

## LA RELATIVIZACION ACTUAL DE LOS PRINCIPIOS POLITICOS

**A**L olvido de los problemas reales sacrificados en aras de unos principios abstractos ha sucedido un marcado desprecio por las formulaciones teóricas, relegadas hoy como meras secuencias de la acción y de los acontecimientos. Aquel olvido produjo la incapacidad de los principios para conocer y conducir la vida política de los pueblos: este desprecio ha provocado una confusión mental y una ausencia de presupuestos básicos de más funestas consecuencias. Pero lo grave es que al mantenerse la vigencia formal de muchos principios aceptándose a la vez las exigencias de las nuevas realidades, se ha aumentado hasta radicalizarse un proceso de relativización de aquellos principios que amenaza desvirtuarlos en su esencia, precisamente en lo que tal vez nos interese conservar.

Vamos a ocuparnos aquí de ese proceso relativizador referido a la idea del Estado nacional independiente, a la Democracia, a la Libertad y a la misma Razón humana como potencia configuradora y rectora de la realidad y el acontecer políticos. El tema constituye para nosotros preocupación ya reiterada: el pasado año una conferencia en el Ateneo de Barcelona —«Principios políticos y organización constitucional»—; no hace mucho nuestra aportación al Congreso Internacional de Cooperación Intelectual —«Sentido político de la unidad europea»—; más recientemente un trabajo publicado en *Arbor* —«Principios políticos y organización europea»—, y ahora éste, en el que, bajo la misma preocupación y a veces con idénticas afirmaciones, desplegamos el problema por entero y con amplia perspectiva.

## I

Hace meses, periódicos y revistas del mundo entero dieron a conocer, por fotografías más o menos difusas, la bandera adoptada como símbolo de la naciente Unión Europea. Prescindiendo de detalles que no hacen al caso, el tema de la flamante bandera, su escudo propiamente dicho, era una cadena en forma de circunferencia integrada por eslabones claramente definidos. No recordamos si la bandera ostentaba alguna inscripción, leyenda o explicación literaria, ni es necesario que hagamos por saberlo el menor esfuerzo, primero porque no tratamos aquí de dedicar un comentario a la bandera en sí, ni siquiera a la Unión Europea como tal entidad más o menos real y auténtica, y segundo porque el emblema escogido tiene suficiente valor para hacer innecesaria la explicación expresa.

Probablemente en la intención de quienes la compusieron no hubo propósito simbólico que trascendiera del que directamente se deduce del dibujo: cadena circular, es decir, cerrada, sin principio ni fin; unidad forjada por las indisolubles uniones de los eslabones, sus piezas individualizadas. Mas nosotros queremos tomar pie de esta nota de relativa actualidad para insistir sobre un tema, o por mejor decir, sobre nuestra creencia en un principio, que hoy por hoy se nos antoja irrenunciable, y de cuyo olvido pueden surgir muy amargas consecuencias.

Desde hace varios lustros se viene hablando con insistencia ininterrumpida de la crisis irremediable del Estado como forma de organización política. Los fundamentos doctrinales y teóricos de esta tan decantada crisis son muy claros, como también es clara la línea que desde los primeros presupuestos conducen a la citada conclusión. No vamos ahora a abordar ni en su extensión total ni en su casi insondable profundidad el tema de la crisis del Estado. Pero sí queremos llamar la atención sobre algún aspecto político de la cuestión, con tanta más razón cuanto que ahora vuelve a hablarse de la necesidad de montar un federalismo —referido por hoy concretamente a Europa occidental— que se presenta como continuidad sucesiva de la unidad política cuya crisis se proclama axiomáticamente. Es cierto que la complejidad del mundo contemporáneo comenzó a exigir hace tiempo no sólo la conveniencia de una ordenación de esfuerzos comunes, sino también la revisión de

un concepto anacrónico de las soberanías nacionales. Mas, frecuentemente, el reconocimiento de esta conveniencia ha servido para encubrir crisis de formas transitorias de organización y estructuras políticas. El demoliberalismo montó un juego de instituciones y proclamó la vigencia de unos principios y dogmas políticos cuya crisis —ésta sí que parece cierta y posiblemente definitiva— pretende arrastrar consigo la de una forma política, el Estado, olvidando que éste es susceptible, como lo fué históricamente, de organizarse con otras instituciones distintas y de nutrirse con nuevos y remozados dogmas y principios políticos, incluso dentro de la órbita del llamado Estado moderno.

