

RADICALISMO Y REALISMO EN LA POLITICA

Con los tablonos rotos,
con los mismos ladrillos,
con las derruidas piedras,
¡levantemos de nuevo nuestro mundo!

PARÉCENOS obligado comenzar aclarando el sentido en que se van a emplear ciertos términos. Al hablar de radicalismo no nos referimos a ningún contenido político histórico; poco tiene que ver en estas líneas con específicas ideologías políticas, como parece corresponder a la palabra desde que empezó a usarse coincidiendo con el primer «Reform Bill» del Parlamento inglés. Radicalismo vino a ser sinónimo de revolucionarismo, y más aún de revolucionarismo violento. Aquí radicalismo significa una actitud, una modo de encararse con la realidad política, una especial incapacidad de adaptación y flexibilidad.

Claro es que enfocado así el radicalismo, con el término «realismo» —tal como va a ser aludido— no nos referimos a ninguna clase de reaccionarismo ni a conservatismo alguno; opondremos realismo a radicalismo también como actitud, como modo de enfrentamiento con la realidad política; es decir, no como un radicalismo contrario, sino como lo contrario de un radicalismo. Bastan estas aclaraciones significativas, puesto que no trataremos sino de plantear una serie de temas en los que van a ir explícitos o implícitos aquellos términos.

Desde luego, los problemas que aquí se abordan son de teoría política. Nos encontramos frente a un sustantivo y un adjetivo. A primera vista algo denota lo sustantivo —teoría— y algo parece referirse a delimitaciones accidentales, temporales, de ese sustantivo —política—. No nos han atraído nunca los enfoques filo-

lógicos, que desvitalizando, deshistorificando los términos políticos producen en ellos una deformación al sustraerles el valor en uso o social con que rigen en cada situación existencial concreta. Pero la misma posición lógicogramatical de lo sustantivo y lo accidental empieza ya a acuciarnos con una inquietud. ¿No consistirá hoy nuestra tarea en adecuar lo adjetivo a lo sustantivo? ¿No se devora la política a sí misma si trabaja en ese vacío entre los dos términos, en ese vacío que en definitiva es el que el intelectualismo moderno ha abierto entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y la realidad?

El contenido de nuestro trabajo, insistimos, es de teoría política; pero vamos a estar utilizando constantemente un término —idea política— que precisa ser distinguido de la teoría política: las ideas políticas en cuanto nos proporcionan una interpretación de la realidad, una imagen conceptual, valen como teoría, pero nosotros las adoptamos aquí no en su sentido interpretativo, sino en el proyectivo; es decir, como ideal político, como factor determinante de cambios de la realidad misma.

No es necesario esforzarse mucho en demostrar que en la actitud espiritual contemporánea se produce con regularidad inquietante un igual menosprecio por la idea como conductora e inspiradora del acontecer político real y por la teoría como esfuerzo racional ordenador del complejo de la realidad política. Lo primero por reacción radicalizada del pensamiento racionalista abstracto, asocial y ahistórico; lo segundo como respuesta al concepto de ciencia basado en la reducción a unidades esquemáticas a través de las leyes de la causalidad. Y si nuestra misión es combatir aquella reacción radicalizada y destacar la importancia de la idea como ideal, no lo es menos revalorizar «el esfuerzo del pensamiento humano por ordenar, por descubrir relaciones de dependencia entre los fenómenos y aconteceres, aumentando el alcance de la previsión humana y dando así a la vida mayores seguridades».

Esa actitud espiritual se ha producido por la entrada en escena de algo que reclama para sí toda la atención: ¡la realidad, la realidad social, la realidad política! Nuevo personaje alucinante sobre cuya verdadera naturaleza no han podido ponerse de acuerdo filósofos, sociólogos y teóricos políticos; pero de cuya agobiadora presencia no puede descansar la mente contemporánea. Hemos invocado a la realidad, y como en el caso del aprendiz de

brujo de Goethe, que conjuró a los espíritus terrestres sin poseer la fórmula mágica completa, podemos gritar aterrorizados: «¡Los fantasmas que he invocado no se marchan!».

Dos tipos de reacción se han producido en el enfrentamiento con esa realidad, dos realismos encuadrados geográficamente; de ellos habla Mannheim en su *Ideología y Utopía*: «Realismo significó en Europa que la Sociología tenía que enfocar su atención sobre la grave tensión que existía entre las clases, mientras que en América, donde el juego era más libre en el ramo económico, lo que se consideraba como «real» no era tanto el problema de clase como los problemas de técnica y de organización sociales. La Sociología para las formas del pensamiento europeo en oposición con el *statu quo*, significó la solución del problema de las relaciones de clase, o en términos más generales, un diagnóstico científico de la época actual; para el americano, al contrario, significó la solución de los problemas técnicos o inmediatos de la vida social.»

La primera actitud, a requerimiento de propias tradiciones filosóficas, ha insertado la Sociología en la pendiente del materialismo histórico, olvidando que, como decía Weber, no es una diligencia que el viajero puede tomar y abandonar después a su gusto. La segunda ha producido una falta de visión de conjunto en la ciencia política, de la que ya están conscientes, con plausibles ansias de superación, los propios americanos.

El que haya de revisarse profundamente el planteamiento teórico del sociologismo sobre la dialéctica idea realidad, no quiere decir para nosotros sino que estamos en la obligación de digerir una posición radical desde el ángulo de visión de la realidad, como digerimos a su tiempo la posición radical desde el ángulo de visión de la idea o del pensamiento.

No pretendemos desconocer las efectivas influencias que «socialmente» actúan en nuestro pensamiento, ni siquiera negamos en términos absolutos que efectivamente en determinados momentos o circunstancias históricas se produzcan verdaderas ideologías en el sentido, llamémosle peyorativo, del término; esto es, como simple superestructura social económica. Pero «la misión de una doctrina de las ideologías debe consistir justamente en desembarazar la teoría política de lo que sea condicionamiento de específicos intereses de grupo y de prejuicios de clase, precisamen-

te para poder librarnos de esas influencias y condicionamientos o al menos para tener "conciencia" de ellos».

