
MODOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón*

I. LA SITUACIÓN HISTÓRICA

El final de una época es el comienzo de otra. Hasta que se asienta la nueva todo suele parecer dudoso, equívoco, ambiguo, incierto. Vacilan las creencias, se estereotipan las vigencias, se discuten las tradiciones de la conducta en las que descansa la organicidad de la vida colectiva, se pierde la idea de orden que organiza y dirige el pensamiento, se tornan confusos los fines, prevalece la visión de movimiento sobre la estabilidad, todo es provisional, transitorio, no hay nada seguro. Existe la sensación de caos. La impresión de falta de unidad hace percibir la realidad como una multiplicidad caleidoscópica, desordenada, en la que resulta difícil, casi imposible, saber a qué atenerse y orientarse. Si no hay una idea de orden vigente, falta predisposición a la credibilidad, se desconfia de la verdad y se fía todo a la opinión de la mayoría, aparente o real. Es el antiquísimo tema filosófico de lo uno y lo múltiple, transcrito a veces en el plano histórico como distinción entre épocas orgánicas y épocas críticas.

Resulta, pues, natural que, en este crítico momento finisecular, de transición entre dos épocas, se planteen problemas éticos que parecen nuevos y sobreabunden los conflictos morales. Y en estos casos, la preocupación ética y moral se relaciona estrechamente con el sentimiento de inseguridad y, por tanto, con el modo de pensamiento político dominante. Al terminar una época, el individualismo que

* Sesión del día 16 de enero de 1996

florece en semejante circunstancia sólo puede compensarse mecánicamente, mediante artificios políticos. Por eso, al mismo tiempo que se busca una idea convincente del orden en la que fundamentar soluciones morales que devuelvan cierta seguridad al individuo, se intensifica la insistencia en la etización de la política. El pensamiento político refleja el trasfondo de esas tensiones, puesto que la política es, en sí misma, una ciencia ética y moral, en la que es tan importante lo colectivo como lo individual. Mas la historia es al mismo tiempo continuidad y discontinuidad; cualquier época es heredera de las anteriores, sin perjuicio de su peculiaridad.

La época que termina es la de la modernidad. En su transcurso, a lo largo del proceso de secularización que ha acabado en secularismo, ha sido sustituida la dialéctica tradicional entre religión y política por la dialéctica entre la moral y la política. Y caracterizándose la civilización europea por ser una «civilización de ideas», como decía Husserl, puede tener cierto interés para entender la situación, una rápida consideración de los modos de pensamiento político que han prevalecido en ese tiempo que agota su ciclo. Todo cambio histórico conlleva una cierta crisis moral. Y la época moderna se caracteriza precisamente por el auge del moralismo.

II. MODOS DE PENSAMIENTO Y PENSAMIENTO POLÍTICO

El desarrollo del tema se mueve, pues, entre dos principales coordenadas: la sensación de desconcierto que caracteriza este fin de siglo por la quiebra de los asideros morales y las implicaciones políticas de los modos históricos de pensamiento dominantes en la época moderna. Cada uno da una respuesta política al sentimiento de inseguridad bajo la forma de pensamiento político, siendo la situación actual, en cierto sentido, tributaria de todos ellos.

Los modos de pensamiento son formas generales del pensar que sistematizan la experiencia¹. No se trata, por tanto, de la evolución de formas del pensamiento sino de las formas que adopta el pensamiento al variar la experiencia de la realidad. El pensamiento sistemático, que se decanta en sus modos, descansa en lo que llama Whitehead *presuposiciones* de la experiencia —Ortega diría quizá el sistema de creencias—: la *importancia*, presupuesto que se refiere a

¹ A. N. Whitehead. *Modos del pensamiento*. Buenos Aires, Losada, 1944.

la unidad que da sentido al universo, el hecho absoluto, y el *interés*, presupuesto que se refiere a la curiosidad por la individualidad de los detalles que suscitan los hechos y permite aprehenderlos como tales. El pensamiento es una respuesta a una visión de la realidad —«acto cognoscitivo preanalítico»²—, en su totalidad o en el detalle. Pues las visiones de la realidad «constituyen el fundamento sobre el que se levantan las teorías»³, ya que sustentan la perspectiva que gradúa el sentimiento de lo importante y de los intereses. La conciencia de la realidad radica, precisamente, en «el autogoce de la importancia»⁴. Las variaciones de lo importante, del sentido, son a su vez la causa de las transiciones de la emoción. La combinación de esta última con las variaciones en la visión de la realidad, da lugar a la conciencia histórica, que nace de la comparación del presente como aprehensión de la realidad con una perspectiva diferente. Y de la comparación de la diferencia entre el detalle, el hecho y el conjunto, la totalidad, y su fusión como lo finito en lo infinito de la que resulta la importancia, el acontecimiento, nace el sentido de la historia. Que se pierde en las crisis de la visión de la realidad. En ellas, la percepción de la multitud de los detalles como simples hechos, unida a la dificultad para percibir lo importante, el acontecimiento, es lo que hace que parezca todo confuso o caótico. Constituyen, pues, el mayor incentivo del pensamiento político, respuesta a la doble necesidad, histórica y antropológica, de orden y seguridad. De ahí que los modos políticos de pensamiento, en los que orden y seguridad son categorías fundamentales, se relacionen estrechamente con los modos históricos del pensamiento en general. Sin embargo, desde hace tiempo, es casi constante la queja de que no existe pensamiento político capaz de afrontar las nuevas realidades. Lo que hace inexcusable una reconsideración de los modos de pensamiento dominantes. Si se deja de lado el importante tema de la debilitación de la capacidad de pensar a que alude el llamado pensamiento débil —hay épocas, decía Ortega, que se vuelven estúpidas—, la causa principal de la ausencia de pensamiento político a la altura de los tiempos radica, probablemente, en la falta de una visión de la realidad suficientemente establecida y aceptada. El corolario intelectual en el orden epistemológico de esta situación es lo que llama J.L. Pinillos la sistemática deconstrucción de la objetividad⁵. En el ontológico, la crisis

² J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*. London, Allen & Unwin, 1954, I,4,1,d), pág. 41.

³ Th. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*. New York, William Morrow 7 Co., 1987 I, pág. 14. Sowell aplica el concepto de visión, que debe mucho a Schumpeter, al estudio de las ideologías.

⁴ A.N. Whitehead, *Modos del pensamiento*. VI, 7, pág. 137.

⁵ J.L. Pinillos, «La deconstrucción de la objetividad». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. N.º 72, (1975). Idea que aplica J. Vallet de Goytisolo a la sociedad civil: «Deconstrucción, comprensión y explicación. A propósito de la sociedad civil». En el mismo lugar.

del principio de realidad o «pérdida del sentido de la realidad» que caracteriza la situación contemporánea⁶. En relación con la política la crisis puede caracterizarse por la politización y su anverso, el indecisionismo, consecuencia ambos de la radical etización de la política.

III. ETIZACIÓN DE LA VISIÓN DE LA REALIDAD

La política se refiere directamente a lo facticio, al ser. Pero si todo pensamiento se conduce por medio de imágenes, quizá ocurre eso más que en cualquier otro en el pensamiento político. Su resultado es la envoltura securitaria de la visión de la realidad: la política es la piel de la realidad, según la conocida imagen de Ortega. No se trata sólo de que haya sido suplantada la política sucesiva o simultáneamente por las envolturas intelectuales de la sociología, de la economía, de la biología, etc., presentadas como fundamento de la moral. Lo relevante es que todas esas suplantaciones han acabado formando el conglomerado abstracto que se llama *politización*. La politización es la envoltura opaca que ahoga la política a consecuencia de su intelectualización en función del *deber ser*, que hace perder la visión propiamente política de la realidad y puede llevar a su disolución⁷. La intelectualización excesiva, que ve todo políticamente, mina la política. Es lo que ocurre cuando se considera todo abstractamente según lo que debe ser. Entonces acaba por no distinguirse lo políticamente importante y los intereses verdaderamente políticos. Pues, como el hombre es un ser moral, no se distingue la política de las demás formas de la vida humana, que le corresponde envolver o englobar. De acuerdo con Whitehead, hay tres grandes abarcadores, si se prefiere emplear este vocablo de Jaspers: el estético, el religioso y el moral, en tanto estos dos últimos no aluden a lo mismo. Abarcadores internos, si puede decirse así, la inmaterialidad de su objeto los hace compatibles

⁶ Vid. J. Fueyo, «La crisis moderna del principio de realidad». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. N.º 70, (1993).

⁷ Que es una autodisolución, dice Baudrillard, común a Oriente y Occidente, que «se manifiesta en la degradación de las estructuras de poder y de representación (de este modo, cuanto más se intelectualiza la esfera política, más niega secretamente su propia voluntad de gobernar, y de este resentimiento para consigo misma nacen todas las corrupciones), pero también de las estrategias múltiples de reencantamiento de los valores, de las culturas, de las diferencias». *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona, Anagrama, 1993. Págs. 43-44.

con la política, abarcador externo. El origen de la politización está en la confusión del orden moral con el orden social (Comte, Durkheim, etc.). Desorbitada históricamente su función, precisamente con la finalidad de suplantar a la política, se presupone imaginativamente la existencia de una realidad moral en sí, difícilmente descriptible, utópica, independiente de los demás campos pragmáticos y superior a ellos: la moral como único abarcador. Es decir, la presuposición abstracta de que existen acciones morales en sí mismas, lleva a evaluar políticamente cualquier acto, no por sus consecuencias políticas sino por las sociales. La politización es la moralización de la política en un sentido parecido al de la política moral propugnada por Augusto Comte.

