro horas cumpre ese milagre»¹⁰⁰.

Nos nosos días, a mensaxe cristiá secularizouse: «A Fe no progreso (...) [é] o Credo comercial do Occidente planetario. Hoxe, a nova Biblia, laica pero sempre conquistadora, chámase Técnica-Ciencia-Economía»¹⁰¹. A industria anticipanos nesta vida a inmortalidade. Logo, para que esperar ao máis alá? Só así ten sentido despreocuparse polas razóns últimas da existencia. Toda metafísica é desterrada en favor do pracer e gozo inmediatos que o Management nos promete sendo máis eficaz. A inmortalidade da alma nun corpo perecedeiro era a proba dun Deus omnipotente. As promesas de eterna xuventude, gozo as vinte e catro horas, consumo constante, etc., «racionalizaron o mito»¹⁰², só que á inversa: un corpo imperecedeiro sen alma. «Chega un mundo por fin administrado, simplemente administrado, onde a política pasou a ser unha técnica e onde se liquidou a traxedia. (...) Así cremos, como crentes de hoxe, para vivir e sobrevivir»¹⁰³.

4.2.3.c O proxecto pseudorelixioso do Management necesita cambiar o home. Pero o problema do home non desaparecerá

Aínda que o Management despreza toda metafísica, el bota de menos para si cuestións que, hai non moito na nosa tradición, compelían só a Deus: crear e moldear ao seu gusto o home. E é que o Management é unha «mitoloxía ou unha relixión», que, como as antigas, se apropia do pensamento, das artes e das prácticas cotiás¹⁰⁴.

O Imperio da ciencia-técnica-economía arrastra o home tras si. O industrialismo superpotente unido ao sistema financeiro sen fronteiras levan a especie humana a un futuro incerto. Pero para triunfar, primeiro, deben cambiar o home. «Como o Management ten por campo de batalla o mercado planetario»¹⁰⁵, debe rematar con toda tradición local ou rexional para vencer. No seu afán por conquistar máis suxeitos (consumidores), rompe as relacións sociais. Así se entende por que o mundo técnico actual uniformiza:

porque debe construír un novo suxeito. O Management debe homoxeneizar todas as culturas. Pretende logralo a través do multiculturalismo, que, mediante a práctica da «inculturación», varre toda tradición para crear o consumidor mundial homoxéneo. «Hoxe, finaliza Legendre, é o tempo do individuo banalizado e do universo cousificado: o tempo da insignificancia. (...) A nova absurdez promove o Home total, nómade exento de lazos, individuo autofabricado e autosuficiente»¹⁰⁶.

Non obstante, a pesar desta nova realidade que o Management pretende, o problema do home sempre estará aí. O home non pode conformarse coa simple administración das cousas e o hedonismo permanente. O home necesita dunha razón para vivir, a cal existirá malia os intentos do Management por cancelala. Noutras palabras, por moito que o Management queira «un mundo *unisex*, dispensado do odio para promover o amor universal –un mundo sorrinte, manso e feliz–»¹⁰⁷, «a humanidade xamais renega de si mesma»¹⁰⁸ e necesita dunha razón para vivir. «[Pois], para o humano –recorda Legendre–, algo na vida é máis valioso que a vida: a razón de vivir»¹⁰⁹.

O Management parecería que, desde a tecno-economía, ofrece esa razón ao home –desfrute, pracer, paz, etc.–, pero só a relixión a confire. E de aí que aquel teña que crear unha: o *show-business*. Os medios de comunicación son o púlpito desde o que o Management anuncia «a convivencia rendible, a sociedade sorrinte e lúdica»¹¹⁰. Pero o autor francés sentencia rotundo que este Imperio tecnoeconómico non triunfará. «En todos os recantos do planeta persiste a paixón cerimonial, patética, indesarrraigable»¹¹¹. É dicir, permanece –e permanecerá– a vella relixión. Isto «testemuña –conclúe– que o humano non pode vivir segundo os criterios de mera utilidade»¹¹².