Conviene recordar el móvil político, y precisamente político nacional, que ha contribuido a generalizar axiomáticamente y como sentencia conclusa la crisis del Estado; y conviene recordarlo para poder separar en lo que ello sea posible la crisis de la forma política Estado, de aquella otra crisis de accidentales construcciones ideológicas y débiles configuraciones institucionales. Espacio vital, *grossraum*, zonas de influencia... son conceptos aparecidos o reafirmados tras decretar la insalvable crisis de la idea nacional estatal.

El resultado a que llegemos en nuestra meditación podrá no ser halagüeño para el Estado como forma política aún existente, pero es indudable que, dadas las perspectivas actuales, hay el peligro de que la decantada crisis total y definitiva del Estado pueda seguir manejándose como cobertura doctrinal política del imperio del Poder sobre el Derecho, del sometimiento de la razón a la fuerza, del trueque de una independencia nacional por una arbitraria y confusa situación de vasallaje. Por la misma razón que son las grandes potencias las que más proclaman la crisis del Estado nacional, las otras deben condicionar cuidadosamente su aceptación y esforzarse en distinguir la unión para esfuerzos comunes de la integración o absorción para aspiraciones que no lo sean. Cadena, sí, que es unión, interdependencia, solidaridad; pero cadena integrada por eslabones sin los que la cadena es imposible y de cuya fortaleza y autonomía esencial depende la existencia no sólo real, sino conceptual de aquélla.

Y es importante observar cómo por especiales razones, en que no podemos detenernos aquí, en los Estados burgueses el deseo de internacionalización se nutre, generalmente, a expensas innecesarias del sentimiento nacional. Parece como si el burgués tuviera

pudor de mantener ese sentimiento junto a sus deseos de solidaridad internacional. Y estamos expuestos a que por temor de aparecer retrógrados y reaccionarios arrojemos tímidamente al revolver cualquier esquina de la Historia la idea de patria, como quien arroja algo ya sucio e inservible.

El mundo fué no hace mucho testigo del espectáculo bochornoso que, iniciado por Thorez en la Asamblea Nacional francesa, ha prendido en diferentes países de Europa. Bochornoso no tanto para los que, como el *leader* del comunismo francés, han anunciado públicamente encontrarse predispuestos —anhelantes cabría decir mejor— a combatir la Patria en que han nacido, cuando para los países que, presos en fórmulas constitucionales que permiten el anuncio impune de semejantes amenazas, han de soportar pacientemente ofensas tan graves. Más recientemente, el mismo jefe del comunismo francés ha dicho que no deben esperar sus huestes la «liberación» por el Ejército rojo, sino alcanzarla ellas mismas. Clara invitación a un quintacolumnismo activo al servicio de Rusia.

Mientras con más claridad se dibujan los perfiles de Rusia como potencia y del bolchevismo como moderna forma de implacable imperialismo, más se quiebran y cuartejan las antes invulnerables solideces de las comunidades nacionales en beneficio de la Unión Soviética. No parece necesario esforzarse en demostrar la importancia del fenómeno. Pero veamos unos textos: «La defensa de la Patria es el más grande deber y el mayor honor de todo ciudadano»; «La defensa de la Patria es el deber supremo y asunto de honor para todos. La traición a la Patria es el mayor crimen contra el pueblo y será castigado con todo rigor por la ley»; «Defender a la Patria es deuda de honor para todos los ciudadanos. Traicionar a la Patria, violar su juramento, ponerse al servicio del enemigo, causar un perjuicio al poder militar del Estado constituye el mayor crimen hacia el pueblo, y será penado con el máximo rigor»; «Es un deber de honor de todos los ciudadanos realizar el servicio militar. La defensa de la Patria es deber sagrado.» ¿A qué Constituciones burguesas nacionalistas pertenecen estos textos? Están insertos en las Constituciones de Yugoslavia, Rumania, Bulgaria y Hungría.