En esto no ha sido inocente la ideología, cuyo trasfondo es una visión moral, puramente formal de la realidad. Con su pretensión de que toda política es ideológica transforma la política en el reino de la abstracción. La política ha perdido su autonomía bajo el modo de pensar ideológico: ¿ha desaparecido la política? La situación recuerda la absorción de lo político por lo religioso, con la única diferencia de que las religiones suponen visiones concretas de lo sagrado y la moral, cuando ocupa su lugar, obedece a una visión abstracta. Como la política ideológica inició este camino, es preciso averiguar el papel de la ideología en esta situación paradójica en la que todo está politizado y, sin embargo, no hay verdadera política ni pensamiento político. Justo cuando la inquietante situación del mundo, en el que se extiende la sensación de inseguridad, reclamándose la necesidad de un nuevo orden, recuerda lo de *politique d'abord!* La idea moderna de un orden moral ideal al que debe ajustarse el orden social, hace impolíticos a los regímenes⁸.

IV. IMPOLITICIDAD DE LOS REGÍMENES

Lo anterior podría presentarse de otra manera, aparentemente más anecdótica pero más política: en vez de situarse en el plano de los conceptos cabría hacerlo en el de los datos empíricos y preguntarse si es política lo que hacen hoy los políticos en general. Por supuesto, no se trata de distinguir entre la gran política y la política cotidiana, sino de preguntar, con un reduccionismo que hubiera sido grato a Saint-Simon: ¿hay política o todo se reduce a administración?

⁸ Para el concepto de impolítico J. Freund, *Politique et impolitique*. Paris, Sirey, 1987.

Y, en este caso, ¿qué forma de administración? Un síntoma, a la verdad retórico en todos los sentidos, pero la retórica es la lógica de la política —«*oratio homo non melior fit sed potentior*», decía Hobbes—, es la decadencia de la oratoria: los políticos, contagiados por la supuesta burocratización de la política, no hacen discursos sino que leen lo que se conviene en llamar así. Y si por ventura quieren hacer oratoria, suele ser en detrimento del género: o no hay argumento —a menos que se tome por tal los tópicos, más o menos ideológicos— o no hay forma; por lo general faltan ambas cosas: no hay contenido, substancia, encuentro de la palabra con la cosa, con la realidad, ni forma. Es como si el pensamiento débil se hubiese apoderado también de la política. Sin embargo, el político es, por definición, hombre de acción y de mando; la política exige decisiones y tomarlas con sentido de la responsabilidad. Decidir entra en las obligaciones del político. En rigor es su principal obligación⁹. Tanto porque la política presupone situaciones de fuerzas en tensión, cuanto porque la decisión política requiere una especial energía. Su carácter trascendente al tiempo vivido se impone como mandato u orden, que afecta a la colectividad presente y a las generaciones venideras (lógica de las consecuencias). La *autoritas* del político deriva de la decisión que demuestra saber mandar cuando las consecuencias de la decisión son beneficiosas, haciendo más plena la vida colectiva. *Augeor*, de dónde viene *autoritas*, significa acrecer, aumentar.

Sin embargo, hoy en día los políticos eluden la decisión; quizá es cierto que, como se ha dicho recientemente, la cortesía reemplaza a la política¹⁰. El no querer parecer que mandan, el temor —más que respeto— a la opinión pública, han dado lugar a una curiosa inversión. Pues el político ha de inspirar más respeto que simpatía, incluso temor, no por su despotismo sino por su capacidad de decidir. Como sucede a la inversa, se ha creado la costumbre de no mandar y, en este sentido, los gobiernos son muy débiles. La decisión es siempre personal. Mas la preocupación por la moral trata de presentarla, incluso engañosamente, como coronación abstracta de alguna resolución técnico-burocrática-democrática (en el sentido de «representativa» y acorde con la opinión), que se limitan a transmitir, normalmente bajo la forma de «legislación», como puesta en práctica del «consenso». Como si, en aplicación de la doctrina de la voluntad general de Rousseau¹¹, los políticos fuesen designados para comunicar las orientaciones del

⁹ Vid. L. Legaz y Lacambra, *Humanismo, Estado y Derecho*. Barcelona, Reus, 1960. «La obligación política».

¹⁰ J. M. Guéhenno, *El fin de la democracia. La crisis política y las nuevas reglas del juego*. Barcelona/Buenos Aires/México, 1995. 2 pág. 49.

¹¹ Vid. D. Negro, «Rousseau y los orígenes de la política de consenso» *Revista de Estudios Políticos*. N.º 8 (Nueva época). 1979.

«consenso» y no para gobernar. Por ejemplo, una de las escasísimas decisiones políticas recientes ha sido la muy criticada de Kohl, más por su carácter de decisión política que por su fin.

Como representante de la *ratio status* y de la colectividad, o sea como gobernante, no como administrador del «consenso». Kohl hizo prevalecer las razones políticas frente a la oposición ideológica (la izquierda, el pacifismo, Günter Grass, etc.) y sobre otras razones y efectos previsibles, *mandando* incorporar el territorio de la Alemania del Este y su población. Dejando de lado consideraciones impolíticas y no políticas, *impuso* entre otras cosas, un cambio de la moneda alemana, el marco, tan discutible que gravita aún sobre su economía y sobre las demás. *Hecho* irreversible con el que simplemente hay que contar, parece reclamar todavía más atención que el *acontecimiento* de la decisiva variación histórica, que acompaña siempre a una auténtica decisión política, de la unificación de Alemania y la modificación del *status quo* europeo. Ejemplos como este, de ruptura con la rutina en la toma de decisiones, ponen de relieve un conjunto de factores que ayudan a entender la crisis de la percepción política de la realidad.

V. CREPÚSCULO DE LAS IDEOLOGÍAS

El punto de partida fáctico para analizar la situación actual del pensamiento político es la polémica sobre el fin de las ideologías. Casi agotada, no ha terminado. Descartar la idea de que pueda extinguirse el pensamiento ideológico equivale a postular la eternidad de esa forma de pensar. Pero con las matizaciones que se quiera, empieza a aceptarse la idea de su final o se reconoce que atraviesan una crisis muy grave. El hecho es que, por una parte, se sigue hablando de ideologías, como si esta palabra se hubiese vuelto cómoda —quizá lo es demasiado—, para designar cualquier concepción política. Por otra, se mencionan nuevas ideologías, desde la feminista o la ecologista, en lo que tienen de componente ideológico, a la de la «corrección política», ideología del «consenso», por mencionar sólo las de más relieve en este momento. Como ninguna tiene la fuerza ni el carácter absoluto o total de aquellas cuyo final se afirma, parece, pues, más exacto hablar por ahora del crepúsculo de las ideologías¹².

¹² G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías* (1961). 7.ª ed. Madrid, Espasa-Austral, 1986.

Un crepúsculo es empero una transición y, en lo que concierne a las ideologías, quedan en este proceso lo que llamaba Pareto derivaciones como las mencionadas y residuos de las viejas ideologías cada vez con menor vigencia social, pero ancladas en los grandes intereses creados. Como unas y otros sugieren un final más o menos próximo, resulta lógica la inquietud por lo que vaya a sustituir las o las está sustituyendo ya. Es decir, ¿que está al otro lado del proceso crepuscular de transición? Por lo pronto, lo subsistente de las ideologías crepusculares, como prueban tanto sus derivaciones como sus residuos, es el modo de pensamiento ideológico. Qué conserva más vigencia formal, como una actitud del espíritu, que las construcciones a las que se aplica. Hasta pudiera ser que las nuevas ideologías no sean derivaciones sino respuestas de moda a la necesidad de rellenar el hueco de la ideología. Ahora bien, si las ideologías no dan soluciones y la razón de Estado no actúa, hay que preguntarse porqué se paraliza esta última y porque fracasan las ideologías. Y, asimismo, qué relación tiene la política con la ideología y o, si simplemente, hay que negarle autonomía. La cuestión sólo puede aclararse al margen del modo de pensar ideológico que, naturalmente, no percibe más que ideologías. El esclarecimiento puede venir también del examen de la función de la ideología.

Los conceptos políticos, y la ideología es uno de ellos, a partir del cual hay que entender la politización, se configuran históricamente, aunque la ideología, producto del racionalismo, con su pretensión de encontrar la panacea capaz de resolver la coherencia entre la teoría y la práctica, no siempre está dispuesta a reconocerlo. Ahora bien: puesto que el pensamiento rige la acción humana, surge la pregunta por el modo de pensamiento político postideológico. Por una parte, dependerá de la visión de la realidad, de las importancias y los intereses reales. Por otra, siendo la necesidad un elemento de la historia, la historicidad de los conceptos políticos exige el examen de cómo, porqué y para qué aparecen sus modos de pensamiento. Por su carácter histórico, aunque son una posibilidad del pensamiento, hay que considerar su génesis y evolución. Para ello resulta indispensable tener en cuenta los grandes estilos de pensamiento¹³ que precedieron al modo ideológico, acompañándolo vicariamente desde entonces. En el mundo moderno (incluyendo en este concepto el contemporáneo) han predominado sucesivamente el modo de pensamiento eclesástico, el estatal, el ideológico, el técnico y, finalmente, el antiideológico, con diversos matices y submodos en cada uno de ellos.

¹³ El estilo, la manera de instalarse en la realidad (Ortega), es lo que da unidad a un modo de pensar.