4.3.2.d Hai alternativa ao Imperio do Management?

Legendre non se contenta con alertar «dunha nova barbarie», que «reclamará heroes», outra vez»¹¹³, senón que ten claro que a solución pasa por volver a un dos máis valiosos –por non dicir o máis valioso– inventos do xenio occidental. «Esa xoia da forma europea e do racionalismo occidental», en palabras de Carl Schmitt¹¹⁴, isto é: o Estado.

O Management parece ter colonizado as estruturas estatais. Basta ver a lexislación –as mesmas leis en todos os países de Occidente– das últimas décadas para ver que a familia e as identidades nacionais se están a socavar a prol de lograr o consumidor homoxéneo mundial.

O dereito, segundo Legendre, ten un «núcleo atómico», que sería a parte do sistema xurídico que se ocupa do biolóxico, o social e o inconsciente. O dereito debería ocuparse de preservar ese núcleo, pero hoxe, porén, emprégase para mudalo coas citadas leis. Fronte a isto, débese reaccionar. «A gravidade do que está en xogo aquí, insospeitado pola tecnoloxía biomédica, pola propaganda positivista da ciencia, polos convites do mercado cirúrxico, e polos nosos propios ideais democráticos, debería orientar a unha crítica que recoñeza estes asuntos, é dicir, unha crítica implicada co problema do fundamento que estea librado da estupidez relixiosa ou reaccionaria»¹¹⁵. Por conseguinte, os límites á mutación do humano que o Management pretende en Occidente –e no

resto do orbe– non deben buscarse nin na relixión nin noutras «estupideces reaccionarias» –como pretende Legutko–, senón na nosa propia tradición xurídica. «O dereito é unha obra mestra da estrutura social da razón, os xuristas dispoñen dun triunfo, o seu coñecemento do Estado, garante dos dereitos civís das persoas»¹¹⁶. Nunha tradición de dereito civil como a nosa, o Estado, forma política xuscéntrica, exerce unha función antropolóxica posta en mans da relixión noutras civilizacións pasadas e presentes. É o terceiro que soluciona os conflitos, «o Hermes social, o inventor das categorías normativas para os dous sexos e garante das interpretacións, noutras palabras, o Terceiro xenealóxico garante da filiación [e doutras cuestións biolóxico-sociais]»¹¹⁷. O problema radica en que, actualmente, ese terceiro está en mans ou, cando menos, ao servizo das multinacionais. Por iso, Legendre interpela os xuristas, os cales, como herdeiros dunha tradición de séculos, teñen moito que dicir e facer para recuperar esta forma política. O xurista debe recobrar o papel privilexiado que tivo na creación e no desenvolvemento do Estado. Non pode contentarse coa súa posición actual de mero «asesor para a prevención de accidentes xurídicos», que diría Forsthoff¹¹⁸. En resumo, cómpre un Estado, e un Estado forte con xuristas ao mando, que dobre o Management.

A cuestión que cabería formularlle a Legendre é: Non será demasiado optimista a volta ao Estado? Deixamos a pregunta aberta; que cadaquén a responda.

5 CONCLUSIÓN

Antes de acoutar o libro de Legutko e deternos na súa análise, formuláramos ao final do apartado segundo se máis alá do *telos* da obra podería extraerse algo desta que nos permitise entender o presente.

A estas alturas, o paciente lector que chegase ata aquí xa saberá a nosa resposta. Efectivamente, como el supón, pensamos que o libro de Legutko non é válido para aprehender a realidade política actual. Trátase dunha obra excesivamente politizada ou, se se quere, ideolóxica. Bo é traer a colación o que o propio autor di sobre a ideoloxía, pois vén como anel ao dedo para cualificar a súa obra. «As ideoloxías –sostén con acerto– son sempre intrinsecamente simplistas e simplificadoras, pois a súa función é instrumental, non descritiva. O propósito da ideoloxía non é debelar complexidades e ambigüidades, senón facer afirmacións claras, do tipo isto reflicte os intereses do capitalismo e isto os do comunismo» (p. 146). E, a propósito do comunismo, sostíña que a ideoloxía comunista «debía ser tal simple e clara que todos puidesen entender a que se opuña o comunismo e como identificar o inimigo» (p. 148). Sabias palabras, sen dúbida, que son enteiramente aplicables á súa obra.