## II

Los términos políticos suelen tener, por serlo, un valor en uso que a veces dista mucho del valor intrínseco doctrinal o teórico con el que adquirieron carta de naturaleza; nacidos generalmente en el terreno de la especulación, convertidos más tarde en meta o aspiración, es precisamente cuando conquistan una vigencia real y efectiva en el campo de los hechos, cuando se inicia ese proceso de adaptación a las circunstancias y a los pueblos y surgen las versiones diferentes, cuando no opuestas, del concepto que como tal apareció nítido e irreversible.

En pocos términos como el de democracia puede observarse ese fenómeno con más evidencia. Dejemos a un lado la antigua historia del concepto; limitemos la cuestión a la actualidad más inmediata, y observaremos cómo desde los más variados regímenes, bajo las más opuestas perspectivas y en función de las más contradictorias finalidades, la democracia se formula como común denominador del pensamiento y de las organizaciones políticas contemporáneas. Ante esta realidad, dos posiciones se nos aparecen como igualmente rechazables: una la de aferrarse a la conclusión de que el principio democrático está absolutamente superado, y —confundiéndose las razones existentes para su justa crítica con su virtualidad actual— entender que ya no opera realmente en la vida pública de nuestros días; otra la de negar toda posibilidad doctrinal y justificación histórica a las demás adaptaciones del término, y entender que sólo una, la vigente en determinada circunstancia o en determinado pueblo, es la verdadera democracia y la que como verdadera debe servir de patrón o paradigma a las demás. Ambas posiciones las entendemos rechazables porque parten de una consideración utópica por abstracta, formal y generalizadora.

Como expresión más afortunada y concreta del concepto democracia ha estado circulando largo tiempo la que un día se pronunciara en la nación americana: «Democracia es el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo.» Ciertamente pocas definiciones reúnen la brevedad y el acierto de la formulada por el gran norteamericano. Y a nuestro entender, la base del acierto consiste en que admite la mayor elasticidad en su interpretación, permitiendo múltiples posibilidades de adaptación a la realidad política de los diferentes pueblos.

La definición encierra tres principios: uno referente al objeto del gobierno, otro a la finalidad y el tercero al procedimiento. El primero de por sí es el menos específico, ya que podría decirse que hoy todo gobierno, por el hecho de serlo, lo es del pueblo o comunidad política. El tercero —gobierno para el pueblo— es ya más expresivo, si bien por referirse a un punto de vista intencional y empírico no puede ser declarado exclusivo de una determinada forma de gobierno; gobierno para el pueblo vale tanto como decir gobierno que se ejerce en beneficio del pueblo, y evidentemente no sólo es concebible, sino que históricamente resulta comprobado que la comunidad política puede sentirse real y efectivamente beneficiada sin que necesariamente participe del poder de acuerdo con las fórmulas representativas al uso. Es el segundo principio —el referido al procedimiento— el que más directamente parece sustancializar democráticamente la conocida definición ¿Qué significa el gobierno del pueblo por el pueblo? En definitiva, la identidad de gobernantes y gobernados. Pero desde las más clásicas elaboraciones del pensamiento democrático se ha renunciado a la aplicación pura del principio, y el filósofo político más representativo de la idea democrática, Rousseau, que procuró montar todo su sistema con el máximo respeto a la fórmula pura, reconoció en este punto la imposibilidad de aplicarla, dando con añoranza notoria por perdidos los tiempos en que aquella identidad era factible.

Abandonada necesariamente la pureza del principio, la única forma de mantenerlo era su mixtificación, y surgieron muy diversos sistemas representativos, que reducían la intervención directa de los gobernados a la elección y a algunas otras fórmulas de democracia directa (por cierto no siempre admitidas en regímenes ultrademocráticos), como, por ejemplo, la iniciativa popular o el referéndum, última instancia de decisión soberana del pueblo en el ejercicio de la potestad legislativa. Sufragio universal igual, directo y secreto: tal es, en verdad, la última expresión del principio del gobierno del pueblo por el pueblo. Ahora bien, si tenemos en cuenta la limitación de los derechos de sufragio activo y pasivo, la mediatización —a veces absorbente— de los partidos políticos, la exclusión de grandes sectores ciudadanos en el ejercicio del sufragio (en la democrática Tercera República francesa no votaban las mujeres), la desigual situación de libertad en el voto según la posición social y económica del ejercitante y otras muchas circuns-

tancias a todas luces existentes en el sistema, habremos de convenir que no sólo representa una quimera la referida identidad de gobernantes y gobernados, sino que el remedio buscado representa una hipótesis cuya realidad sería difícil mostrar verosímilmente.