Si el pensamiento y la razón humanas en tanto que humanas, por un lado, incorporan necesariamente el cúmulo de las experiencias históricas, y por otro constituyen inexorablemente reflejo de la circunstancia social que le entorna, e incluso de la estructura económica que le sustenta, no deberíamos precavernos tanto contra ese pensamiento y esa razón del hombre, que al actuar emana sociedad y patentiza historia. Vemos que mientras más se radicaliza el historicismo y el sociologismo contemporáneos, más se desprecia por abstracto el pensamiento y la razón individuales. ¿Es que este pensamiento y razón humanos pueden voluntariamente desasirse y liberarse del pasado histórico y del contorno social? Habría entonces que rectificar esa cualificación ontológica, histórica y social del hombre. De esta sorprendente paradoja no se salva la postura marxista, y un análisis de sus posiciones claves podría hasta hacernos del marxismo una revolución kantiana, lo que no dejaría de ser divertido. Cuando Marx formula su tesis del materialismo histórico, o está condicionado por su circunstancia existencial concreta y específicamente por su *status* social económico —en cuyo caso la fórmula no puede tener valor inexorable ni aun siquiera como interpretación histórica— o llega a ella haciendo abstracción de esa situación existencial y ese *status* social económico, en cuyo supuesto se encuentra en la posición misma del racionalismo idealista que combate. «Se podría mostrar fácilmente que aquellos que piensan en términos socialistas o comunistas sólo disciernen el elemento ideológico en el pensamiento de sus adversarios, en tanto que consideran el suyo enteramente libre de ideología alguna. Mas desde su propio punto de vista sociológico no hay motivos para que no apliquemos al marxismo el análisis que él mismo ha hecho de otros sistemas.» El marxismo hace de capitán Araña, que invita al embarque en el inquieto mar de la realidad, quedando en la arena a la espera de los restos que la tempestad arrojará a su orilla.

* * *

Aquellas dos acepciones de idea —una orientada hacia lo proyectivo y otra hacia lo interpretativo— quedan, pues, internamente trabadas a la realidad social política. Se interpreta la realidad

por un proceso de abstracción lógica; se proyecta desde la realidad, partiendo de ella y en función de ella, puesto que al proyectar, se pretende influirla. De donde se deduce que una idea política propiamente dicha ha de basarse en una teoría o interpretación, y una auténtica interpretación supone un proyecto o presunto proyecto, porque como bien decía Landhust no hay nadie que vea la realidad política, abstracción hecha del aspecto de su posible variabilidad.

La fenomenología —y más concretamente con Max Scheler— vió que cada dominio de la realidad puede poseer una forma especial de conocimiento. Uno de los más lúcidos descubrimientos de la sociología política es el de que no hay auténtico pensamiento político sin una verdadera (expresa o no) actitud política, lo que nos puede llevar a la afirmación de que no hay pensamiento político puro y genuinamente teórico, ya que todo se endereza a la acción, independientemente de que sea a la propia o a la ajena y de que la acción se produzca o no. Es más, podemos asegurar que «el pensamiento político surge cuando él mismo es acción». La realidad política no está fuera del hombre de manera que pueda éste objetivarla independientemente de su propia existencia. «Puede asegurarse que la verdadera naturaleza del conocimiento político, en contraste con las ciencias exactas, surge de la inseparabilidad del conocimiento y del interés o motivación.»

Quiere ello decir que estrictamente hablando la atribución del carácter político no se lo da a la idea el objeto formal sobre que versa, el campo sobre el que pretende operar —la política—, sino el grado de posibilidades de realización que entrañe. Si alguien se alzara hoy con el programa de que debieran gobernar, por ejemplo, los «dadores de sangre», ese ideal o idea no podría llamarse política por el simple hecho de referirse a la titularidad del poder político; este camino nos conduciría a examinar si a ciertas posturas ideológicas radicales, si a ciertos radicalismos encuadra realmente la calificación de ideas políticas.

Pero sigamos nuestro camino real sin entrar en las trochas, por inquietantes y atractivas que se nos aparezcan. Parecía hasta ahora poco menos que una ley histórica, el que en las épocas de crisis se exacerbaba la inteligencia humana y el número de ideas valiosas aumentaba o disminuía según las crisis aumentaran o desaparecieran. Por todas partes oímos hablar de crisis, y concreta y dramáticamente de crisis política; pero no podemos dejar de de-

clararnos —bien que nos pese— insatisfechos y fracasados en la búsqueda de teorías e ideas cualitativamente valiosas, originales, resolutivas. En nuestro gran pecado llevamos la tremenda penitencia. El mayor esfuerzo teórico ha sido para negar la teoría; la faena intelectual más acusada, la de rebajar el intelecto; la idea, al parecer más feliz y de más éxito, la de negar el valor de las ideas.

En definitiva, la teoría de la crisis es una crisis de la teoría. ¿Qué ha ocurrido para que aquella ley histórica de la correspondencia de los períodos críticos con la riqueza de teorías y de ideas se haya al parecer interrumpido? ¿Será que esa ley estaba mal o incompletamente formulada por uno de esos claros fenómenos de espejismo histórico? ¿Será que la crisis no exista hoy en la profundidad y dramatismo con que la creemos percibir y esta percepción sea producto de una mayor exigencia del hombre más que de una objetiva situación definitivamente crítica? ¿No será que la crisis afecte a cosas sobre las que no estamos aún en condiciones de poseer un saber teórico? En todo caso tal vez vaya siendo hora de revisar esa especie de morbosa complacencia de signo existencialista y forma decadentista en la contemplación, descripción y diagnóstico de la crisis. Claro que rehusando igualmente «ese cierto *manierismo*» o forma retórica con el cual la crisis queda encubierta en la vacuidad de fórmulas en las que no se cree. O sea —para seguir diciéndolo con ajenas y certerísimas palabras— : «en un caso, la crisis se revela en la forma de la sinceridad absoluta hasta la crueldad consigo mismo, que encona la llaga con el desasosiego de un pensamiento en equilibrio inestable y en tensión no resuelta; en el otro se presenta en la forma de la absoluta insinceridad, modo de salvar la crisis dando la espalda al problema y corriendo con porte ceremonioso al encuentro de la vida. Conviene decir, sobre todo a los indignados y a los escandalizados, que al lado de una filosofía de los decadentes hay una filosofía de los retóricos no menos representativa de la crisis espiritual de nuestros días.»