Legutko non entende –igual que boa parte do pensamento conservador– que, como afirma Saralegui, «o éxito dunha ideoloxía non depende da súa brillantez ou constancia teórica, senón da capacidade de subministrar bens»¹¹⁹. Polo tanto, a tese de Fukuyama é, en certo modo, correcta ao afirmar que, polo menos en Occidente, a historia rematou mentres o sistema técnico-económico siga funcionando con relativa estabilidade.

Relacionado co anterior está o erro máis grave –a omisión imperdoable– da obra do autor polaco: o seu total descoñecemento do feito técnico. A técnica –como vimos con García-Pelayo, Forsthoff e Legendre– é a matriz de todo o que el denuncia. Pero é este sistema técnico-económico realmente a fin da historia? Non! Aínda que podería parecelo, no medio da neutralidade que ela impón e que se traduce na simple xestión e administración das cousas, un mundo de pura técnica sería un mundo sen política. E o home é, ontoloxicamente, un animal político e, de feito, non pode ser outra cousa¹²⁰. Mentres o home exista, a política non desaparecerá e, sendo isto así, a técnica non vencerá. «Por moito que a técnica decreta finais da historia –di Saralegui–, a política sorrirá mentres examina o oco polo que regresará ao grande teatro do mundo»¹²¹. Mesmo –prosegue o mesmo autor–, de haber unha guerra nuclear que destrúa o cosmos, «o político será o primeiro en resucitar»¹²².

García-Pelayo dicía que a nosa civilización técnico-económica fará augas cando o conxunto de sistemas en que se sustenta sexa tan complexo que, sen prexuízo de telos posto en marcha, sexamos incapaces de dirixilos e controlalos¹²³. Cando iso aconteza, o Occidente tecnoeconómico colapsará. Ese será o momento estelar para o gran regreso da política.