VI. EL MODO DE PENSAMIENTO ECLESIAÍSTICO-POLÍTICO

Antes de las guerras de religión imperaba el modo de pensamiento eclesiástico-político centrado en torno a la concepción creacionista del orden universal (teocentrismo)¹⁴. Conforme a esta última, la Iglesia —y el Imperio— había impregnado el pensamiento político. Aunque comenzó a decaer, tras las luchas contra los emperadores, a partir del siglo XIV, con el auge de las Monarquías nacionales que marchaban hacia el Estado, siguió informando el pensamiento político hasta la consolidación del pluriverso de los Estados en torno a la fecha de 1648 (paz de Westfalia). La estética teológica definía el tipo de orden (concreto) —concepto estético en sí mismo— a que se atenía el pensamiento, la teología dogmática mantenía su unidad y el Derecho Natural la del pensamiento jurídico. La religión facilitaba la obediencia. Y la moral eclesiástica, mera implicación de la estética, la teología y el Derecho Natural, orientaba la conciencia y limitaba el poder político en el ejercicio del mando. La idea de salvación por la Iglesia hacía que esta última fijase lo público y ordenase lo privado, atribuyéndoles contenidos religiosos y jurídicos antes que materiales. Como la *ratio ecclesiae* se nutre de la idea de salvación por la fe y las buenas obras, la Iglesia es, en cuanto institución temporal, una *complexio oppositorum* jurídica en la que se subordina lo material a lo espiritual, que venía a ser el equivalente a lo moral. La seguridad tenía por tanto contenido religioso. Era *seguridad religiosa*. La seguridad religiosa, referida al allende, hace que, en un ambiente impregnado de religiosidad y confianza en el Derecho, considerado en último término de origen extrahumano —el Derecho Natural—, se relativice y pase a un segundo plano el sentimiento de inseguridad ante las incertidumbres y avatares del mundo. La preocupación por la salvación eterna da un sentido de continuidad al tiempo vivido que hace más soportables e irrelevantes las contingencias temporales.

No se trata, por tanto, en primer lugar, del consuelo que presta la religión, sino de la certidumbre, garantizada y recordada continuamente por la Iglesia, de que la única seguridad que merece la pena perseguir y por la que vale la pena luchar —con consecuencias temporales muy dispares— es la de la paz eterna. También opera la convicción de que el verdadero desorden es el infringimiento del orden cristiano por el pecado —que, en sí mismo, es desorden— y

¹⁴ Vid. en general P. Bellini, *Repubblica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della europa preumanistica*. Firenze, Le Monnier Università, 13.^a reimp. 1994.

que, por ende, el único orden que interesa en este mundo es el jurídico, no por cierto el moral, concepto de escasa relevancia en ese contexto. De ahí la íntima conexión de las cuestiones religiosas y políticas con las jurídicas. El orden temporal lo determina el Derecho, hasta tal punto que las disputas políticas han de justificarse jurídicamente como lucha por la justicia. La política no se circunscribe a una institución o ámbito determinado; simplemente, tiene interés político todo lo relacionado con el Bien Común¹⁵. El papel del poder político consiste por tanto en contribuir a la realización del orden jurídico ínsito en la propia realidad fáctica a través de la costumbre, fuente del Derecho Natural. En la visión organista de la realidad del modo de pensamiento eclesiástico-político no existe separación entre la Sociedad y lo Político, el gobierno no pasa de ser un órgano o institución más de la Sociedad y la política no se circunscribe a lo que interesa al poder político. Las guerras de religión de los siglos XVI y XVII cavaron muchos fosos, confirmando la tendencia. Desde el punto de vista político se pueden resumir diciendo que las rupturas de la Sociedad a causa de las diferencias confesionales acabaron con la seguridad religiosa. Es significativo que ya en la primera mitad del siglo XVII se consumase en el mismo campo eclesiástico «la constitución de la Teología Moral como disciplina teológica definida»¹⁶. Así empezó a acentuarse, en el mundo religioso, principalmente en el protestante, la importancia de la ética y del orden moral, dependientes gnoseológicamente de la razón más que de la fe, frente al mundo religioso, dependiente de la fe más que de la razón. Sin ser la moral un invento protestante, su auge y posterior evolución, paralela a la secularización, se relacionan estrechamente con el predominio de la cultura protestante sobre la católica.

VII. TRANSICIÓN A LOS MODOS DE PENSAMIENTO ESTATALES

La seguridad religiosa hacía llevadera la inseguridad en este mundo. Dividida la Iglesia por la Reforma, a medida que se acentuaron las diferencias entre las confesiones, la incertidumbre acerca de la relación entre la salvación por la fe y la salvación por las obras, entre el aquende y el allende en orden a la sal-

¹⁵ Cfr. D. Negro, «M. Novak: el Bien Común en vez del Estado». *Veintiuno*, n.º 27 (1995).

¹⁶ J. L. Illanes, *Historia de la Teología*. Madrid, B.A.C., 1995. VII, VI,1, pág. 206.

vación eterna, intensificó, por la concurrencia de diversas concausas materiales y espirituales, el anhelo y la necesidad de seguridad temporal. Sobre todo en el campo protestante, pues, en el católico, la Iglesia contuvo la escisión nominalista entre ambos mundos, en parte, precisamente, gracias a la teología moral, como respuesta al hecho nuevo de la estatalidad¹⁷. La creciente autonomía de la moral frente al dogma estuvo relacionada con la absorción de la política por el Estado como si fuese un asunto exclusivamente estatal, de poder.

La necesidad hizo pensar en el aprovechamiento para fines securitarios de la maquinaria estatal, que Maquiavelo sólo había considerado un medio o instrumento técnico, mecánico al servicio de los poderes políticos personales. Eso legitimó la concentración de toda la actividad política en torno al Estado, que se atribuyó su monopolio en orden a la salvación en este mundo. El Estado se justificó así como una máquina racional, científica, construída teóricamente, pensada en un momento concreto para dar una respuesta concreta a un problema concreto: el de la necesidad de seguridad terrenal. La secularización protestante proporcionó las premisas de la doctrina de la soberanía de Bodino que realzó el Estado de una manera en la que no había pensado Maquiavelo. En adelante lo más importante consistió en gran medida en que la idea inmanentista de orden estatal, orden mundano, temporal, de origen humano empezó a sustituir a la vieja concepción trascendente del orden creado por Dios. El nuevo orden fue una creación-construcción, un producto de la voluntad y la razón humanas, del hombre como incipiente demiurgo. La moral ocupó el lugar de la religión. El viejo *logos* naturalista empezó a desplazar de nuevo al *logos* juánico¹⁸, bajo la forma de *logos* científico. La modernidad vive en la ambigüedad, nacida del intento moderno de superar la relativa incompatibilidad entre la naturaleza y la gracia con un concepto artificial de virtud, la posterior virtud pública de Montesquieu, ni cristiana ni pagana pero politizada¹⁹. El intento, aunque fuese necesario, ha resultado imposible, pues no se puede ser a la vez un hombre y un hombre moderno²⁰.

¹⁷ Por parte de la escolástica salmantina del siglo XVI. El nacimiento de las *Institutiones theologicae morales* consagró la reparación entre la teología dogmática y la moral. En la teología postridentina era ya normal. E. Vilanova menciona el olvido generalizado de que el Nuevo Testamento «no era un manual de teología moral». El auge del tema de la conciencia en el Barroco, dio «derecho de ciudadanía» a la teología moral. *Historia de la teología cristiana*. II. *Prerreforma, reformas contra-reforma*. Madrid, Herder, 1989. VI, 7.º, IV, págs. 823 ss.

¹⁸ Cfr. D. Negro, *La tradición liberal y el Estado*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1995. VI, págs. 66 ss.

¹⁹ Cfr. P. Manent, *La cité de l'homme*. Paris, Fayard, 1994. I, VII, pág. 34.

²⁰ P. Manent, *Op. cit.* Intr. I, pág. 11.

Hobbes quiso remediar esa escisión con su teoría del Estado, partiendo de una nada intelectual imaginaria: el estado de naturaleza —*pendant* de la duda cartesiana— en el que la guerra de todos contra todos significa una hiperbólica confrontación de opiniones superable mediante la voluntad, que impone una sola opinión —*auctoritas non veritas facit legem*— y un orden puramente humano fundado en la voluntad. Pensador eminentemente decisionista²¹, fundó, más que Descartes, el *constructivismo* político moderno correspondiente a esa visión inmanentista y demiúrgica de la realidad en la que el *logos* natural es puramente racional, es decir, está asentado en el hombre como una potencia ni natural ni sobrenatural. El constructivismo hobbesiano, apoyado en la idea de contrato fundacional de la Sociedad y del Estado, que es como el *fiat* de la creación según el propio Hobbes, reacuñó los conceptos del pensamiento eclesiástico negando la existencia del Bien Común, los reorganizó con la mentalidad de la ciencia natural y jurídica racionalista y diseñó la figura del Estado. En ella se percibe claramente el espíritu del cientificismo, aplicación del método científico natural a la vida humana. Sobre todo en la transformación del viejo tema de la condición humana, anclado en la visión transcendente de la realidad, en el de la naturaleza humana que, al ser, aparentemente, indefinible como un todo, salvo por la voluntad racional, acabará escindiéndose en múltiples dimensiones, que sólo es capaz unificar aquella artificialmente. Según la vieja tradición humanista a la que pertenecía Hobbes, el Estado tenía que adaptarse jurídicamente a la naturaleza, en este caso a la voluntad de los individuos, como una voluntad mayor que la de todos ellos. El auge de la moral corresponde a esa situación espiritual. Es decir: de la crítica permanente que se hacen entre sí la naturaleza y la gracia, la ciudad temporal y la Iglesia salió la ley «como su obra común»²². No obstante, a pesar de que Hobbes toma como presupuesto la nada existencial, se puede decir de él, cuya principal aportación personal fue, aparte de su actitud, su gran capacidad lógica y la aplicación de la ciencia natural a la política, lo de N. Hartmann: *niemand fängt mit ihren eigenen Denken an*, nadie empieza con sus propias ideas.

En efecto. Hobbes, protestante de inclinación calvinista, siguió, principalmente, los pasos de Maquiavelo y Bodino, teniendo muy presentes la Biblia, la *Pólis* ideal de Platón, quien la concebía como un macrohombre, la *Civitas Dei* de San Agustín, y la *Machtpolitik* de la *Historia* de Tucídides. Adecuó la idea platónica a la descripción que había hecho el político italiano de la estatalidad, atri-

²¹ Para este concepto y los de orden C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hamburg, Hanseatische Verlaganstalt, 1934.