Se trata —como hemos dicho en otra ocasión— de la instauración del «como si» en principio legitimador democrático. En el filósofo de la igualdad, en Rousseau, la voluntad general es la voluntad del ente moral, del Estado; así como éste es algo distinto de la suma de ciudadanos, su voluntad es distinta de la suma de voluntades particulares; éstas tienden a satisfacer sólo intereses individuales; aquélla —la voluntad general— tiende siempre al bien; no puede equivocarse; por ser lo que es, es siempre lo que debe ser. Ahora bien, ¿cómo reconocer la voluntad general? El gobierno de mayorías está fundamentado en un «como si» legitimador: es un simple medio técnico para localizar la voluntad general.

Podríamos detenernos en múltiples ejemplos que concretarían nuestras anteriores afirmaciones. Bástenos con dos tomados al paso. La vigente Constitución francesa fué aprobada como texto fundamental que habría de regir la IV República por un número de ciudadanos menor que el que arrojó la suma de votos negativos y de abstenciones.

Digamos incidentalmente que el significado político de la abstención, cuando se trata de aprobar por vía de referéndum una Constitución, es distinto al que tiene el abstencionismo cuando se produce en una convocatoria del pueblo que puede decidir el mantenimiento o terminación de una determinada situación de poder. En este segundo caso —salvo que la abstención, por su magnitud, neutralice a la masa de voluntades expresadas afirmativamente— el significado político puede no ser de adhesión entusiasta, pero tampoco representa de por sí e ineludiblemente una hostilidad positiva. El que deje de pronunciarse sobre la Constitución presentada un número considerable de ciudadanos, quiere decir que ese número se niega a implicarse en la instauración de un sistema; abstenerse de constituir es desligarse; abstenerse de votar cuando se plantea la posibilidad de la liquidación de un sistema —o al menos de la apertura de una grave crisis política del mismo— es colaborar, todo lo débil e indirectamente que se quiera, en su perduración. Dicho se está que lo que acabamos de considerar, aunque suscitado por el recuerdo del referéndum consti-

tucional francés, tiene un alcance teórico general, que no afecta especialmente al enjuiciamiento concreto del caso de Francia, en el que, en cuanto asunto político interno del vecino país, no entramos (a su tiempo publicamos un estudio titulado «De la inestabilidad constituyente a la inestabilidad constituida», epílogo de un trabajo sobre «El problema constitucional francés»).

En Inglaterra las elecciones de 1945 dieron a los laboristas una mitad más de diputados que a los conservadores cuando habían obtenido sólo un 20 por 100 más de votos; en las elecciones recientemente celebradas, sumando las votaciones de los derrotados, cada diputado laborista representaba 41.900 votos, cada conservador 42.000 y cada liberal 30.000. En las elecciones con sistema proporcional —el más ortodoxamente democrático (si bien el que más inconvenientes presenta para gobernar, y quizá por lo mismo)— los conservadores hubieran tenido 325 diputados, los laboristas 250 y los liberales 50, resultado bien ajeno al que refleja la composición actual del Parlamento inglés.

Hace ya muchos años el filósofo Bergson, en un libro realmente extraordinario —*Le deux sources de la moral et de la religion*—, decía textualmente sobre la democracia: «Las fórmulas democráticas, que se enunciaron al nacer con sentido de protesta, se resiente de su origen; se les encuentra cómodas para impedir, para rechazar, pero resulta más difícil deducir indicaciones positivas sobre qué sea necesario hacer para llevarlas a la práctica.» Y tras esta aguda observación otra no menos luminosa: «Son de aplicación imposible si no se las considera, más que como normas absolutas y casi evangélicas, como indicaciones puramente relativas.»