6 BIBLIOGRAFÍA

- Aragón, M. 1978. «Manuel García-Pelayo: Las transformaciones del Estado contemporáneo», en *Revista de Estudios Políticos*, 1: 143-149.
- Aristóteles. 2019. *Política*. Barcelona: Austral.
- Bellido, J. 2008. «De la Glosa a la Publicidad. Notas para una lectura de Pierre Legendre», en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 39: 289-310.
- Bodin, J. 2010. *Los seis libros de la república*. Madrid: Tecnos.
- Conde, F.J. 1950. «Misión política de la inteligencia», en *Revista de Estudios políticos*, 51: 11-30.
- Conde, F.J. 1957. *El hombre, animal político*. Madrid: Artes Gráficas Clavileño.
- D’Ors, Á. 1998. *La violencia y el orden*. Madrid: Criterio-Libros.
- De Lora, P. 2021. «Potito de izquierdas: los 10 ingredientes de una papilla ideológica», en *The Objective*, 3 de abril de 2021.
- Fernández de la Mora, G. 1977. *La partitocracia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Forsthoff, E. 2013. *El Estado de la sociedad industrial*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Fukuyama, F. 2017. *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- García-Pelayo, M. 2009a. «Las transformaciones del Estado contemporáneo», en *Obras Completas II*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Pelayo, M. 2009b. «El Estado de partidos», en *Obras Completas III*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- García-Pelayo, M. 2009c. «Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América», en *Obras Completas III*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Pelayo, M. 2009d. «De la razón de Estado a la razón de partido», en *Obras Completas III*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Pelayo, M. 2009e. «La teoría general de sistemas», en *Obras Completas III*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Pelayo, M. 2009f. «Algunos temas de Derecho constitucional contemporáneo», en *Obras Completas III*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Pelayo, M. 2009g. «La Constitución», en *Obras Completas III*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Pelayo, M. 2009h. «La colonización alemana. El pasado y el futuro», en *Obras Completas III*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Pelayo, M. 2009i. «1848», en *Obras Completas III*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Pelayo, M. 2009j. «Hay una cierta falta de adecuación entre los esquemas de la democracia y la estructura de la sociedad civil», en *Obras Completas III*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Pelayo, M. 2009k. «La más grande revolución de nuestro tiempo es la de la liberalización de la mujer; a su lado, la Revolución rusa es una pequeña crisis ministerial», en *Obras Completas III*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García-Pelayo, M. 2019. «Epílogo», en C. Schmitt (ed.), *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Heller, H. 2017. *Teoría del Estado*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Jünger, E. 1988. *La emboscadura*. Barcelona: Tusquets.
- Jünger, E. 1995. *La movilización total*. Barcelona: Tusquets.
- Jiménez Segado, C. e Molina Cano, J. 2012. «Carl Schmitt ante el Estado total: un apunte sobre la polémica del Estado totalitario», en *Revista de Ciencias Sociales*, Número especial: 289-301.
- Kant, I. 2009. «¿Qué es la Ilustración?», en *Foro de Educación*, 11: 249-254.
- Legendre, P. 2008a. *Dominium Mundi. El Imperio del Management*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Legendre, P. 2008b. *La fábrica del hombre Occidental. Seguido de El hombre homicida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Legendre, P. 2016. «La otra dimensión del derecho», en *Derecho PUCP*, 77: 63-84.
- Legutko, R. 2020. *Los demonios de la democracia. Tentaciones totalitarias en las sociedades libres*. Madrid: Encuentro.
- Müller, J-W. 2003. *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven and London: Yale University Press.
- Molina Cano, J. 2009. «Sombra y fama de Carl Schmitt en España», en *Razón Española*, 155: 271-301.
- Muray, P. 2012. *El Imperio del Bien*. Granada: Nuevo Inicio.

- Negro, D. 2004. *Lo que Europa debe al Cristianismo*. Madrid: Unión Editorial.
- Negro, D. 2021. *Liberalismo, iliberalismo. Artículos políticos (1989-2013)*. Sevilla: Los Papeles del Sitio.
- Nicolás Muñiz, J. 2013. «Estudio introductorio», en E. Forsthoff (ed.), *El Estado de la sociedad industrial*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Nietzsche, F. 2019. *El Anticristo*. Barcelona: Plutón.
- Ortega y Gasset, J. 2005. «El error Berenguer», en *Obras Completas IV*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. 2015. *España invertebrada*. Barcelona: Austral.
- Ortega y Gasset, J. 2019. *La rebelión de las masas*. Barcelona: Espasa.
- Pareto, V. 1966. *Forma y equilibrio sociales*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pascual, A. 2021. «Auge del 'anticochismo' en Madrid: la próxima multa de tráfico te la pondrá tu vecino», en *El Confidencial*, 23 de julio de 2021.
- Sánchez, A. 2020. «Jerónimo Molina: "El sistema es una máquina de producir desigualdades"», en *La Opinión de Murcia*, 11 de octubre de 2020.
- Saralegui, M. 2016. *Carl Schmitt pensador español*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. 1990. *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. 2006. *Legalidad y legitimidad*. Granada: Comares.
- Schmitt, C. 2018. «El defensor de la Constitución», en E. García (ed.), *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. 2019a. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. 2019b. «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. 2019c. *Catolicismo romano y forma política*. Santiago de Chile: Oljenik.
- Schmitt, C. 2019d. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. 2019e. *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid: Trotta.
- Sosa Wagner, F. 2016. *Lección de despedida*. 7 de octubre de 2016. Disponible en: <https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/5751/AAJubilaci%c3%b3n.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Tocqueville, A. de. 2017. *La democracia en América*, 1. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. 1979. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial

NOTAS

- 1 Nietzsche, 2019: 13.
- 2 Legutko, 2020: 220. No que segue, as citas a esta obra faranse inseridas no texto entre parénteses. Por exemplo, «este sistema é un potente mecanismo uniformador, que borra as diferenzas entre persoas, impondo homoxeneidade de visións, de comportamentos e linguaxe» (p. 22).
- 3 Cfr. Fukuyama, 2017.
- 4 D'Ors, 1998.
- 5 Muray, 2012.
- 6 D'Ors, 1998: 67.
- 7 *Ibidem*
- 8 *Ibidem*: 156.
- 9 Muray, 2012: 33.
- 10 *Ibidem*: 127.
- 11 *Ibidem*: 138.
- 12 *Ibidem*: 199.
- 13 *Ibidem*: 209.

- 14 Para o tema que aquí se desenvolverá –a influencia da técnica nas sociedades e sistemas políticos occidentais– deste autor, véxase Jünger, 1988; e tamén Jünger, 1995: 87-123.
- 15 García-Pelayo, 2019: 491.
- 16 Müller, 2003. En verdade, como sostén Jerónimo Molina Cano, a condena da obra do Maquiavelo alemán non se conxunto ten unha explicación sinxela, a saber, «a Schmitt non se lle perdoa a súa denuncia do imperialismo angloamericano». Molina Cano, 2009: 301.
- 17 A pesar de que esa sociedade non o satisfacía o máis mínimo. Pensaba que a técnica, malia ter aumentado as posibilidades vitais, destruíra as relacións persoais. O mundo, dicía, «rompeu nunha baralla, a sociedade atomizouse». Perdéronse as pautas morais e sociais» e «naceu a pretensión de querer resolver todo co dereito». «Vivimos servos das próteses creadas na nosa axuda e buscamos a singularidade, a soidade que acaba sufocándonos; quizais sexa un proceso malsán». E conclúe: «Isto non pode ser». García-Pelayo, 2009k: 3281-3282.
- 18 Como acertadamente sinala García-Pelayo: «[O xuízo moral sobre un autor] carece de valor cando o que se trata de vulgar é unha doutrina, pois esta, en canto sae da mente do seu autor, ten por si unha propia obxectividade independente e para a que nada ou moi pouco interesan os motivos psicolóxicos». García-Pelayo, 2009c: 2120.
- 19 Cfr. García-Pelayo, 2009d: 2566.
- 20 Kant, 2009: 250 e ss.
- 21 Cfr. Wéber, 1979: 211 e ss. É interesante, así mesmo, o que Javier Conde –a pesar de non predicar co exemplo poucos anos antes– dicía en Conde, 1950: 11 e ss.
- 22 Heller, 2017: 89.
- 23 En palabras de Ortega: «A miña única misión nesta vida é dicir o que creo verdade –e, por suposto, desdicirme tan axiña como alguén me demostre que padecía equivocación–». Ortega y Gasset, 2005: 763.
- 24 Heller, 2017: 89-90.
- 25 Cfr. Schmitt, 2019d: 270 e ss.
- 26 Habería outras cuestións como, por exemplo, a idealización dos pais fundadores en contraposición cos líderes actuais: «Cando se compara os pais da integración europea cos actuais líderes da Unión Europea, un ten a impresión de que aqueles pertencen a un mundo diferente, afastado no tempo e dificilmente recoñecible hoxe» (p. 113). A gran diferenza sería que os líderes actuais, a diferenza dos seus antepasados, «buscan construír un supraestado federal, crear un *demos* europeo e un home novo europeo» (p. 114). Calquera que coñeza, minimamente, o que os pais fundadores dicían sobre a integración europea e a necesidade dunha federación europea sabe que isto é falso. Como botón de mostra, por exemplo, o discurso de Adenauer «Sobre as posibilidades da integración europea». Disponible en: <https://www.ersilias.com/discursos-de-konrad-adenauer/>. Por outra banda, a idea de home novo é algo arquetípico do cristianismo, pois xa está en S. Pablo (Colosenses 3: 9-10). Agora, como máximo, habería unha actualización do mito, pero este xa conta cun par de milenios.
- 27 Ortega y Gasset, 2015: 50.
- 28 Pareto, 1966: 127-128.
- 29 Como afirma Dalmacio Negro: «A democracia europea é un mito máis relixioso que político, non exento de poesía». Negro, 2021: 38.