²² P. Manent, *Op. cit.* I, XII, pág. 49.

buyéndole como esencia el concepto de soberanía política y jurídica con el que sustrajo el jurista francés la titularidad del Derecho al pueblo. San Agustín contribuyó legitimando el Estado como Ciudad secular de Dios en la tierra, *Civitas Dei in terram* en la figura de dios mortal Leviatán, dada la necesidad de la pecaminosa naturaleza humana, confirmada por Maquiavelo y Lutero, de un poder político capaz de reprimir los *comportamientos* negativos. El Estado fue concebido, por tanto, en su origen, como orden universal capaz de garantizar la paz y las libertades posibles en la sociedad desgarrada por las guerras de religión. La tendencia se consolidó en la paz de Westfalia. El ascendente modo estatal de pensar alcanzó ahí el punto de equilibrio con el eclesiástico e inició al mismo tiempo su predominio al reducir este último al derecho divino de los reyes. De hecho, las confesiones religiosas perdieron fuerza política hacia 1700 y el Estado comenzó a impulsar la moral, de *éthos*, el carácter individual, *ἔθος*, frente a la ética, de *ēthos*, el carácter colectivo, *ἠθος*, lo relativo al modo de morar humano, iniciándose lo que consideraba Heidegger la degradación del *ἠθος* de lo ontológico a lo moral. Esto era una consecuencia del libre examen protestante. La teología dogmática, anarquista en cuestiones de fe, se volvía problemática. No así la teología moral, en la que resultaba más fácil llegar a un acuerdo o consenso. Por ende, la enseñanza de la religión empezó a centrarse progresivamente en la conducta, en los preceptos antes que en los dogmas (el «puritanismo» es protestante), lo que convenía también a los Estados, interesados en la paz pública, en el «orden» público.

La paz de Westfalia puso fin a la guerra civil europea por motivos religiosos al reconocer jurídicamente la esencia de la estatalidad, el artificioso concepto soberanía, formalización de la *ratio status*, ciertamente, más propio de la teología que de la política²³. La soberanía añade a la naturaleza económica de la *ratio status*²⁴, que calcula la relación entre medios y fines, la capacidad de producir legítimamente Derecho, pasando la ley estatal a ser la fuente principal del Derecho, concebido, igual que en Platón, como instrumento civilizador, domesticador, ordenador de los deseos. Es decir, se reconoció allí el pleno derecho del Estado a la soberanía, como parte fundamental del *ius publicum europaeum*. La *ratio status* es el elemento interno que da vida y anima a la máquina o aparato estatal; la soberanía su manifestación externa, que ordena jurídicamente el poder a la producción de seguridad. El soberano es, según una expresión favorita de

²³ Vid. N. Ramiro Rico, «La soberanía». *El animal ladino y otros estudios políticos*. Madrid, Alianza, 1980.

²⁴ Sobre este carácter fundamental del Estado, J. A. Schumpeter, «El Estado Fiscal». *Hacienda Pública Española*. N.º 2 (1970). Cfr. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.

los idealistas alemanes, el maquinista que la dirige. En adelante, gracias a la soberanía, el Estado estuvo en condiciones de ser suficientemente neutral como para ser reconocido frente a la Iglesia el instrumento exclusivo de la justicia y más tarde, su fuente.

El soberano fue aún, durante mucho tiempo, una persona concreta, el monarca, pues la doctrina del derecho divino de los reyes, supervivencia de la concepción ordenalista medieval, otorgaba a las dinastías, depositarias de los *arcana* de la razón de Estado, de los secretos del poder, el privilegio y la obligación de dirigirla. Esto duró hasta que los dinastas consolidaron la estatalidad haciéndola coincidir con la Nación. El pensamiento propiamente estatal empezó entonces a sustituir al dinástico-estatal. En puridad, habría que distinguir dos momentos en este modo del pensamiento político. Pero mientras no predominó la visión estrictamente estatal, el mando político siguió siendo personal hasta que irrumpió el modo ideológico de pensar, que concebía la Nación como un individuo apto para ser disciplinado, dándole un contenido moral.

VIII. EL MODO DE PENSAMIENTO POLÍTICO-ESTATAL

El individualismo de Hobbes, que corresponde, hasta en su desarrollo cronológico, al espíritu de la paz de Westfalia, facilitó las cosas. El equilibrio entre los dos poderes —la Iglesia, poder antiguo y el de los Estados, poderes nuevos en sustitución del Imperio— inclinaba ya el peso de la balanza hacia el Estado. Se percibe muy bien en la obra y el pensamiento de Richelieu, gobernante civil y príncipe de la Iglesia. Leviatán, un cuerpo formado por individuos, blandía el báculo de la autoridad espiritual en la mano izquierda y la espada del poder temporal en la derecha; sin duda, en un lógico tan riguroso como Hobbes, no sólo por razones lógicas. Hobbes dio forma y contenido político casi definitivos —remachados por Espinosa— a los conceptos teológicos necesarios. A cambio de la seguridad secular, los individuos tenían que renunciar a su libertad política —el poder de dar la muerte a otros en el estado de naturaleza— en favor del soberano, individuo que concentraba la de todos como poder político. La controvertida libertad religiosa se convirtió empero en un nuevo problema, el de la libertad de conciencia. En realidad, el de la libertad. Conceptualmente, la libertad era inseparable antes del siglo XVII del libre arbitrio, que la relativizaba con su referencia a lo natural. Ahora el libre arbitrio quedó relegado a los textos escolásticos. En adelante se hablará sólo de la libertad, definida por el mismo Hob-

bes como poder: *Freedom is Power*, idea teológica radicalmente secularizada, que equiparaba la naturaleza humana en cada individuo, a la de un ser completamente independiente, cuya sustancia es el poder. Desontologizada, la libertad se convirtió en un tema moral, al que se unieron el de hacerla compatible con el poder político estatal, para el que su posibilidad se reducía a un problema de seguridad, y el subsiguiente de justificar el carácter coercitivo del Derecho moderno, de la ley, definida ya por Bodino y Suárez como mandato, y que en Hobbes surge de la fuerza²⁵. Para el pensamiento estatal no existe la libertad sin el poder político, fuerza racionalizada jurídicamente.

Así pues, a fin de que el Estado, concebido como mecanismo político científico, neutral, fuese también titular exclusivo de la justicia, contrapuso Hobbes el Viejo Testamento al Nuevo, distinguiendo el Reino natural de Dios Creador del que todo procede y el Reino de Cristo que, recuerda, no es de este mundo. Redujo el mínimo religioso a la afirmación de que «Jesús es el Cristo», reiterada tantas veces en el *Leviathán*. El Estado, «dios mortal» en representación de Dios inmortal, que legislando como El crea las estructuras políticas, tendría su propio culto público: una religión civil neutral —en definitiva una moral pública, estatal— que atestigüese y recordase que lo público había pasado enteramente a formar parte del espacio propio de la soberanía, en el que esta última exigía determinado tipo de conducta. El Estado no es ya este o aquel Estado concreto al servicio de la voluntad principesca, sino la idea racional del Estado conforme a la naturaleza humana: una idea moral.

La Sociedad designa también un concepto artificial. Es el pueblo como conjunto de individuos iguales que forman el individuo Estado bajo la presión del mecanismo estatal, para el que eran una especie de masa. El Estado era el lugar de la libertad política reservada al soberano, una especie de dictador, realmente el único ciudadano, por ser el único que tenía libertad política; la Sociedad el de la libertad civil, del *cives* romano, del hombre libre. El Estado significaba empero algo más, en cuanto era la única forma de orden concebible y, por tanto, según el racionalismo, la única posible, siendo por eso el único garante de la seguridad. Por consiguiente, el orden estatal se representó como la más importante de las formas legítimas de orden, de la que todas las demás derivan su posibilidad. Desde entonces fue el centro de gravitación de toda la vida y de la historia, quedando arrumbada la visión creacionista del orden. Hobbes se anticipó en pocos años a Newton. El pueblo conservó internamente, apoyado por las

²⁵ W.T. Bluhm, *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*. Barcelona, Labor, 1985. III, pág. 67.

iglesias en la medida de su influencia, la antigua organicidad de la vida social con su específico *ἦθος*. Posteriormente, cuando se empezó a prestar atención a la Sociedad, el Estado intensificó su presión en orden a procurar su racionalización contraponiendo el *ἔθος* estatal al *ἦθος* social. El modo de pensamiento estatal, de suyo mecanicista, al coincidir con la concepción mecánica del universo se aplicó también a la Sociedad. Ayudó a su objetivización impulsando la masificación.

La homogeneización hizo concebir la sociedad como Nación política, concepto que empezó a vislumbrarse como sujeto de la soberanía en lugar del monarca. El único obstáculo era la vieja doctrina del derecho divino de los reyes, resto teológico-político de la antigua concepción orgánica del orden. En cierto modo, se podía imaginar también como un reflejo de la ley de la gravitación. Mas esta ley era universal y ninguna dinastía concreta podía pretender semejante universalidad. Del viejo Imperio, que tenía títulos para ello, había huído la vida; no era más que una formalidad. Lo que iba a contar en la historia eran los Estados-Naciones, con vida propia, que hacían de los Estados verdaderos individuos, unificados por el Estado y animados por el sentimiento nacional. La monarquía hizo las naciones modernas²⁶, y, poco a poco, el espíritu de la Nación, difundido por Montesquieu, empezó a substancializar el Estado, preparándose el momento en que la Nación disputó la soberanía a los reyes.