Es muy probable que esta crisis de grandes teorías, de luminosas ideas, sea realmente una crisis por plenitud. Es decir, cabe pensar que se halle perfecto (de *perficere*, cerrado, acabado) el ciclo de posibilidades teóricas referidas al mundo que nos rodea, y concretamente al político. En este caso nos encontraríamos en la necesidad, no de deshacer el camino andado (que esto en el

mundo histórico es imposible, ni personalmente creemos que valiera mucho la pena obtenerlo), pero sí de renunciar a inventar (lo que dado lo dicho equivaldría a renunciar la blanca mano de doña Leonor) y ponernos modesta, pero ilusionadamente, a hacer una meditación seria sobre las ideas aplicadas y los proyectos realizados. Quizá nuestro desasosiego pesimista sea precisamente consecuencia de nuestra perfección; quizá seamos críticos porque somos perfectos, por haber llegado a la plenitud, y haya unas realidades producto de esa plenitud para las que no damos con el modo de teorizar, de idear.

Sería pueril entretenerse en demostrar que la perfección y la plenitud de que aquí hablamos nada tienen que ver con calificaciones axiológicas, positivamente valorativas. Lo que puede sencillamente ocurrir es que se nos haya cerrado el círculo de posibles teóricos o ideales, por decirlo con la terminología de Hartmann, aunque en sentido diferente al suyo, cuando habla del advenimiento de circunstancias en que sólo es posible aquello que realmente es. En tal supuesto la angustiosa sensación de crisis puede ser debida en gran parte al lastre de excesiva confianza que un siglo de triunfos sobre la Naturaleza ha dejado en el hombre contemporáneo. Al no saber dominar tan fácilmente al mundo de las realidades sociales y políticas, camufla su fracaso atribuyendo a fatalidades inexorables la resistencia de ese mundo de la realidad. Nuestra hipótesis ofrece, por otra parte, la explicación y el estímulo de la vuelta y retorno a Dios que parece alborear, pues la plenitud y perfección de que hablamos no significa otra cosa que el agotamiento de lo inmanente, el más fácil y directo camino racional —esto es, aparte la gracia— para retornar a Dios.

Ahora que el hombre contemporáneo recibe la sensación de que todo el prodigioso poder de la técnica no sólo no le sirve para ordenar la compleja situación social y política contemporánea, sino que puede ser causa (recientemente lo ha anunciado Einstein) de la destrucción de la Humanidad, ahora que por haberse sentido demasiado grande comienza a sentirse pequeño, puede ser que nos encontremos en las condiciones más favorables para el reencuentro de la humana criatura con el único verdadero Creador.

¿Qué significaría todo ello por lo que se refiere a las teorías, ideas y organizaciones políticas? Librenos Dios de pretender montar al hilo de las tablas una clasificación más o menos splengeria-

na de las épocas históricas, y sobre todo (y contra ello me precavo) de rozar siquiera el contraste del positivismo entre *épocas orgánicas* y *épocas críticas*. Lo hasta aquí sugerido significará nada más (nada más y nada menos) que debemos plantearnos la conveniencia de renunciar al invento genial y disponernos a vivir por ahora procurando superar las existencias acumuladas, volviendo incluso a utilizar parte de las que habíamos considerado ya definitivamente inutilizables. En suma, para poner un poco de humor en esta sugerencia poco grata, quizá habremos de hacer lo que aquel divertido personaje de corte rabelesiano que para saciar su apetito en el desprovisto mesón hubo de requerir nuevamente los espárragos que, acariciando la idea de otras soñadas pero inexistentes suculencias, había mandado retirar después de engullirse tan sólo las puntas blandas y sustanciosas.

* * *

«El número de las ideas políticas consideradas como estructuras políticas efectivamente posibles o como estructuras ideales sólo racionales es asombrosamente reducido.» Esto explica que de la mayor parte de las teorías o ideas políticas podamos encontrar seguros antecedentes, casi desde los más remotos tiempos de la historia del pensamiento político.

Con las ideas ocurre un triple fenómeno, que tiene que ver en ese casi constante ir y venir del núcleo básico, fundamental y esquemático de ideas políticas. En primer lugar nos encontramos con que en el proceso de adaptación de la idea a la realidad ésta modifica a aquélla, haciéndola capaz de diferentes versiones históricas. En segundo lugar, y a consecuencia de lo anterior, parece como si el destino de las ideas políticas fuera el de no realizarse nunca, entendidas como despliegue completo y vertebrado de sus últimos supuestos. Y en tercer lugar, como compensación a esa nunca acabada realización del proyecto, gran parte de ellas queda incorporada a lo que con la conocida terminología orteguiana denominamos mundo de las creencias, y entonces su existencia visible se diluye hasta el punto de no resultar fácil percibir en qué grado rigen; han pasado en cierta forma del terreno ideal al real, y por lo mismo que están siendo parece que ya no son. De este triple fenómeno interesa meditar en una consecuencia del

segundo. Al no realizarse completamente las ideas parece quedan vivas, aunque nostálgicas; podríamos decir que en lo que no se realizan y en lo que no se incorporan al mundo histórico espiritual vigente las ideas se idealizan, y al idealizarse se hacen más radicales. Tremenda situación la de las ideas políticas: se realizan sólo en parte, y en el resto o enmudecen al incorporarse al acervo de creencias o están condenadas a un eterno vagar en las regiones de lo imposible al hacerse impracticables.