- 30 Con certa graza, expón a transformación da linguaxe uniformadora no paso do comunismo ao «demoliberalismo»: «O proletariado foi substituído polo homosexual, o capitalista polo fundamentalista, a explotación pola discriminación, o revolucionario pola feminista e a bandeira vermella por unha vaxina» (p. 156). E engade: «Antes, Hobbes era un materialista en loita contra o idealismo. Hoxe, un misóxino defensor do patriarcado» (p. 157).
- 31 Nun plano máis antropolóxico, Legutko asáñase –non sen razón– co home demoliberal. Home autosatisfeito de si, que «é bastante remiso a aprender, pero moi entusiasta en ensinar» (p. 160). Tamén no institucional, recorda que a moral liberal –sobre todo no relativo á liberdade sexual– «unha vez institucionalizada e absorbida polo sistema (...) impregnou leis, costumes, prácticas sociais, escolas, programas educativos e discurso público» (p. 142). Mais atopámonos, de novo, ante un posible caso de substitución e crítica do anterior ao liberalismo, que o autor idealiza. Abondaría substituír unha soa palabra. Por exemplo, «[o clérigo católico] é bastante remiso a aprender, pero moi entusiasta en ensinar». Ou, por exemplo, «unha vez institucionalizada e absorbida polo sistema, [a moral católica] impregnou leis, costumes, prácticas sociais, escolas, programas educativos e discurso público». O corolario a estes exemplos é: primeiro, o mellor dos mundos posibles non existe; segundo, nunca chove a gusto de todos.
- 32 Podería pensarse que, aínda que a crítica foi constante, agora sería distinto, posto que hoxe en día as masas teñen un acceso ao coñecemento que sería impensable en tempos pretéritos. Pero contra isto mesmo xa Tocqueville advertiu: «É imposible, fágase o que se faga, elevar a cultura de pobo por enriba de certo nivel. Por máis que se facilite o acceso aos coñecementos humanos, se melloren os medios de ensino e a ciencia quede ao alcance de todas as fortunas, xamais se logrará que os homes se instrúan e desenvolvan a súa intelixencia sen consagrar tempo a iso» (Tocqueville, 2017: 289). En fin, o que Legutko achaca á democracia nin é novo nin tampouco, engadimos, algo exclusivo deste sistema.
- 33 Aristóteles, 2019: 237.
- 34 *Ibidem*: 239.
- 35 *Ibidem*: 280.
- 36 *Ibidem*
- 37 *Ibidem*: 127.
- 38 *Ibidem*: 129.
- 39 *Ibidem*: 147.
- 40 Argumento similar leva a Bodino, século despois, a decantarse pola monarquía. O xurista francés sostén, para desbotar calquera outro goberno, que, se xa é complexo achar un suxeito excepcional, canto máis difícil non é atopar uns poucos (oligarquía) ou moitos (democracia). Polo tanto, se hai un ser superior, debe reinar. Cfr. Bodin, 2010: 285.
- 41 Aristóteles, 2019: 241.
- 42 *Ibidem*.
- 43 Como Jerónimo Molina Cano sostén: «A loita contra as desigualdades empeza na escola, pero nela hai que igualar sempre cara arriba. O modelo debe ser a excelencia –o difícil–, non a vulgaridade –o espontáneo e circunstancial–. Os nenos de familias pobres, eles particularmente, merecen unha escola elitista, pero dun elitismo do espírito. Non hai que ter medo ás palabras, pero entendo as razóns polas que no dicionario da administración educativa esa palabra ten que ceder ante estoutra: a excelencia académica». Sánchez, 2020.
- 44 Cfr. Aristóteles, 2019: 242.
- 45 Baste recordar que a ideoloxía do progreso levou, no século XIX, a exterminar os indios norteamericanos durante a presidencia do progresista Andrew Jackson e, máis recentemente, á bomba atómica.
- 46 Schmitt, 2019e: 59.
- 47 *Ibidem*: 57.
- 48 Cfr. García-Pelayo, 2009 h: 3065.