Así pues, en un momento dado del siglo XVIII, el peso, la extensión y el poder de la maquinaria estatal, centro mecánico del mundo histórico, hicieron que se trasladase al Estado unificador el sentimiento de reverencia ante la monarquía. Lo que por ahora conllevaba todo eso era la plena objetivación del modo de pensamiento estatal, difundiéndose la idea del Estado como idea universal de fines e intereses propios, distintos de los dinásticos. Monarcas filósofos como Federico el Grande —fascinado por el ejemplo del también grande Pedro de Rusia— se sintieron servidores de la idea del Estado. En cada caso concreto la grandeza del Estado revertía a las monarquías, invirtiéndose sutilmente la relación entre los dinastas y el Estado. Comenzó a sentirse que emanaba de lo estatal una especie de personalidad moral depositaria del sentido de la historia, de la «táctica divina de la historia», como dijo Burke, por cierto nada estatista. El modo estatal de pensar, efecto de la monopolización de la política por el Estado y de la substancialización de la estatalidad, piensa mecánicamente la política des-

²⁶ «La nación moderna no ha sido el resultado de una evolución social espontánea; es sobre todo una creación del Estado, del Estado territorial, que quería unificar la población dentro de sus confines. En otros términos, no es el pueblo-nación el que crea el Estado sino el Estado burocrático, arsenal de poder, el que crea la nación». N. Matteucci, *Lo stato moderno. Lessico e percorsi*. Bologna, Il Mulino, 1993. I, 6, pág. 56.

de el punto de vista exclusivo de los intereses del Estado²⁷, que no se sintieron del todo como nacionales mientras el mando político siguió vinculando a la realeza y, por tanto, personalizado.

De la combinación de esos elementos y la idea ilustrada de la emancipación de la autoridad y el absolutismo de la razón con teorías del conocimiento de corte empirista y sensualista salieron las ideologías, concepciones morales, inspiradas por el ejemplo newtoniano, vinculadas a la necesidad de orientar la razón de Estado en nombre de la Nación y en relación con la sociedad. «La trama espiritual que sirve de justificación a las diversas formas estatales suele llamarse ideología», decía H. Barth²⁸. Faltaban empero dos cosas para la adopción plena del modo de pensamiento político ideológico: la despersonalización del mando político y la visión de la Sociedad como una realidad, por lo menos tan importante como el Estado. Ambas cosas tuvieron lugar con la Gran Revolución, aunque no maduró la segunda hasta la de 1848. Antes tuvo lugar una modificación del modo de pensamiento político estatal al atribuirse por fin este último contenido moral, en sustitución del derecho divino de los príncipes.

1. Transición al pensamiento político-moral

La Ilustración es una tendencia fundamental del espíritu europeo, inseparable de la otra tendencia a la formación de sociedades de clases medias. Adquirió un relieve especial en el siglo XVIII. Para los filósofos, la *ratio status* no tenía como único fin el poder, en definitiva la conservación y el aumento del territorio, puesto que el Estado es un orden territorial cerrado, sino también la felicidad de los súbditos. Los filósofos vulgarizaron asimismo la idea fuerza de que la razón es la verdadera y única autoridad. Creadora de valores, estos últimos ponían en entredicho el derecho divino de los dinastas a dirigir la máquina estatal en su calidad de depositarios privilegiados de los *arcana imperii*. Pues inferían que, siendo la razón una capacidad común —la mejor repartida del mundo, había sentenciado ya Descartes en el siglo anterior, en la primera línea del *Discurso* había llegado la hora de la emancipación universal, de la salida de todos los hombres de su minoría de edad. Además, como la filosofía de Newton —la ciencia no se había separado aún del *corpus* de la filosofía natural—, había descubierto los principios del orden mecánico del universo, aplicándolos al mundo his-

²⁷ Vid. F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

²⁸ En el breve prólogo a su libro *Verdad e ideología*. México, Fondo de Cultura, 1951.

tórico como principios morales, cabría esperar alcanzar la paz y la felicidad universales. El modo de pensamiento ideológico comenzó a fermentar en este abstracto contexto espiritual. Su presupuesto es el poder de la razón humana —superior a la del poder político— para organizar el mundo conforme a ideas morales, a valores. Moral vino a ser sinónimo de racional. La moral apuntaba a la salvación en este mundo no tanto por la fe, por las obras o ambas, como por la buena intención; buena por ser recta, cualidad propia, por cierto, del Derecho, ajustada a la idea estatal del orden y sus valores²⁹.

El pensamiento político racionalista es simplificador; imagina un orden sencillo como el de la ciencia natural, pero ayuda al crecimiento del poder, cuyo orden histórico es mucho más complejo. La razón, en el modo de pensamiento eclesiástico y, hasta cierto punto, en el estrictamente estatal, era solamente *judex*, no creaba valores. En el primer caso, la fe imponía la visión religiosa del orden del mundo: la esperanza en el allende hacía disminuir la ansiedad por la seguridad en el aquende y la justicia se impregnaba de caridad. En el segundo, el poder estatal imponía la visión política: mediante la coacción daba seguridad, complementada con la justicia, interpretada de momento según el iusnaturalismo racionalista, cuyo contenido era aún cristiano. Lo decisivo fue que, con la ideología, impuso la razón la visión moral intelectualista, la salvación por la coincidencia entre la intención recta que debe guiar la acción y el sentido moral de la historia, según las filosofías de la historia —secularizaciones de la teología de la historia— y precisado por la ideología. La diferencia con las anteriores visiones de la realidad radica en su carácter abstracto. Las concepciones del orden de la visión ideológica-moral, son muy simples, por descansar en valoraciones morales prescindiendo de las realidades concretas. Salió a la luz en el curso de la revolución francesa.

Como es sabido, la ideología fue bautizada con este nombre en 1801³⁰. Destutt de Tracy, inventor del término, decía que es «la ciencia de las ideas». Mediante ella se podría «liberar la razón del yugo de los prejuicios». Napoleón, que consideraba el ateísmo un peligro para la moralidad de las naciones, llamó ideólogos despreciativamente a quiénes proponían la ideología como disciplina

²⁹ Bajo la influencia universal de la idea estoica de *recta ratio*, decisiva en Descartes, la idea rectitud propia del Derecho —lo recto—, se empezó a trasladar a la Moral. Con el tiempo, lo bueno será lo recto determinado estatalmente, principalmente por medio de la legislación.

³⁰ Expone muy bien las vicisitudes de la ideología el libro clásico de F. Picavet, *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*. (1891). Hildesheim-New York, G. Olms, 1972.

filosófica destinada a constituir la base de todas las ciencias y reclamaban ciertas condiciones políticas para llevar a cabo sus reformas pedagógicas³¹. Los ideólogos, que no eran todos ateos, difundieron la concepción científica de la naturaleza humana de la ciencia natural característica del modo de pensar ideológico —un cientificismo— que sustituyó definitivamente al eclesiástico.

En la historia y desarrollo del modo de pensar ideológico, hay que distinguir, no obstante, dos momentos, determinados por la escisión moderna entre el Estado y la Sociedad. En el primero, en el que aún predomina el punto de vista estatal, hobbesiano, se representa la *ratio status* como expresión del espíritu de la ideología. En el segundo, en el que predomina el punto de vista social, rousseauiano, ante la necesidad de superar la separación entre el Estado y la Sociedad, se representa la *ratio societatis*, confusamente mezclada a veces con la *ratio status*, como el verdadero espíritu de esta última. La visión política, con la perspectiva del Estado y la visión social, con la perspectiva de la Sociedad, de la razón estatal como única y suprema autoridad, acabarían enfrentándose.

Así pues, el moralismo ideológico se desdobló en dos tendencias: el aplicado al Estado y el aplicado a la Sociedad. Del primero resultó en el siglo XIX el Estado Nacional Moderno y del segundo, el Estado Social. Finalmente, en el siglo XX, de la mezcolanza entre ambos a través de la movilización total, el Estado Total³².

2. Pensamiento ideológico-político

La revolución de 1789 introdujo ideológicamente en el Estado el principio de la libertad; la de 1830 el de la igualdad; la de 1848, reivindicó la fraternidad universal como perfeccionamiento y realización de las anteriores. Las revoluciones de 1789 y 1830 perseguían aún *garantizar la seguridad política mediante el reconocimiento de la ciudadanía*, es decir, de la libertad política.

La Gran Revolución tenía ya empero una visión moralista del Estado. «La esencia del Estado, diría más tarde Hegel reflejando su espíritu, es la vida moral»³³. Absolutamente moral en su fase radical (el Terror, Robespierre, Saint-Just); moderada jurídicamente después (*Rechtsstaat*). Su objeto fue el Estado, cuya acción constituía la garantía de la salvación de la Nación. Con la revolución de

³¹ Vid. H. Barth, *Op. cit.* I.

³² Vid. D. Negro, *La tradición liberal y el Estado. X.*

³³ *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*. Madrid, Rev. Occidente, 1953.

Introd. II, 3, a), pág. 91.

1830, en la que la gran burguesía, que accedió por fin al poder, proclamó la igualdad sin practicarla, comenzó la transición a la visión social moralizadora de la sociedad. Ese es contexto de la afirmación de Metternich ante la revolución de julio, de que la vieja Europa había llegado al final: se había terminado la política racional de gabinete, puramente estatal.

Lo que decidió la vinculación de la ideología con el Estado fue el giro inesperado que tomó la Revolución francesa al abatir la Monarquía y despersonalizar el ejercicio del poder. Resuelto brutalmente el conflicto entre la personalidad del monarca que se prolongaba en las dinastías y la personalidad moral atribuida al Estado, que se prolongaba abstractamente en el tiempo, la *ratio status* se extravió, como puso de relieve el Terror. Hubo que apelar a la dictadura, forma eminentemente personal de mandar; no únicamente por la incapacidad para gobernar que atribuía Schumpeter a la burguesía, sino por que la razón de Estado aún no estaba en condiciones de marchar por sí sola. El espíritu estatal no había sido captado todavía adecuadamente por la objetividad de la ciencia natural y necesitaba dotarse de una organización jurídica que la reflejase. A mayor abundamiento, dada la mayoría de edad de los súbditos, el poder, como ejercicio de la *ratio status*, tenía que justificarse ante ellos. Es decir, la razón de Estado, por un lado necesitaba ser orientada, pues ya no había reyes concededores de los *arcana* o se les negaba ese don; por otro, tenía que representar la razón de todos los ciudadanos, no sólo los intereses del Estado³⁴. Es decir, tenía que configurarse como Estado de Derecho. A la cuestión de la continuidad del Estado tras la revolución si cambia el soberano, se unió la necesidad de establecer las reglas del funcionamiento del Estado independientemente de la atribución del mando político. Se distinguió, pues, entre el Estado y los portadores del poder estatal y se perfiló la continuidad del Estado como persona jurídica al tener lugar un cambio de soberano. «El Estado, decía C. Schmitt, se hace independiente de la cuestión de si el poder estatal instaurado en cada caso es legítimo o no»³⁵. Llegó así la hora de la ideología como elemento imprescindible del Estado.