Precisamente esta última afirmación se conecta con otro fenómeno para cuya alusión tomaremos como punto de referencia la crisis belga, que con la jura del príncipe Balduino como regente del país canceló su etapa más inquietante. Es evidente que, con arreglo a la fórmula democrática pura, la mayoría —no muy holgada, es cierto, pero más que suficiente— era partidaria del retorno del rey Leopoldo como efectivo rey constitucional de los belgas. Y, sin embargo, merced a la iniciación de un proceso revolucionario, el rey Leopoldo tuvo que declinar sus poderes. Dejemos a un lado la cuestión de hasta qué punto un rey puede efectivamente ejercer su misión apoyada en una mayoría reducida, y dejémosla, porque estamos enfocando el problema desde el punto de vista democrático a ultranza, y no es precisamente en ese campo

donde con más consecuencia tal cuestión puede plantearse. Es fácil —y hasta justificable— deshacerse en dictérios contra el Gobierno belga, contra Spaak y el grupo socialista, hablar de cobardía, de indecisión, etc., etc. Lo cierto es que el rey deja prácticamente de serlo, según su mensaje, «sacrificándose por la unidad y el porvenir de Bélgica»; que el Gobierno, al aconsejarlo, cree cumplir con su deber; que Balduino, al aceptar la Regencia, cree cumplir con el suyo, y que en las democracias occidentales nadie se ha rasgado sus vestiduras considerando antidemocrática la solución adoptada. Ahora bien: ¿cómo puede ser aceptada como democrática una solución contraria a la preconizada por la mayoría popular en las elecciones últimas, que tuvieron un inequívoco carácter plebiscitario sobre el problema de la titularidad real belga?

Hace ya mucho tiempo que los principios en que se basa la liberaldemocracia occidental viene sufriendo un proceso de relativización vertiginoso, que afecta a la entraña misma de los conceptos de libertad y democracia, pilares del sistema. Así como hoy nadie se atrevería a proclamar el individualismo consecuente con la posición liberal pura, nadie tampoco intentaría repristinar el primitivo y teórico gobierno democrático como gobierno de los más en su acepción liberal y matemática. Insensiblemente el carácter de democrático va pasando de los procedimientos y las fórmulas a los contenidos y realidades. Se van enfrentando subrepticamente dos conceptos opuestos de lo democrático: el que sitúa la esencia de lo democrático en la literalidad del recuento de las opiniones y el que lo vincula a unos determinados contenidos que son democráticos en sí, independientemente del resultado de los escrutinios. Y lo que es más importante: se van encajando como democráticas ciertas situaciones de hecho que nada tienen que ver con la situación de derecho, con los principios doctrinales o teóricos. Lo que ha hecho la democracia belga y lo que expresamente han aprobado todas las democracias occidentales, empezando por la democrática monarquía británica, es eso: desplazar el concepto de lo popular y lo democrático, dándoles un sentido directamente derivado de unos hechos reales, con menosprecio del que era consecuencia de unos principios racionales; se interpretó la votación con módulos políticos sociológicos reales, que sobrepesaron desigualmente los sufragios (escisionismo, urbe y campo, nivel de vida e influencia real sobre la población). La opinión leopoldista era más numerosa, pero la antileopoldista de más gravitación socioló-

gico política y de superior ímpetu revolucionario. Es decir, la opinión democrática mundial encajó esta superación empírica de la democracia formal.

El fenómeno —del que, repetimos, podríamos reiterar los ejemplos, pues viene produciéndose hace mucho tiempo— es de importancia trascendental y de consecuencias imprevisibles para el futuro de las democracias occidentales. En definitiva, se trata de la disociación entre el concepto formal de democracia (gobierno de la mayoría) y el material (un determinado contenido que como tal se predica democrático, con independencia del método de elaboración de la voluntad estatal); ambos tienen sus peligros: el primero como disolvente probable de principios básicos irrenunciables; el segundo como posible enmascaramiento ideológico de cualquier poder autocrático.