- 49 Pierre Legendre pon –correctamente– o dedo na ferida: «O cristianismo occidental anticipara a organización ultramoderna formulando o principio “A Igrexa non ten territorio”. Hoxe, a Democracia unida ao Management sen fronteiras fáille eco. O mercado universal realiza o soño dos conquistadores de América: “un Imperio no que nunca se pon o sol”. A Bolsa vinte e catro horas cumpre ese milagre» (Legendre, 2008a: 23). Pena que Legutko ignore –ou, mesmo peor, non queira recoñecer– que todo o que denuncia afunde as súas raíces no cristianismo que fervorosamente defende.
- 50 Cfr. García-Pelayo, 2009a: 1683. Tamén por exemplo, Fernández de la Mora, 1977: 168.
- 51 Cfr. Heller, 2017: 24.
- 52 Schmitt, 2018: 113-114.
- 53 A prensa diaria ofrece unha morea de exemplos. Pode citarse, entre outros, que os cidadáns se converteran en improvisados axentes de tráfico dispostos a sancionar o infractor. É o chamado «anticochismo». Mostra patente de que o cidadán se confundiu co seu Estado. Véxase Pascual, 2021.
- 54 Ortega y Gasset, 2019: 130.
- 55 García-Pelayo, 2009i: 3132.
- 56 Sobre o concepto de «Estado total» en Carl Schmitt, véxase Jiménez Segado e Molina Cano, 2012: 289 e ss.
- 57 Schmitt, 2018: 141.
- 58 *Ibidem*.
- 59 Cfr. García-Pelayo, 2009f: 2822 e ss.
- 60 Schmitt, 2018: 156. A elección, dinos Schmitt, serve para dúas cousas: a) serve para comprobar a división pluralista da sociedade en bloques solidamente organizados; b) a elección é un plebiscito no que o elector vota unha proposta en bloque (Schmitt, 2018: 157). Mais isto ten as súas lóxicas repercusións no funcionamento do Parlamento. Como Schmitt sostén noutro texto: «Resulta xa moi dubidoso que o Parlamento posúa realmente a facultade de formar unha elite política. (...). O parlamentarismo xa chegou ata o punto de que todos os asuntos públicos se converteron en obxecto de botíns e compromisos entre os partidos e os seus seguidores, e a política, lonxe de ser o labor dunha elite, chegou a ser o negocio, polo xeral desprezado, dunha, polo xeral desprezada, clase» (Schmitt, 1990: 6-7). Afirmaba isto nos anos vinte do pasado século. Como vemos, nada cambiou.
- 61 García-Pelayo, 2009b: 2001.
- 62 Cfr. Schmitt, 2018: 135-136. Tamén, véxase Schmitt, 2006: 4-6.
- 63 Schmitt, 2019d: 266.
- 64 *Ibidem*.
- 65 *Ibidem*: 267.
- 66 Manuel Aragón formula: «É o Estado social a realización da democracia ou só a expresión dunha determinada fase de desenvolvemento da sociedade capitalista que se corresponde co chamado *Spatkapitalismus*?» (Aragón, 1978: 146). Decantámonos polo segundo.
- 67 Negro Pavón, 2004: 305.
- 68 *Ibidem*: 308.
- 69 Forsthoff, 2013: 23-25. Carl Schmitt tamén o viu claro. Cfr. Schmitt, 2019c: 81.
- 70 «O grande empresario non ten un ideal distinto ao de Lenin, isto é, unha ‘terra electrificada’. Ambos os dous só disputan realmente acerca do mellor método de electrificación». Schmitt, 2019c: 71.
- 71 *Ibidem*: 22.
- 72 García-Pelayo, 2009j: 3243-3244.
- 73 Forsthoff, 2013: 23.
- 74 *Ibidem*: 30.
- 75 Schmitt, 2019b: 116.
- 76 Saralegui, 2016: 220.
- 77 Schmitt, 2019b: 125-126.