La ideología aspira a ser la encarnación más o menos objetiva del espíritu colectivo de la voluntad general, reflejo del *Weltgeist*, como decía Hegel, en el Estado. Por eso se llegó, en el primer momento, a ver en él y no en la Sociedad el lugar de la verdadera libertad, que no es la libertad política, la civil (social) o la personal, sino la libertad moral, como habían enseñado Rousseau y Kant:

³⁴ Vid. L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956. Espec. XI.

³⁵ *El nomos de la tierra en el derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979. III,4,d), pág. 249.

«el Estado, decía Hegel resumiendo la cuestión, no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos»³⁶. La ideología de la libertad legitimó al Estado del que emana el Derecho, como ser moral, cosa-en-sí, y otorgó, a su contrapunto, el ciudadano, un rango superior al del hombre libre, cuyo lugar es la Sociedad Civil.

Efectivamente. Lo primero que hizo la ideología fue reconocer la mayoría de edad de la Nación. Compensó así, emotivamente, el absorbente mecanicismo de la estatalidad y, al mismo tiempo, la pérdida de la vida comunitaria, que se concretaba en torno a la Iglesia. En cierto modo, el ciudadano sustituyó en el Estado-Nación al fiel cristiano de la Iglesia. Inmediatamente, pasó a ocupar la ideología el lugar de los *arcana imperii* dinásticos, en representación de la Nación, confiriendo a la razón de Estado un sentido moral definido pero inevitablemente ambiguo, orientado a la vez al poder y a la libertad. Otra vez Hegel: «el poder como poder absoluto no es señor sobre otra cosa, sino señor sobre sí mismo, reflexión en sí mismo, personalidad. Esta reflexión sobre sí es simple referencia a sí; es un ser... que existe esencialmente como conciencia humana», cuya existencia es el hombre «que existe para sí como sujeto»³⁷. La específica ideología napoleónica que perseguía a la vez el Imperio universal —realización de la *idea* del Estado— y la difusión de la libertad nacional del ciudadano, refleja muy bien ese momento— Hegel veía en Napoleón, como es bien sabido, «el alma del mundo»— en el que la ideología política-estatal se proyectó principalmente hacia el exterior de los Estados. El espíritu de la Nación y el *Volksgeist*³⁸ encarnados en el Estado, casaban tan bien con el de la ideología de la emancipación y sus derivados, que, reclusos en los órdenes territoriales cerrados que son los Estados, se manifestaron como nacionalismo. El espíritu comunitario eclesial, centrado en la caridad, se secularizó como espíritu de la Nación. Centrado luego en la fraternidad, versión humanitarista de la caridad, como el «nuevo cristianismo» de Saint-Simon, combinado con la ideología de la emancipación y aplicado a otros elementos sustitutivos de la Nación, como la clase o la raza, dio nuevos frutos. Se pueden reunir en que a la idea de la salvación por el Estado se agregó, con intención de sustituirle, la de salvación por la Sociedad y por la Historia. Se quiso sustituir el orden estatal por el social y ambos por el histórico. Si no se puede vivir en la naturaleza —en el estado de naturaleza— ni en la creación, pero tampoco bajo la ley del Estado, es lógico querer vivir en la Historia³⁹. Más la *neces-*

³⁶ *Lecciones sobre la Filosofía...* loc.cit.

³⁷ *Lecciones sobre la Filosofía...* loc. cit.

³⁸ En puridad no son lo mismo el Estado Nacional o el Estado-Nación y el Estado Popular.

³⁹ Cfr. P. Manent, *Op. cit.*, 2,I, pág. 73.

sitá, de la que quería librarse el hombre moderno, hizo que hubiese que contar siempre con el Estado.

3. Transición al pensamiento ideológico-social

La *dynamis* del poder tiene obstáculos internos y, sobre todo, limitaciones externas: por lo pronto los otros poderes. El poder estatal no tenía más finalidad que la que se desprende naturalmente de sí mismo. La ideología madre de la emancipación es en cambio tan abstracta e indefinida a la par que se convierte en una finalidad histórica extraestatal, como liberación de la humanidad, que imprime una extraordinaria dinamicidad al Estado Moral, sujeto de la Historia. Con ella reapareció en el pensamiento político del siglo XIX la idea de finalidad. El teleologismo había servido en la Edad Media y en el pensamiento eclesiástico para contener al poder. Más, en las nuevas condiciones histórico-espirituales no se atribuye el finalismo a los individuos sino a un organismo que se desarrolla en el plano histórico —el Estado, la Sociedad— lo que le ayudará a engrandecerse⁴⁰.

Lo relativo a la emancipación universal tenía varios aspectos. Uno de ellos es que se quedaba en mera declaración de principios si no aumentaba significativamente la producción, es decir, si la seguridad política no iba acompañada de *seguridad económica*. Esto no afecta especialmente a los individuos, grupos y clases de la oligarquía que formaba la Sociedad Política, sino a la mayoría que integraba la Sociedad Civil, que es el resto. Se llegó a la conclusión de que las leyes morales no responden a nada natural, sino que son los arquetipos del trabajo humano, y la atención de la ideología, bajo diversas manifestaciones del «nuevo cristianismo», se dirigió hacia la Sociedad. Lo importante consistía ahora en que el principio del rendimiento, consustancial a la máquina, alteraba radicalmente en múltiples aspectos la organicidad que aún conservaba la Sociedad: su estructura, su visión ancestral de las cosas, su graduación de las importancias y los intereses, etc. Un mundo enteramente nuevo trastrocaba las formas de vida, las relaciones sociales consideradas casi naturales por el transcurso de los siglos, los sistemas de intereses y de sentimientos, incluso la imaginación. Una nueva sensación de inseguridad se había apoderado de la Sociedad. No bastaba la seguridad política, que a los ojos de las nuevas clases productoras, medias y trabajadoras, era sólo una formalidad que favorecía a la Sociedad Política, a quienes influían de hecho o de derecho en la formación de la voluntad estatal, a la

⁴⁰ Cfr. B. de Jouvenel, *El poder. Historia natural de su crecimiento*. Madrid, Editora Nacional, 1956, III, pág. 62.

oligarquía, Bentham redescubrió en seguida, a la vista de los hechos, la vieja constatación aristotélica de que el gobierno es oligárquico. Es decir, la seguridad política establecida en condiciones muy diferentes, se volvía contra la parte mayor de la sociedad, reanudándose la guerra civil apaciguada por Leviatán. Con la diferencia de que ahora una de las partes contaba con el favor del Estado, incapaz empero de integrar la Sociedad Política y la Civil y estabilizar esta última. En otras palabras. A la exigencia de seguridad política sucedió, sin descartar aquella, la de *seguridad social*, cuyo trasfondo es lo que ha llamado P. Drucker, la búsqueda de la salvación por la Sociedad. El individuo no se salva en el Estado, sino que se realizará como persona libre cuando la libertad moral se identifique con la Sociedad.

La ideología prosperó en ese ambiente y amplió indefinidamente su campo de acción, penetrando en la Sociedad Civil con el riesgo de perderse en los detalles. La guerra civil entre la sociedad política con su visión estatal del orden y la civil con su visión social, se tornó en ideológica, entre ideologías estatales e ideologías sociales. Unas y otras pugnaban como religiones civiles por orientar la *ratio status*; no por cierto con la mira puesta en el otro mundo, sino en pro de intereses terrenales. El Estado se entremetió de lleno en la Sociedad, a fin de apaciguarla, con ayuda de la fuerza y la legitimidad —escindida ahora de la legalidad— que sólo podían proporcionar las ideologías sociales, que hizo suyas el Estado.

A este respecto son significativas las críticas a la Economía *Política*, primera expresión escolástica de la ciencia económica. No sólo revelan el poder que tenía ya el modo ideológico de pensar, sino que contribuyeron decisivamente a la ideologización de las ciencias humanas y sociales, cuyas conclusiones sólo son legítimas si encajan en la concepción ideológica de la moralidad, del deber ser. La ciencia económica, esencialmente inglesa, que constituía una respuesta a la revolución industrial, revolución tecnológica⁴¹, se limitaba a explicar la realidad desde un punto de vista abstracto, sin tomar partido. El humanitarismo romántico no ahorró dicterios. El esteta John Ruskin popularizó para ella el epíteto *the dismal science*, la ciencia lúgubre. Stuart Mill, el penúltimo de los grandes economistas, sometido a la presión del moralismo humanitario, de Saint-Simon y otras afinidades electivas, dio el primer paso adelante introduciendo, entre otras cosas, en el *corpus* de la Economía Política una doctrina humanitarista de la dis-

⁴¹ C. Schmitt observó que «el desencadenamiento técnico se explica solamente desde una existencia marítima», lo que ayuda a entender la preponderancia anglosajona. «Diálogo sobre los nuevos espacios». *Diálogos*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962. Pág. 44.

tribución. Fue seguido por Carlos Marx, el último de la serie de los grandes economistas clásicos, que, benévolamente, consideraba a Mill «un filántropo». Marx resumió bastante bien el *Zeitgeist*. Quizá no lo dijo nunca tan claramente, pero pensaba, igual que Saint-Simon y los saintsimonianos, entre los que se contaban Comte y, algo más lejos, von Stein, que, resultaba imprescindible contar con la técnica industrial aplicada universalmente, en abstracto, para hacer realidad la emancipación. Es decir, aplicada al Estado, a la Sociedad, y por supuesto a la economía. Especialmente a la reconciliación del Estado y la Sociedad, que terminaría con la desaparición del primero, el gran obstáculo de la fraternidad.