### III

Pasemos al otro principio fundamental: la Libertad (sobre el que en los mismos términos hicimos estas consideraciones en nuestro «Constitucionalismo de la postguerra»). La idea que hace más de un siglo presidió todo el movimiento revolucionario, y a cuyo conjuro casi mágico las naciones, unas tras otras, fueron despojándose de las estructuras e instituciones políticas del llamado por antonomasia «antiguo régimen», fué la idea de Libertad. Esta idea estaba montada, no como en la doctrina y posición católica sobre el sentido trascendente del hombre como criatura y reflejo de Dios, sino sobre la consideración de que el hombre, anterior y superior al Estado, gozaba de una libertad natural; la creación de las comunidades políticas era un acto humano justificable en cuanto esta comunidad surgida voluntariamente de entre sus manos sirviese de protección y garantía a esa libertad anterior. El Estado así surgido —el Estado liberal— se configuraba en un texto —la Constitución— que venía a ser como la carta fundacional de la asociación, y en la que se determinaban con claridad y precisión las respectivas posiciones de los actuantes: el individuo y el Estado. Esa carta fundacional tenía dos partes (las clásicamente llamadas dogmática y orgánica); en la primera, junto a las declaraciones políticas de conjunto, se consignaban los derechos individuales que el Estado se comprometía a respetar; en la

segunda se organizaba el poder, dividiéndolo al servicio precisamente de aquella libertad personal. La tarea del Estado consistía fundamentalmente en eso: en ser guardia y garantizador de los derechos personales de sus súbditos. La sociedad quedaba libre para la espontánea organización de la economía, del trabajo, de los servicios públicos y de las relaciones humanas en general.

¿Qué queda de esa concepción del Estado en la actualidad? Poco menos que nada, y no por arbitraria y caprichosa voluntad humana, sino por presión de rigurosas necesidades de una realidad que ha obligado al Estado a tomar las riendas de ese complejo social antes libre para tratar de imponer un orden, una justicia y una organización. La situación del problema es ésta: o por respeto a la libertad del hombre en abstracto deja el Estado de cumplir su función protectora del orden, la paz y la justicia o se revisa el concepto de libertad, sustituyéndolo por el de un sistema limitado de libertades concretas.

Es muy interesante observar en los novísimos textos constitucionales dos fenómenos que más bien son facetas de uno solo. Nos referimos a la extensión y minuciosidad con que suelen tratarse los llamados derechos individuales y al desplazamiento que en la topografía de los textos han sufrido muchos de ellos.

La tajante separación de la sociedad y el Estado, idea motriz de la filosofía racional-individualista, ha ido perdiendo vigencia, y al Estado corresponde hoy —en medida cuya progresión ascendente ha llegado a preocupar seriamente— la realización de unas tareas, el cumplimiento de unos fines y, en definitiva, el ejercicio de una intervención que es necesario recoger en las leyes fundamentales de organización política. Aunque superficialmente considerado resulte paradójico, ha sido precisamente ese incremento de la acción estatal el que ha traído como consecuencia una mayor extensión, perfilamiento y minuciosidad en el tratamiento de los derechos individuales, tanto por lo que atañe al incremento de los mismos cuanto por lo que la más detallada regulación de garantías concretas se refiere: las primeras ideas liberales sobre el Estado sobreentendían lo que pudiéramos llamar reserva de competencia a favor del individuo, pero la presencia de aquél en nuevos horizontes ha obligado, por un lado, a fijar nuevas esferas individuales discernibles dentro de los mismos, y por otro se ha estimado necesario, al intensificarse la acción del Estado en terrenos

ya previstos, proclamar las medidas que garanticen unos derechos más amenazados ahora.

Respecto al desplazamiento observamos que, con más asiduidad que en las Constituciones de la pasada guerra, muchas libertades y derechos se consiguan en títulos, apartados o secciones dedicadas a la regulación de otras materias. Así, por ejemplo, es frecuente ver incluido el derecho de propiedad, no en la normal relación correlativa de los derechos individuales, sino en las secciones o capítulos sobre organización social y económica. El mismo desplazamiento observamos con los de igualdad, participación en la gobernanación del Estado, libertad individual, libertad de creencias religiosas, etc. No destacaríamos este hecho si se tratara tan sólo de un problema de distribución formal del articulado. Si insistimos sobre el particular es porque creemos demuestra la propensión a tratar cada vez más cuidadosamente lo que siempre se llamó «parte dogmática» de las Constituciones, haciendo de ella no una simple declaración, sino un verdadero sistema orgánico.