Pero las ideas políticas tienen también (perdónesenos la licencia filosófica en aras de una más clara inteligencia de la cuestión), su «espíritu». A él aludía Bergson cuando hablando de las democráticas afirmaba que «no son aplicables si se las entiende absolutas y casi evangélicas y no en términos de moralidad puramente relativa»; tienen su núcleo, su meollo, y éste frecuentemente, a consecuencia de su origen polémico, adquiere una gran parte de contenido negativo. Importa mucho percatarse de cuáles son las que se han dejado prendidas ese espíritu en la realidad política que configuran, confundiéndose con ella, o en la realidad espiritual al cuajarse como creencias; e importa mucho porque de esas ideas, del espíritu al menos, no podrá prescindirse, y todo esfuerzo ideológico que no se percate de ello está condenado a la esterilidad y al fracaso. El empeñarse en quererlas enteras, e incólumes, como sistema completo, como esquema teórico acabado, traerá como consecuencia una relativización incontralada, que incluso marchitará su espíritu. Pero el querer contradecirlas de frente mientras ese espíritu tenga de alguna manera vigencia, denota una falta de perspectiva histórica que puede condenar esfuerzos dignos o de mejor causa o de mayor fortuna.

Esta alusión al espíritu de la idea, al núcleo o meollo de las ideas, nos anima a intentar una disección de las mismas sin más ambición que la de solución provisional para el discurso. Cabría distinguir la idea previa o prepolítica, la básica, la organizativa y la de reglamentación. Comprenderíamos como previas las formulaciones dogmáticas que son fundamentalmente el subsuelo filosófico de la idea propiamente política; así, por ejemplo, la afirmación de que el hombre es naturalmente bueno o malo; localizaríamos como básicas aquellas que constituyen los principios últimos inspiradores y clasificadores de las organizaciones políticas, y que como tales principios se encuentran incorporadas o en tran-

ce de incorporación posible al mundo de creencias de una época; tales, por ejemplo, individualismo, liberalismo, democracia, socialismo, totalitarismo. Serían organizativas las que desarrollan estas ideas básicas haciendo posible «el establecimiento de la organización a través de una ordenación normativa asegurada por órganos especiales»; así, el parlamentarismo, el constitucionalismo. Y por último, las reglamentarias, que tienden a montar las especialidades constitutivas y de funcionamiento; por ejemplo, bicameralismo, sistemas de sufragio, etc.

Dos observaciones nos parecen inexcusables. Van inordinadas y comprendidas cada una en la precedente. Aumentan casi en progresión geométrica en cada uno de los grados con respecto al anterior, en relación al cual despliegan o pueden desplegar un variado haz de posibilidades.

* * *

En toda organización política están implícitas o explícitas las respuestas a estas tres preguntas clásicas y fundamentales: ¿Quién manda? ¿Cómo manda? ¿Para qué manda? La primera entraña una idea básica, la segunda una idea organizativa; la tercera puede implicar, además de una idea básica, otra previa o prepolítica. La primera señala la titularidad del poder, la segunda determina el modo de su ejercicio y la tercera justifica la existencia del poder, reclamando su legitimidad. Ahora bien, es incuestionable que la menos sustantiva de estas cuestiones es la que hace referencia a la manera de ejercicio del mando. La idea que responde al «cómo» del ejercicio del poder es más adjetiva, y, sin embargo, es la que por exigir formulaciones más concretas más fácilmente se absolutiza, tratando con su presencia —la única que se hace presencia física en las instituciones— de relativizar a las otras dos más fundamentales. Mas esta adjetividad ideológica o material de las ideas organizativas que responden al «cómo» del ejercicio del poder no mengua su extraordinaria importancia funcional. Por el mismo sentido de la pregunta —«¿Cómo?»—, esta clase de ideas son precisamente las que buscan la forma de adecuar las ideas políticas básicas a la realidad, las que configuran el nudo dialéctico más importante del mundo cultural y político, las que por lo mismo

que versan sobre una técnica, sobre una adecuación de medios afines, son en sentido estricto más políticas. ¿No empezarán las grandes crisis de las ideas políticas básicas —algunas de las cuales arrastran en su caída incluso a parte de las previas o prepolíticas y conmueven nada menos que una concepción total del mundo y de la vida—, por la de estas técnicas, en sí adjetivas política e ideológicamente, pero que al absolutivizarse formalmente, relativizan, pudren y vacían a las ideas políticas fundamentales?

Toda verdadera idea política, como sabemos, implica un proyecto de posible realización; al elaborarse el proyecto —y sin salir aún del campo de la idea— se construye también el «cómo» institucional. Las ideas políticas básicas —no las previas o prepolíticas— suelen nacer ya con una idea política organizativa, que no confrontada aún con la realidad histórico-política es puramente racional, y como tal la que aparece como más ortodoxa y consecuente con la idea política básica. Si en la etapa de realizaciones la idea política básica no logra independizarse, desasirse, quedar suelta de la idea organizativa con que nació, se esclaviza a ella, pierde su entidad como principio inspirador y paradigmático, se deja sorber el espíritu por su primera modalidad como organización, y al perder flexibilidad y riqueza construye su propia ruina. La ley de que el primer amor es el verdadero no reza en el maridaje de la idea básica con la organizativa.

A ese proceso de adulteración o esquematización de las ideas corresponde un fenómeno de descomposición de las organizaciones, de sus realizaciones político-institucionales. Es también una respuesta de la estructura de la realidad a la estructura jurídico-constitucional. Toda forma de organización va fomentando consecuencias contradictorias con sus presupuestos básicos, y va provocando otras estructuras reales que, poco a poco, tienden a convertir aquella forma en simple superestructura formal. El grado en que ese proceso de descomposición ocurra dependerá del grado de pureza de la forma como tal; no en el sentido que pudiera parecer a primera vista —menos descomposición mientras más pureza—, sino, por el contrario, mientras más pureza mayor y más rápida descomposición. Aquí, pureza nada tiene que ver con juicios de valoración ni criterios de comportamiento: significa simplicidad, o si se quiere radicalidad.