En resumen: las ideologías que surgieron en 1848, la «revolución de los intelectuales»⁴², tenían un talante muy distinto al anterior. No eran políticas sino sociales, plenamente morales. Como predijo L. von Stein anticipando su espíritu, el Estado no era ya tan dinámico como la Sociedad. En adelante no habría revoluciones políticas; todas serían sociales, pues tendrían por objeto la seguridad social, la salvación por la sociedad. La de 1848 vio certeramente que la ciudadanía no resuelve todos los problemas de la libertad civil. Partiendo de esta idea mezcló y confundió la igualdad social con el principio de la libertad política de la democracia, que, entretanto, había viajado desde Norteamérica a Europa.

4. Pensamiento ideológico-social

La revolución de los intelectuales fue, retrospectivamente, una respuesta al industrialismo. Modificó radicalmente el esquema del racionalismo político, que prestaba atención preferente a la razón de Estado. Ahora se trataba de insertar la Sociedad en la lógica de la historia, si era preciso conquistando la Historia: el conflicto entre el Estado y la Sociedad se iba a transformar en el conflicto entre la Sociedad, de la que formaba parte ahora el Estado, y la Historia; entre la visión social de la realidad y la visión histórica, en la que reconciliadas finalmente estas dos últimas, como había exigido Rousseau, la Humanidad alcanza su plenitud. La visión social de la realidad se confundió con la visión moral. Esa revolución hizo de portavoz del humanitarismo romántico que había empezado a sustituir al humanismo. Proclamó la fraternidad universal frente a la libertad y la igualdad burguesas, y postuló la verdadera emancipación universal. Los ideólogos del 48 eran ya un grupo, categoría o estrato, una élite que aspiraba a dirigir la *ratio status* con la finalidad de cambiar la Sociedad, degradando el

⁴² L. Namier, *1848: The Revolution of the Intellectuals*. London, Oxford U. Press, 6.^a reimp. 1971.

Estado al papel de instrumento. Quizá por que, en el fondo, «todo ideólogo está movido por la pasión de mandar»⁴³, los «intelectuales» convertidos a la ideología, llegaron a ser en el siglo XX, según el diagnóstico de H. Schelsky, la clase dominante⁴⁴. Movidos por la visión moral de la realidad, que para ellos es la Historia, buscan configurar un nuevo *ēthos* racional, perfecto, universal. Aspiran a transformar la eticidad mediante la moralidad, para que coincidan la Sociedad y la Historia: la historia de la sociedad como *la* historia verdaderamente humana, no como historia natural del hombre, que habría sido hasta ahora. Social empezó a ser definitivamente sinónimo de moral.

Durante bastante tiempo coexistieron los modos de pensamiento ideológico político y social, enfrentados entre sí. Sus tensiones las refleja quizá mejor que nada la oposición entre la derecha y la izquierda hegelianas. La primera seguía cifrando la salvación —la inserción en la vida del espíritu, la Historia— en el Estado; la segunda en la Sociedad. Este último modo pesó cada vez más e impulsó como dogma político la lucha ideológica en orden a conquistar el Estado, organización de poder incomparable, sobre todo tal como salió de la revolución francesa⁴⁵, a fin de reorientar la *ratio status* según las respectivas visiones de la realidad, que para la ideología eran opiniones sobre la moralidad del individuo. En esa oposición, el conservadorismo encarna el principio del orden, según decía Comte o el de la permanencia como prefería decir Coleridge, el continuador de Burke, y el liberalismo, que siempre fue reticente frente a la *ratio status*, el del progreso o la progresión, según los mismos pensadores. Anarquismo y socialismo, ideologías emancipadoras⁴⁶ que persiguen el dominio de la Historia, aparecieron como derivaciones de aquel hasta que tuvieron consistencia como interpretaciones auténticas del sentido histórico. Eso les dio un carácter totalizador, proporcional a su fidelidad a la ideología madre y a la radicalidad con que la sostuvieron. El modo de pensamiento ideológico-político compitió todavía bas-

⁴³ G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*. V, pág. 141. Eso explica la evolución de la ciencia política. La «primera condición» de sus cultivadores, escribe R. Fernández-Carvajal, es «no ser 'político'». *El lugar de la ciencia política*, Universidad de Murcia 1989. I.

⁴⁴ *Die Arbeitun die anderen. Klassenkampf und Priesterberrschaft der Intellektuellen*, München, dtv, 1977. Es sabido que, según Schelsky, la vieja dicotomía burguesía-proletariado fue sustituida en este siglo por la nueva de intelectuales-todos los demás.

⁴⁵ Vid. B de Jouvenel, *Los orígenes del Estado Moderno. Historia de las ideas políticas en el siglo XIX*. Madrid, Magisterio Español, 1977.

⁴⁶ B. de Jouvenel ha observado que el socialismo era social-ismo en contraposición al ego-ismo imperante, según él, en la Sociedad, que se sublimaba en el Estado. *El poder*. VI, págs. 144-148.

tante tiempo con el social, invención acorde con el espíritu de los tiempos⁴⁷, para designar la vida colectiva como equivalente a vida moral, que tardó en ser aceptada. La *Realpolitik*, no siempre bien comprendida por el moralismo ideológico, cae dentro de ese modo de pensar. Bismarck, que ya tomó en cuenta los aspectos sociales en su política estatal nacional, sin duda fue todavía, ante todo, un hombre de Estado. El pensamiento político anglosajón, aferrado al pragmatismo, también escapó durante bastante tiempo a los efectos del moralismo ideológico. Ambos modos de pensar ideológicamente, el político, que ve en el Estado el sujeto de la historia, y el social, que considera como tal la Sociedad, empezaron a equilibrarse entre sí, con clara ventaja para la visión social desde 1917, cuando se apoderaron los soviets del Estado.

Los soviets, al disponer absolutamente del Estado, llevaron el concepto de seguridad social más allá del ámbito de la seguridad económica. Aprovechando el superlativo carácter revolucionario de la combinación de las dos modalidades de la ideología —revolución en el Estado y en la Sociedad— llegaron a la idea de la *seguridad total*. Con ello le salió empero a la ideología un poderoso rival, destinado a dar el golpe de gracia a la propia ideología al intensificar la acción del pensamiento mecanicista en el Estado y en la Sociedad. Lo enunció sin querer la definición-consigna leninista de los soviets como el socialismo más la electricidad, la creación más significativa de la técnica científica moderna. En principio, la técnica no es más que «el armamento de una voluntad», aunque los hombres tienden a sobreestimarla⁴⁸. Y Lenin era un típico ideólogo que logró por fin conquistar el poder y sobrestimaba la técnica. Pero, justamente, la electricidad, simbólicamente, al introducir en la vida corriente una dimensión incomprendible de hecho para la inmensa mayoría pero eficaz, habitúa a realizar operaciones cuya causa es ininteligible⁴⁹. La admiración por los efectos de la técnica unida al desconocimiento de sus causas, la mitifica.

La desviación estalinista fue un giro a medias hacia el pensamiento ideológico-político, impuesto por necesidades de la política exterior, mientras en el interior las consideraciones técnicas empezaron a hacer derivar naturalmente el socialismo hacia el «estalinismo», coincidiendo ambas tendencias en el Estado Total que transforma la Sociedad mediante la movilización total, según la imagen mecanicista del Estado. El fascismo, respuesta al marxismo-leninismo, aunque Le-

⁴⁷ Cfr. J. Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris, Fayard, 1984.

⁴⁸ H. Freyer, *Historia universal de Europa*. Madrid, Guadarrama, 1968. IX, pág. 687.

⁴⁹ E implica la renuncia a entender. Vid. J. Marías, *Razón de la filosofía*. Madrid, Alianza, 1993. 3, págs. 4-46.

nin había aprendido mucho de Mussolini, combinó aún hasta cierto punto el modo de pensar ideológico-político y el socialismo. La respuesta nacionalsocialista, que daba gran importancia a la política exterior, fue una reacción del modo político de entender la ideología frente al bolchevismo. Catalizó las dos tendencias del pensamiento ideológico mediante la técnica, para configurar una ideología que, al transformar el Estado en Total, integrase en él la Sociedad de masas, formando un bizarro *Volksstaat* mecánico y orgánico al mismo tiempo. Las diferencias entre el leninismo-estalinismo y el nacionalsocialismo consistían fundamentalmente en que el primero tendía a ver la realidad con la perspectiva de la Sociedad, el segundo con la del Estado. En aquel el objeto de la fraternidad es la clase y en el segundo la raza. La técnica era el denominador común desde el punto de vista de la acción, pero la ambición de ambos era dominar la Historia: uno como la Tercera Roma redentora de la Humanidad y otro como el III *Reich* de los mil años.

Enfrente sólo quedaban ideologías, por así decirlo, parciales, vagamente conservadoras y liberales, más fieles a la concepción política y estatal, aunque al ser socialmente reformistas tendían a combinarse entre sí. Se distinguían por las series reservas del conservadorismo ante a la democracia, en contraste con las escasas o ninguna del liberalismo. El lazo común entre las ideologías de cualquier tipo, estuviesen a favor o en contra, era ya la democracia, cuya idea, de origen norteamericano, se había asentado por fin en Europa a partir de 1848, aunque la idea del *demos* como único soberano, completando el contenido de la Nación, había inspirado ya la revolución de 1830. Sin embargo aquí, dónde tenía que contar con el Estado, tropezó la democracia con las dificultades que había entrevisto Tocqueville, adquiriendo el carácter polémico que transmitió a las ideologías que la adoptaron como criterio de legitimidad. Que fueron, prácticamente todas, de grado o por fuerza.