- 78 Aquí exporase o dito en *As transformacións do Estado contemporáneo*. Pero este xurista dedicou outros libros –*Burocracia e tecnocracia* e *El Estado de partidos*– e artigos ao tema.
- 79 García-Pelayo, 2009a: 1641.
- 80 *Ibidem*: 1633.
- 81 *Ibidem*: 1737.
- 82 *Ibidem*: 1738.
- 83 *Ibidem*: 1739. Aquí vese a diferenza entre un teórico e un político. Mentres que Legutko fai unha chamada aos partidos no seu libro –para acabar coa Unión Europea–, García-Pelayo, defensor a morte do Estado como cidadán, meramente apunta que os partidos serían os encargados de recuperar unha idea política do Estado (sen facer chamada ningunha á acción política).
- 84 Cfr. Nicolás Muñoz, 2013: XII-XV.
- 85 Para o desenvolvemento do tema, empregaremos a magna obra *O Estado da sociedade industrial*.
- 86 Cfr. De Lora, 2021.
- 87 Forsthoff, 2013: 116.
- 88 *Ibidem*: 15.
- 89 *Ibidem*: 18. Nos nosos días, o profesor Sosa Wagner volveu sobre este mesmo tema con ocasión da súa lección de despedida. Di Sosa: «Agónico o Estado nacional tradicional é preciso proclamar ben alto un viva o Estado! E é que este non pode nin debe converterse nun fantasma melancólico que vague as súas soidades polos espazos. Antes, ao contrario, necesítase un poder forte e democraticamente organizado que lexitime decisións e medidas de goberno que afectan a millóns e millóns de cidadáns, que cree espazos de acordo, que sexa capaz de facer fronte á súa responsabilidade, que teña sempre a punto e engraxado un marco que permita depurar os conflitos sociais evitando a súa dexeneración nunha polvoreira que poña contra as cordas a delicada orde da convivencia –a vella *pax pública*–. Esta é unha das funcións máis importantes do Estado, insistimos, do Estado democrático. Reteñamos este adxectivo pois é verdade inconscusa que o pouco de democracia que no mundo existe se acha precisamente no Estado, peto onde se gardan os aforros da lexitimación do poder» (Sosa Wagner, 2016). O discurso está dispoñible en: <https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/5751/AJubilacion%20b3n.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- 90 Forsthoff, 2013: 126.
- 91 *Ibidem*: 127.
- 92 En España, José Bellido, quen xa se ocupou de Legendre nun breve pero instrutivo artigo (Bellido, 2008: 289 e ss.), leu recentemente a súa tese de doutoramento sobre o autor francés. Esperemos que a súa futura publicación sirva para unha maior difusión da súa obra.
- 93 Legendre, 2008a: 41.
- 94 *Ibidem*: 42.
- 95 *Ibidem*: 43.
- 96 Legendre, 2008b: 22-23.

- 97 *Ibidem*: 16.
98 *Ibidem*: 36.
99 *Ibidem*.
100 Legendre, 2008a: 23.
101 *Ibidem*: 29.
102 *Ibidem*: 33.
103 Legendre, 2008b: 33.
104 *Ibidem*: 32.
105 Legendre, 2008a: 20-21.
106 *Ibidem*: 22.
107 Legendre, 2008b: 33.
108 *Ibidem*: 35.
109 Legendre, 2008a: 55.
110 *Ibidem*: 56.
111 *Ibidem*.
112 *Ibidem*.
113 Legendre, 2008b: 29.
114 Schmitt, 2019: 42.
115 Legendre, 2016: 79.
116 *Ibidem*: 80.
117 *Ibidem*.
118 Forsthoff, 2013: 80.
119 Saralegui, 2016: 218.
120 Cfr. Conde, 1957: 23-24.
121 Saralegui, 2016: 231.
122 *Ibidem*: 230.
123 García-Pelayo, 2009e: 2756.