Cuanto más pura sea una forma (es decir, mientras más sim-

ple y esquemática, mientras más radical sea), menos auténtica forma es, menos recogerá y aprisionará el mundo de contenidos y realidades a los que pretende formar. Observemos, por ejemplo, cómo cuanto más simple y esquemática, mientras más formal es una democracia, menos democracia es. En este sentido, la democracia se está mordiendo la cola; precisamente a causa de la democracia, se están configurando unas estructuras político-sociales minoritarias, a cuyas manos van a ir a parar lo que un sociólogo contemporáneo llamó «las técnicas sociales», aquellos instrumentos de educación, formación y control de las masas, más absolutamente indispensables mientras las masas sean más activas. Esto entraña, como consecuencia precisamente de la plenitud democrática, la germinación de clases minoritarias capaces de comprender, utilizar y marcar concretas finalidades políticas a esas técnicas sociales. En ello se basa el predominio absorbente de los partidos políticos modernos y su dominación empírica como exclusivos representantes de la opinión pública y auténticos titulares del mando democrático. El fenómeno es importantísimo, y puede dar lugar a la integración del «espíritu democrático» con formas de organización política que rebasen con mucho las fórmulas vigentes; esto es, a la apertura de una posibilidad organizativa de la idea básica democrática.

Con las formas no democráticas ocurre lo mismo; la unidad política y social que suele inspirarlas va generalmente convirtiéndose en un pluralismo sociológico y político que, de incontrolarse escondiendo la cabeza bajo el ala de las ideas convertidas en fórmulas, provocan una situación real o de anarquía política y social (en el sentido estructural, no en el de orden público) o de predominio de las fuerzas irracionales de la sociedad. Tal ocurrió en Italia, y muy probablemente está ocurriendo, pese a todo, en Rusia. En Alemania el fenómeno fué menos perceptible tanto por la escasa duración del sistema, como por circunstancias de índole exterior (la asfixia internacional en un principio y la exaltación nacionalista victoriosa después) que actuaron de ingrediente unitario con extraordinaria fuerza centrípeta. No se trata, sin embargo, repetimos, de enjuiciar o valorar políticamente las formas de organización, sino de señalar el sentido de una dialéctica exclusivamente estructural; mientras la estructura sociológica y política de la realidad sea heterogénea, las formas y estructuras políticas

habrán de serlo; y mucho sospechamos que aquella heterogeneidad es consustancial con toda sociedad humana. En la medida en que se logre un equilibrio entre el supuesto democrático desintegrador y el esquematismo unitarista antidemocrático, se obtendrá una forma menos pura —menos simple y radical—, pero más capaz de resistir a estos procesos de descomposición. En próxima ocasión analizaremos las posibilidades que en este orden contiene el intento español.

Estos dos fenómenos que acabamos de esbozar nos llevan a aludir a ciertas posturas, hoy muy en boga, a las que parece presidir una juvenil, y como tal simpática, carencia de responsabilidad. Una es el activismo puramente funcional —organizar, que lo demás vendrá después—, al que parece no importarle demasiado las ideas; otra, un cierto retoricismo —que, en parte, es también activismo sentimental— al que parece no importarle demasiado las formas institucionales. Aquélla llega a olvidar la finalidad y el sentido de su acción; ésta parece no tener en cuenta que, si los problemas han de ser resueltos, no como problemas metamáticos, sino problemas político-sociales, el asunto de la forma institucional será más o menos importante que aquéllos —de establecer comparaciones bizantinas—, pero es inesquivable. No hay organizaciones o formas políticas sin ideas, ni ideas políticas independientes de la forma u organización. Lo que ocurre es que el juego del contenido y la forma es limitado, porque no sólo todo contenido tiende a configurarse, a buscar una forma —su forma—, sino que toda forma de por sí y por serlo (hablamos de formas políticas) tiende a provocar o facilitar, al menos, un especial contenido.

Entremos en la tercera y última parte de este trabajo, aplicando mentalmente lo hasta aquí dicho al panorama político real más a mano. Ese panorama va a ser, para nuestro propósito, el sistema político del que aún se nutre el Occidente: el demoliberalismo.

* * *

Anticipemos, para evitar se tome, como suele decirse, el rábano por las hojas, que revisar cierta forma de crítica se nos antoja uno de los modos más profundos y auténticos de oponerse tam-

bién a lo criticado. No vamos a hurgar en los últimos subsuelos del demoliberalismo para ofrecerlo como elucubración teórica, montando sobre una postura de Kant una frase de Descartes o una metáfora de Rousseau. En esta línea se puede llegar a comparar el positivismo con el cubismo, Picasso y la música de Schönber, y parangonar el neohegelianismo con el expresionismo y la música de Strawinsky, como, no sin alguna licencia, pero con cierta gracia y acierto, hace Hallowell. Nos interesa más que la pura abstracción lógica de las ideas en sí, los sistemas reales o fenómenos políticos. No negamos la licitud de aquel procedimiento con el que se han construído recientes e interesantes aportaciones al tema. De tomar aquí el demoliberalismo como esquema abstracto desplegado desde sus recónditos supuestos, en vez de localizar un blanco real, montaríamos un blanco supuesto. En la misma inversión caería quien proponiéndose estudiarlo desde el ángulo de la especulación filosófica, tratara de perseguirlo a través de sus avatares empíricos.

Ha existido una larga historia de la libertad en Inglaterra, un proceso intrincado y laberíntico de la idea democrática en el continente a través de mil vicisitudes, un profundo y mutuo condicionamiento de la economía y la lucha política en Norteamérica; en suma, un constante fluir y refluir de adaptaciones históricas en nutrida diversidad de expresiones concretas y cambiantes. Eso que llamamos demoliberalismo ha sido una de las ideas y sistemas más penosamente alumbrados, más históricamente condicionados y más sociológicamente influidos. Desconectar el demoliberalismo de esas realidades sería sustraer gravedad a su actual momento crítico y convertir las proposiciones superadoras, en puro contraste lógico, cuando pueden ser algo más contundente y definitivo en sentido genuinamente histórico: consecuencias incontenibles. Por eso en estas líneas nos enfrentamos con él, desde un punto de vista más histórico-político que abstracto. Si partiendo de esa base lo recogiéramos sólo como esquema ideal, caeríamos en la contradicción de rechazarlo como radical y abstracto, incurriendo nosotros en semejante abstracción y análogo radicalismo.

Evadimos otra posición —también consecuencia lógica de un planteamiento puramente teórico— cual es la de separar e incommunicar ambos términos —Libertad y Democracia—, criticando el primero con el segundo, y sirviéndose para combatir al segundo

del primero. Esto es: lanzarse contra la libertad porque no es democrática, y contra la democracia porque no es liberal. Es el procedimiento que se emplea, por ejemplo, denunciando que el Estado liberal da libertad al pobre para morir de hambre, y clamando contra otros porque cuando se ocupa de los hambrientos coarta la libertad de los millonarios.