Y cabría preguntar: ¿qué hay tras de esa propensión? ¿Es sólo una pretensión de mejoramiento puramente técnico? Entendemos que no; lo que ocurre es que el creciente intervencionismo estatal, la gradual politización o estatificación de lo social obliga a perfilar el encuadramiento de los antes dispersos derechos individuales, a institucionalizarlos, podíamos decir. Y esta institucionalización tiene mucha importancia, porque insensiblemente puede conducir a una consideración más orgánica de aquéllos y a la consiguiente y continua conversión de una libertad genérica y abstracta en un sistema de libertades específicas y funcionalizadas. La Constitución italiana comprende un precepto muy interesante en este sentido: «La República —dice en su artículo 2.º— reconoce y garantiza los derechos inviolables del hombre tanto como individuo cuanto como incluido en las formaciones sociales donde desarrolla su personalidad.» Aquí claramente se apunta a una superación de la idea del hombre como ser abstracto, como concepto y, por ende, a una revisión más orgánica y auténtica del sistema de sus derechos.

Sería interesante —y personalmente nosotros lo hemos comprobado— observar cómo la legislación constitucional complementaria se ha impuesto hoy en casi todos los países la misión de aumentar ese proceso de relativización mediatizando, rectificando, limitando en sus reglamentaciones concretas las aplicaciones empíricas de

principios tan relativizados ya en los textos constitucionales. En Francia y en Italia, por ejemplo, hay leyes complementarias que están a punto de desafiar la inconstitucionalidad. No podemos detenernos en este punto, pero si cogemos alguna ley de Prensa es posible que causara sorpresa comprobar lo que decimos. Parece como si en las Asambleas Constituyentes no se ha tenido reparo en hacer declaraciones abstractas en tanto que se ha confiado en que el legislador ordinario iba a realizar después una concienzuda revisión y adaptación de las mismas.

#### IV

Pero la relativación más grave, en cuanto implica a las demás e incapacita para una reconstrucción política decidida, es la que afecta, según dijimos, a la razón humana como potencia configuradora y rectora de la realidad y el acontecer políticos. Se ha perdido la confianza en el valor histórico de la razón, y con ello se ha producido un pesimismo sobrecogedor. A la creencia de que el mundo podía ordenarse racionalmente y que su estructura, evolución y finalidad dependían del entendimiento y voluntad humanos, ha sucedido la sensación de incapacidad para controlar y dirigir un proceso que lleva en sus entrañas permanentemente las premisas de un curso dialéctico inexorable. No se trata, como en el viejo historicismo conservador y reaccionario, de que la Historia nos ofrezca el único camino cierto para la más justa y eficaz organización política, y que ésta haya de reflejar la estructura en que un pueblo ha ido configurándose a través de los siglos; se trata de que en el complejo actual de la realidad política se encuentren las raíces de un proceso dialéctico inmanente a esa realidad, que irá desplegándose de acuerdo con leyes inexorables inmanentes a la realidad misma. Las ideas políticas son meras expresiones, simples coberturas de situaciones sociales existenciales, y cuentan en tanto que hechos, en tanto que dimensiones de la realidad, a la que no conducen y configuran, sino que, por el contrario, son configuradas y conducidas por ella. Lo que ocurre con las ideas ocurre con el Derecho: ya no es la norma la configuradora de una realidad, sino la realidad la configuradora de la norma.

Podrá decirsenos que estamos refiriéndonos en definitiva al caso límite de la interpretación materialista de la Historia y que sería

erróneo considerar como tónica general del pensamiento contemporáneo su resuelta filiación marxista. Este reproche sería justo sólo a medias; es cierto que la relativización de la razón humana y su condicionamiento por el contorno social histórico no es de por sí marxista, pero también es evidente —para nosotros lo es al menos— que, por una serie de causas, razones y circunstancias en las que no podemos aquí entrar, las posiciones sociologistas contemporáneas tributan en su mayor parte servidumbre más o menos intensa y conscientemente al marxismo.

Por lo que respecta al campo propio de la que podemos llamar ciencia política, ya nos hemos ocupado de ello en un libro —*Introducción al Derecho político*— destinado esencialmente a reaccionar contra la invasión de una sociología entendida como ciencia históricodescriptiva y no valorativa de la realidad social y política, y concretamente del Estado como mera formación social. Y séanos permitido, puesto que de los principios informadores de la ciencia política actual estamos aquí tratando, insistir en nuestra posición a este respecto (posición por cierto que ha cobrado carta de naturaleza en la bibliografía nacional y europea): a la concepción del Estado como fenómeno jurídico y del Derecho político como Derecho constitucional sucedió una concepción del Estado como mera formación social y del Derecho político como sociología; pero a la sociología —a este respecto— hay que concebirla como teoría de la sociedad: el punto de vista de la moderna sociología es válido para parciales finalidades, pero no para la finalidad total y omnicompreensiva de descubrir el verdadero ser de lo social. Al Derecho y al Estado hay que conocerlos insertos en una realidad social histórica, pero el punto de vista sociológico no basta; con él sólo explicamos y describimos realidades que tenemos delante, mas renunciamos a toda valoración eficaz, filosófica y política. Así opera la moderna sociología cuando descubre un proceso de transformación social que no trasciende de la observación empírica. Hay que salvar a la ciencia política de esa sociología empírico-relativista y vaciarlo sobre una teoría de la sociedad que partiendo de la idea cristiana del hombre y su sociabilidad dé sentido trascendente y finalidad objetivamente justa al mundo de lo social y de lo político.

## V

¿Qué deducimos de lo dicho? Desencantados los hombres del poder casi taumatúrgico que concedieron a la razón secularizada, rebelada contra toda idea trascendente y ordenada en Dios, y descubiertas las objetividades transpersonales que la condicionan social e históricamente, han renunciado a construir resueltamente la dialéctica razón y realidad, dejándose arrastrar por un pesimismo que tiene su raíz en la creencia de la fuerza irresistible de los hechos. Y esto ha sucedido cuando el torrente impetuoso de los mismos más reclamaba una sólida base racional capaz de controlarlos y dominarlos. Ya nadie cree seriamente en los principios básicos que presidían las organizaciones políticas de hace cuarenta años; sin embargo, esos principios contienen esencias que probablemente interesa salvar al mundo occidental y cristiano, y que amenazan evaporarse en el vertiginoso proceso relativizador de los mismos. La tarea de poner al día esos principios en lo que pueden tener de irrenunciables es, sin duda, la gran misión política de nuestro tiempo.

Por ello no nos importa terminar este trabajo con aires de proclama: quizá éste sea el signo de la generación en que nos tocó vivir: terminar en arena lo que comenzó en investigación.

Debe reivindicarse la elevada función del enendimiento humano y rechazar todo pesimismo determinista y sociologista, afirmando su misión rectora y configuradora de la realidad políticosocial.

Esta reivindicación no es incompatible con la percepción de la dimensión histórica y social de la razón humana y de los fenómenos políticos: recuérdese que la «razón histórica» —una de las luminosas aportaciones de Ortega al acervo cultural de Occidente— es en su propio creador, por lo pronto y ante todo, *ratio* y «no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *feri* de que proviene», lo que nada tiene que ver con el sociologismo determinista que repudiamos.

En el proceso histórico futuro la razón humana ha de jugar un papel principalísimo; conscientes y responsables de ello, hay que actuar superando los fáciles esquematismos ideológicos que esconden la cabeza bajo exuberantes silogismos abstractos y sobreponiéndose también a los suicidas conformismos de pretendidas leyes de inexorabilidad biológica.

Es en los momentos de crisis, y nuestro tiempo es dramáticamente crítico, cuando hay que exigir más al pensamiento: si éste no tiene conciencia de su función rectora se dejará arrastrar sólo hacia las interpretaciones, sintiéndose incapaz para lanzarse a las creaciones.

El porvenir será de quien o quienes consigan arrastrar a las gentes al más sugestivo programa posible de vida en común. Al decir posible eliminamos lo puramente utópico, pero al decir programa implicamos un ansia renovadora que trascienda del simple arbitrio de cada momento.

La idea de que la vida de los pueblos debe responder a un plan y que los principios informantes del mismo, junto a la instrumentación institucional de esos principios, debe cimentar el proceso de continuidad, es conquista ya indeclinable de la cultura humana.

La esencia de los principios hoy consagrados (comunidades nacionales, respecto a la libertad y dignidad humanas, participación popular en el destino de aquéllas y bien público) tienen aún vigencia real suficiente para informar las organizaciones políticas. Estas organizaciones deben encajar el proceso de transformación, adaptación y relativización de sus principios informantes, si no se requiere que termine ahogándolos y destruyéndolos.

CARLOS OLLERO