Ahora bien: así como la primera postura entraña una modalidad no sólo de radicalismo crítico (peligroso por cuanto puede encubrir una mentalidad radical de la que sólo saldrán posiciones radicales), la segunda posición está justificada, si con ella se quiere constatar una evolución real del demoliberalismo. Entiéndase bien: si de lo que se trata es de denunciar un proceso verdadero; mas no si se confunden el proceso producto de una descomposición de la idea y la forma demoliberal con la idea y la forma como tales. Ni en las formulaciones teóricas o ideológicas, ni en el arranque del despliegue histórico real del demoliberalismo, los conceptos de libertad y democracia han sido independientes. La idea liberal supuso un contenido democrático, y la idea democrática un presupuesto liberal. «El objeto del liberalismo no fué nunca la mera legalidad (que también podía ser despótica), sino la legalidad acordada democráticamente y democráticamente fiscalizada». Por su parte, la idea y el sistema democráticos, como afirma un escritor poco sospechoso, «descansan de un modo muy especial en un contenido común de voluntad que integra todas las oposiciones; siendo necesario que yo considere políticamente más importante la existencia íntegra de una comunidad concreta de aspiraciones y valores, a que prevalezca en toda ocasión mi mejor criterio»; es decir, la decisión de la mayoría sólo tiene sentido dentro de una totalidad en la que están insertas las minorías y las personalidades individuales. Si el Liberalismo y la Democracia pudieran independizarse, entre sí, la crisis del sistema ofrecería menos gravedad y serían mayores sus posibilidades restauradoras. No endulzamos, pues, su momento crítico insistiendo en la íntima asociación de los dos términos.

La idea o, si se quiere, el espíritu de la idea demoliberal consiste en esa delicada ecuación de sus términos; lo que ocurre es que se ha producido la implicación fatal del espíritu de la idea, en un determinado «cómo» institucional: se ha hecho indisoluble el maridaje entre idea básica e idea organizativa; entre el demoli-

beralismo como idea y el demoliberalismo como forma. Esta —por razones y circunstancias en las que no queremos entrar— se ha purificado; es decir, (ya sabemos lo que se quiere expresar con esto), se ha simplificado. Y cuando las formas políticas se simplifican sabemos también que se esquematizan, se formalizan. Ya no son formas; son fórmulas. La esquematización de la democracia la ha dejado convertida en simple gobierno de la mayoría. En Rousseau mismo, el gobierno de la mayoría era un simple instrumento técnico, una hipótesis justificativa; podría haber —y realmente había— un enorme sofisma, una tremenda paradoja, una inmensa prestidigitación; pero Rousseau, tímidamente, trataba de fundamentar el gobierno de los más basándose en la hipótesis de que éstos encarnaran la voluntad general, la voluntad del Estado, la que siempre tiende al bien y no puede equivocarse, la que «por ser lo que es, es siempre lo que debe ser». En Rousseau latía aún un fondo jenuerista que le hacía distinguir de la voluntad de todos la voluntad general, entidad objetiva, racionalmente superior y como totalidad en la que quedaba incluida y actuante la voluntad minoritaria. La radical simplificación actual de la democracia no se para en semejantes remilgos; la voluntad de la mayoría vale, en tanto como número, en tanto que fuerza, como voluntad total (ya no cuadra aquí llamarla general) y del Estado.

He aquí cómo el espíritu de la idea, suelto, irrealizado, se ha ido radicalizando y ha cargado el acento, bien sobre la idea de libertad en abstracto (concretada en ciertas estructuras y relaciones económicas), bien sobre la idea de democracia como democracia social, considerada ésta como simplificación y consecuencia del gobierno de la mayoría. La idea se ha quedado sin organización, la organización se ha quedado sin ideas.

La conversión de la democracia en simple procedimiento de creación del orden jurídico-político, relativizados los posibles contenidos, ha servido al marxismo para acuñar un concepto, «democracia social», que significa la renuncia a toda integración de la idea de libertad y pone su objetivo en la realización de la igualdad. El concepto no es nuevo; pero es ahora cuando ha sido contrapuesto más radicalmente a la democracia liberal burguesa o demoliberalismo. Ha sido presentado como consecuencia del principio democrático burgués, del gobierno de mayoría, partiendo del supuesto de que la igualdad se realizará en beneficio de los más por

el elemento político socialmente mayoritario: el proletariado. Ha aprovechado la formalización de la democracia para llenarla de un contenido preciso y concreto: la igualdad social.

* * *

Importa mucho percatarse —decíamos no hace mucho comentando una frase de Bergson, referida a las ideas políticas— cuáles son las que se han dejado prendido su espíritu en la realidad política confundiendo con ella, o en la realidad espiritual al cuajarse como creencias. En la gran peripecia humana de la modernidad han quedado así prendidas diversas ideas básicas: una, el que, pese a todo, la vida de los pueblos debe responder a un plan, y que ese plan es obra de la razón humana como potencia configuradora y rectora de la realidad y el acontecer políticos; otra, la libertad concebida como esfera insobornable de la dignidad del hombre, digámoslo en nuestro lenguaje, en cuánto «portador de valores eternos»; y también la de que el pueblo político es la última instancia terrena del poder y, como tal, ha de participar en su ejercicio, pues todas las formas de legitimación han cedido el paso —o, al menos, cargado el acento— en el asentimiento y servicio de los gobernados.

Sería volver la espalda a la realidad no darse cuenta que después de la guerra del 14, y más acusadamente tras la última conflagración universal, se ha iniciado resueltamente la incorporación de otra, imprecisa aún en su formulación y todavía confusa en sus posibilidades institucionales. Como en todos los procesos de incorporación de esta clase, la nueva creencia ha sido convocada por las precedentes, y la vigencia de éstas dependerá del grado en que puedan encajar la nueva. Tal es su fuerza que no sin razón ha servido para denominar los nuevos tiempos como era de lo social. Ello, en principio, puede querer decir, entre otras, dos cosas: una, que nos encontramos viviendo el fenómeno de socialización, en el sentido de uniformidad social y masificación del hombre; otra, que la tarea apremiante del tiempo es la realización de la llamada «justicia social». Pero ambas están en tan íntima conexión que nos aventuramos a afirmar que una política de auténtica justicia social limitaría la socialización, en la medida que se dé al calificativo «social» un sentido hondo, entero y congruente que

no se agote en la realización de una generosa —y siempre bien venida— política laboral.

La preeminencia del problema social ha roto el viejo esquema de derechas y de izquierdas, y entre otras razones, por una no por sutil, menos cierta. Me refiero a la especie de complejo de inferioridad que va ganando el ánimo del conservadurismo político por no haber tomado postura en este problema actual de lo social; tomar postura tras encajarlo, tras digerirlo, porque precisamente ese complejo a que me refiero proviene de que tiene conciencia de que hay que hacerlo, pero no sabe cómo. Si se nos dice que su postura está clara, y es la de la resistencia feroz y a toda costa, diremos, primero, que no somos tan pesimistas, y segundo, que en las crisis de ferocidad juegan psicológicamente un papel muy importante los complejos de inferioridad.

No hace mucho, el grupo del general De Gaulle estuvo a punto de retirarse en bloque de la Asamblea francesa porque en la distribución de escaños le asignaron los del lugar que, tradicionalmente ocupaban las derechas. Hace año y medio que, tras una victoria (menguada si se quiere, pero victoria al uso democrático, aunque no al uso monárquico), el rey Leopoldo tuvo que ceder el ejercicio directo del Poder. Poco tiempo antes, el pueblo inglés se dispuso a aceptar un plan de nacionalizaciones y de política socialista porque el partido del trabajo había obtenido una escasa decena de diputados de mayoría, y hoy, triunfante el partido conservador, con mayoría menos exigua, no hay muchos indicios que permitan asegurar que esas nacionalizaciones van, en general, a rectificarse. El fenómeno es importantísimo. Existe, en general, un equilibrio de fuerzas de derechas y de izquierdas; pero —cosa significativa— basta el suave posar de un pétalo sobre el platillo de la izquierda para que el fiel de la balanza se incline resueltamente de su lado, y, en cambio, asombra imaginar lo que haría falta volcar en el otro platillo para producir desnivel semejante. El fenómeno se debe, sin duda, a que la izquierda representa —o dice representar— una voluntad de asimilación y resolución del problema social, y que en la conciencia de todos está que ésa es la postura del tiempo. El que el partido de un general conservador y autoritario considere injuriosa la calificación de derecha, el que la casi totalidad del pueblo belga haya aceptado la marcha del rey, que obtuvo mayoría de sufragios, y el que el pueblo inglés acepte como normal que con media docena de diputados se

haga una política netamente laborista, no derogable por una más amplia mayoría conservadora, son claras muestras de ese fenómeno. En un trabajo anterior hemos indicado que también son pruebas de otro fenómeno no menos significativo: el del desplazamiento insensible del concepto de Democracia formal (gobierno de mayoría) hacia el de Democracia material (consideración de un contenido como democrático independientemente del procedimiento de elaboración de la voluntad estatal). Los dos fenómenos están íntimamente enlazados y la importancia y gravedad de ambos estriba en que hasta ahora aparecen incontrolados como instrumentos de quien no es preciso esforzarse en señalar, de las «democracias sociales».

Recordemos cómo la llamada democracia social pretende utilizar el formalismo democrático para justificar el gobierno del proletariado. Ahora bien: resulta que ese «cuarto Estado», como le llamó Jünger, no es la mayoría, o, si lo es en un sentido económico clasista y numérico, no actúa como un todo unificado políticamente. Que no lo haga es para el demoliberalismo (y, la verdad, para algo más que para él) una gran fortuna. Pero ¿seguirá sucediendo así indefinidamente? ¿Cuál es el factor más importante para que hasta ahora haya ocurrido así y pueda seguir ocurriendo? A nuestro entender, la razón profunda de esta falta de unidad es, además de la supervivencia de la idea de libertad, la conservación de unos irracionalismos o sentimientos nacionales más o menos conscientes. Y he aquí que tropezamos con una de las más peligrosas consecuencias de la conversión de la idea democrática en simple fórmula para el ejercicio del mando. El liberalismo se basaba en un «individualismo abstracto», que suponía «la existencia de valores trascendentes a los individuos como tales, una especie de «logos» secularizado que lleva a la idea de humanidad». Pero la base de la democracia —la base ideológica e histórica— era la nación. Cuando el demoliberalismo va raquitizando sus ideas políticas básicas invierte los términos: lo nacional opera para proteger un orden económico que de suyo estaba abocado a lo supranacional, y, por el contrario, lo liberal actúa para dejar a merced de sus propias fuerzas al estado social, más unido psicológica e irracionalmente a la tierra en que nace, pues no es pura casualidad que las tradiciones nacionales se perennicen en el pueblo y en una minoría aristocrática agrícola y lugareña, es decir, estamental

y antimoderna. ¿Es la presencia de ese «cuarto Estado», como tal, en la palestra política la causa o el resultado de la esquematización y formalización de la democracia como idea y como forma política? ¿No será, más bien, lo segundo que lo primero? ¿No constituirá la desvinculación nacional del proletariado el resultado de un fenómeno de autoconciencia como pura clase, al quedar la democracia sin vitalidad para las grandes empresas nacionales, perdiendo incluso el sentido de la comunidad nacional?

Parece evidente que la tendencia a la internacionalización de las fuerzas proletarias tiene que ver directamente con esa incapacidad de la democracia para incorporar resueltamente la satisfacción de las reivindicaciones obreras a la empresa nacional. Pero es muy posible que el cuadro en el que más convenientemente puede resolverse el problema social sea el nacional. Primero, porque es el plano en el que la resolución del problema puede quedar integrado en una común empresa moral, espiritual, histórica. Segundo, porque la internacionalización (y, sobre todo, la provocada por consideraciones estratégicas) pone en contacto los elementos sociales de suyo más internacionalizados y ajenos, sociológica y funcionalmente, a la directa preocupación por el problema social. Tercero, porque el planteamiento internacional del problema es, precisamente, el planteamiento marxista, y desvincular al «cuarto Estado» de lo nacional es —teniendo en cuenta lo anteriormente dicho— arrojarlo a un planteamiento revolucionario, radical y marxista de sus reivindicaciones.

No faltará quien pueda reprochar a lo expuesto un tono o sentido socialista; y merece la pena que salgamos al paso con alguna observación que no tiene pretensiones de ser tan aguda como el reproche, pero que desde luego está mejor y más noblemente intencionada. No es lícito hacer el doble juego de afirmar, por un lado, que el socialismo es como ideal bueno en su aspecto de reformador social, pero inaceptable por su materialismo antiespiritualista, para después raagarse las vestiduras ante la aceptación de una adecuada planificación al servicio de las ideas más altas, acusándola de socialista. Habría que distinguir cuidadosamente entre planificación y totalitarismo: entiendo aquí por totalitarismo precisamente la extensión de la planificación al contorno espiritual más próximo a la personalidad. Una planificación económica y de servicios públicos podrá no ser ideal deseable —éste es otro tema—, pero

afecta a proyecciones de la personalidad que no podemos considerar, sin más, sustanciales si queremos evitar deslizamientos hacia posiciones anarquistas o marxistas. Lo importante es que esa planificación no sea consecuencia del arbitrio político del instante, es decir, proceso incontrolado e incontrolable. Lo importante es (perdónesenos la expresión) que se planifique la planificación. Todo depende del sentido, finalidad y espíritu con que esta planificación se planifique, o sea, se racionalice.

En este sentido el problema liberalismo y socialismo no es ya un mero punto programático de grupos o partidos. No puede haber hoy sistema o régimen político, como tal, al margen de ese problema, dejado a los avatares de cada coyuntura política. En el profundo ser del sistema o régimen, integrando su estructura, afectando a su esencia y condicionando su forma, tiene que venir dada una postura resuelta. Lo cual no quiere decir que esa postura haya de estar adscrita abiertamente —radicalmente— a uno de los términos antitéticos. Precisamente esta es la cuestión, y nosotros, españoles de hoy, así la sentimos.

Por si fuera poco, existe un proceso de desprestigio y disolución de la idea nacional estatal, sobre el que más de una vez hemos llamado la atención; proceso que al socaire de ciertas necesidades empíricas, que podían y pueden ser cubiertas sin menguas de la idea nacional estatal, comenzó por elaborarse en la teoría precisamente al servicio de muy concretos y determinados ideales nacionales hegemónicos, y que hoy lleva camino de consumarse con el planteamiento prebélico y, como tal, estratégico de la situación mundial. A la vista está (y en estos días con notoria evidencia) la desproporción entre las tendencias internacionalistas que pretenden institucionalizarse y la permanencia de ideales, sentimientos y actitudes nacionales.

No sabemos si las circunstancias permitirán o no montar la defensa de Occidente sobre la idea de «sociedad» o «asociación» entre Estados nacionales; lo que sí afirmamos es que faltan los supuestos para que sea montada sobre la idea de «comunidad», cuya existencia no depende sólo del acuerdo. En la medida que sobre este grave asunto el radicalismo no se acerque a la utopía, y el realismo al simple mantenimiento del *status quo*, puede depender la suerte del mundo; la suerte inmediata, porque la mediata dependerá en mucho de que no se provoque, en la hipótesis de una de-

rrota rusa, la victoria del vencido: de un comunismo que ya no será stalinista, de un comunismo que de poder estatal y fuerza hegemónica pasaría a convertirse —perdida la forma de agresividad nacionalista y, por lo mismo, debilitadas las conciencias nacionales de los demás— de ideología mitificante en ideal mitificado.

Se nos dirá que el comunismo representa hoy males suficientes, y el bando adverso —por serlo y en sí— suficientes bienes, para que las dudas sobre el futuro remoto no debiliten las posiciones necesarias en un futuro próximo. Nosotros, naturalmente, no tenemos nada que oponer al que así interpele; pero habremos de recordarle que si la guerra anterior no se hubiera planteado dialécticamente como simple defensa de un orden (y la paz como recomposición de ese orden, dando un salto atrás en el proceso rectificador iniciado en la preguerra) no nos encontraríamos en la peligrosa y confusa situación actual.

* * *

Ni podemos ni debemos arbitrar ligeramente unas conclusiones salvadoras, unas fórmulas mágicas que solucionen todo lo habido y por haber; y creemos sinceramente que pierde el tiempo —cometiendo también un delito de lesa humanidad— quien convencido de poseerlas retrase un día, una hora, un minuto siquiera, la compostura del mundo. La única salvación absoluta fué la que nos deparó el Hijo de Dios. Lo que hemos pretendido, como universitario de la Ciencia política, es marcar una postura, y no creemos que después de cuanto se ha dicho la postura pueda ser tergiversada. En todo caso sólo Dios sabe —y entre Él y nosotros quedará el secreto, pues sería descortés y vanidoso ponernos desde aquí a hacer confidencias— si con esta postura hemos tenido que desgarrar nuestra propia intimidad. En el antirradicalismo no van implícitos hastío, desilusión o duda algunos, porque en nada afecta al contenido y firmeza de las ideas políticas personales. Con él no se alude a frialdad vital, desapasionamiento, o indiferentismo deshumanizado. Ni esto que llamamos antirradicalismo se emparenta con posiciones abiertas a toda clase de renunciaciones y posibilismo, en las que es más fácil caer de rebote desde muchos radicalismos. Se apunta tan sólo a la unilateralidad en la percepción de los problemas, a la abstracción en la interpretación de los he-

chos, al apresuramiento en la deducción de consecuencias y a la artificialidad en la proposición de soluciones.

Y ya que se inició el trabajo con unos versos, bueno será colofonarlo con otros —cubra la Poesía posibles fallas de la Verdad— que pudieran servir de lema :

Raíces y alas,
pero que las alas arraiguen
y las raíces vuelen.

CARLOS OLLERO