5. Transición al pensamiento técnico-ideológico

Al competir por la «legitimidad» democrática, heredera de la legitimidad dinástica, la democracia se convierte en una idea moral, que sustituye al Estado y la Sociedad equiparando imaginativamente la Humanidad y la Historia. El hombre decide no recibir su humanidad más que de sí mismo (P. Manent) y las ideologías historicistas totalizadoras— y, bajo su influjo, las que no lo son—, cuando poseen plenamente el Estado no se conforman con la reforma, que exige tiempo, decisiones con efectos a largo plazo. Son o se hacen revolucionarias o criptorrevolucionarias, a fin de abolir cuanto antes la distinción entre Estado y Sociedad y *llegar* a la verdadera democracia (*die wahre Demokratie*), como de-

cía Marx, a la reconciliación consigo misma de la realidad humana fragmentada, en el seno de la Historia: en la realización de la Historia, en liberarse de las constricciones espaciales, estriba la verdadera posibilidad de salvación. Para las ideologías totales, la historia, real o imaginaria, es la fuente de la inspiración moral. Aspiran a la seguridad total, seguridad en el espacio, punto de partida para alcanzar, mediante sucesivas «conquistas democráticas», la *seguridad histórica*. Al final existirá una Sociedad compuesta de individuos homogéneamente libres e iguales (socialismo, bolchevismo, comunismo), o el Estado popular del nacionalismo en el que reina la libertad colectiva. La dominación de la Historia mediante su construcción, mueve a los gobiernos a intensificar la movilización total, que constituye una consecuencia, como piensa E. Jünger, de la técnica aplicada a la industria, del trabajo técnico.

La técnica es en sí misma un ingrediente de la estructura empírica de la vida humana a cuyo dominio escapa el futuro⁵⁰. Pero Saint-Simon y Comte, Stein y Marx, algo más tarde Spencer, y otros profetas, etaban convencidos como tantos mentores del espíritu del siglo, de que la marcha de la humanidad iba en el sentido de pasar de la sociedad guerrera a la industrial. La salvación por la Historia tendría lugar mediante la construcción de un mundo nuevo con la ciencia aplicada y la técnica. La *construcción* de la Historia, como antes la del Estado, da la seguridad histórica. Más la técnica, en la medida en que se desconecta de la ciencia, dejada a sí misma se disgrega en multitud de tareas determinadas por los objetos imaginados y se vuelve a la salvación individual. Los efectos disgregadores sólo pueden ser contenidos si los unifica coactivamente el Estado como aparato técnico universal ordenándolos férreamente en la dirección de la Historia. Paradójicamente, la dialéctica entre la Sociedad y la Historia se resuelve dando un peso incomparable al Estado, como único aparato técnico capaz de dar sentido colectivo a las actividades técnicas. Los factores de la historia son la necesidad, la libertad humana y el azar⁵¹. La tecnociencia intenta realizar la aspiración racionalista a eliminar el azar, la *fortuna* maquiavélica que perturba la rectitud de la historia, causa de la *insecuritas* humana, reconduciéndola a la necesidad, haciendo lo mismo el Estado con la libertad al imponer la unidad moral. La técnica —en primer término la estatal— unifica la vida social homogeneizándola a la vez que da a través del Estado la seguridad total, pre-histórica, a la Sociedad de masas. La *virtú* del técnico domina la fortuna y, guiada por los intelectuales,

⁵⁰ J. Marías, *Razón de la filosofía*. XVIII, págs. 226-235.

⁵¹ Vid. el extraordinario breve ensayo de W. von Humboldt, *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte*. Una ed. Frankfurt a. M., Fischer Studienausgabe, B. 2, 1971.

intérpretes del sentido de la historia, hace del cumplimiento de lo necesario el reino de la verdadera libertad.

El Estado es un aparato técnico en el que la soberanía añade el elemento jurídico a la naturaleza económica de la *ratio status*. Lo que significa que la *ratio* jurídica ordena la actividad del artefacto estatal calculando la relación entre los medios y los fines. El Estado tiene en cuenta las combinaciones posibles de los recursos, por lo que delimita y encauza jurídicamente su actividad. Es decir, aunque el poder esté despersonalizado y, por tanto, apenas cuente la conciencia moral o religiosa del gobernante, la razón de Estado y la soberanía imponen a fin de cuentas un principio de contención y autolimitación, cierta responsabilidad jurídica y política. En relación con esta última se puede citar otra vez como ejemplo la política exterior de Bismarck. La política exterior tiene lugar, por decirlo así, en un plano horizontal; la interior en un plano vertical o por lo menos inclinado. En la primera hay que tener en cuenta los fines y recursos ajenos comparándolos con los propios. Como se sabe, Bismarck se opuso a que Alemania tuviera la política imperialista que, efectivamente, dió tan malos resultados cuando se llevó a la práctica. Pero la ideología de la emancipación, que cuenta desde Saint-Simon con las potencialidades de la técnica, da primacía a esta última para realizar sus ideales en la política interior, pues, en la exterior no es posible abandonar fácilmente la política de intereses objetivos, organizados geopolíticamente, de la razón de Estado. Es decir, mientras en el interior puede desplegar la ideología libremente sus potencialidades, no es lo mismo, en principio, en el exterior. La naturaleza de la política exterior la inmuniza relativamente de la política moral.

Lo nuevo del socialismo bolchevique es que sometió la política interna a la técnica a la que subordinó la economía, aunque siguiera hablando en términos económicos, y que consiguió imponer en gran parte la misma actitud en la externa. El bolchevismo trasladó el paradigma de la seguridad histórica a la política exterior. Eso le permitió disponer de «quintas columnas» que multiplicaban la fuerza real de la Unión Soviética a la vez que se divulgaba el pensamiento morfotécnico. Sin embargo, la ideología, puesta a conseguir la seguridad total mediante la técnica, lleva a la *ratio status* a la bancarrota: la técnica no aporta ningún principio de organización y, por tanto, de contención, sino sólo métodos de operación. Y la legislación⁵², instrumento técnico de la organización técnica, que sustituye al Derecho, incapaz, llegado cierto punto, de considerar el conjunto, lleva a confundir la realidad con la abstracción, hace derivar el Estado hacia el

⁵² Para este concepto, B. Leoni, *La Libertad y la Ley*. Madrid, Unión Editorial, 1995.

estatismo, a un grado de fusión con la Sociedad en el que no se distingue la razón de Estado de la *ratio societatis*. En un momento dado, en 1989, la URSS, tuvo que renunciar a la creación o conquista de la Historia. Es decir, se llega a un punto en el que no se trata sólo del Estado como aparato técnico, sino de que el modo de pensar ideológico se mezcla inextricablemente con el técnico y es incapaz de orientar nada. Entonces el pensamiento morfotécnico, guiado por su principio, enunciado muy bien por K. Lorenz, todo lo que puede hacerse debe ser hecho, desborda la razón de Estado y segrega su propia ideología. Que en realidad es una antiideología puesto que la ideología, una concepción moral, queda supeditada a consideraciones técnicas.

6. Pensamiento técnico-ideológico

El pensamiento político actual —o más bien las descripciones en que consiste—, incapaz al parecer de una visión totalizadora, quizá por la «tendencia al detalle» propia de la ciencia aplicada y el mero saber, decía Whitehead —o por cómoda sumisión a la ideología—, da por supuesto que, fuera de los Estados llamados Totalitarios, siguió reinando el modo anterior de pensamiento. Es decir, en términos generales, el correspondiente a la democracia liberal y al Estado, libre de todo contagio. Fukuyama proclamó su triunfo en fecha aún muy reciente, al producirse la caída del muro de Berlín. Pero la verdad es, advertía ya B. de Jouvenel en 1946, que el mimetismo de la pugna de los poderes en la segunda fase de la guerra civil europea hizo que se acercasen al totalitarismo sus adversarios⁵³. Es una ley política que en las luchas de poder, cuando uno va delante los demás tienen que adaptarse a sus condiciones para no quedar fuera del juego político y de la historia. Uno de los poderes totalitarios —el primero cronológicamente— luchó incluso en el bando de los vencedores. El modo de pensamiento morfotécnico de los Estados Totalitarios se generalizó en torno a 1948, al comenzar la guerra fría con la consolidación de la separación de Alemania y el bloqueo de Berlín. La técnica fomenta *l'esprit de détail* que tanto inquietaba a Augusto Comte que le oponía la necesidad de contrarrestarlo mediante *l'esprit d'ensemble*. El Estado Total articula cierto espíritu de conjunto que contrarresta la tendencia a la fragmentación que introduce el espíritu morfotécnico. Pero la adopción de esa forma por todas las formaciones políticas crea un complejísimo mundo de conexiones técnicas que alte-

⁵³ «Desgraciadamente no podemos ya creer que al destruir a Hitler y a su régimen, arrancamos el mal desde sus raíces. Al mismo tiempo formamos planes para la postguerra, que convertirían al Estado en responsable de todos los destinos individuales, y que forzosamente pondrían en manos del Poder los medios adecuados a la inmensidad de su tarea». *El Poder*. «Presentación del Minotauro», pág. 29.

ran la estructura del mundo, las relaciones de espacio y tiempo y las formas de vida, repercutiendo «en la contextura de la vida humana». El hombre contemporáneo, en vez de considerar la técnica un instrumento necesario, tiende de suyo, escribe Marías, «a adaptarse a la técnica y renunciar a lo que no se ajuste a ella»⁵⁴. Bajo el Estado Total se intensificó esa tendencia, y, a partir de cierto momento, empezó a romperse el frágil equilibrio entre ideología y técnica, que se disputaban la dirección de la razón de Estado, en definitiva la soberanía. Lo técnico se impuso como necesidad y prevaleció como sentimiento por la enorme capacidad de persuasión que tiene este saber⁵⁵, aumentando la esperanza en sus virtudes y capacidades.

El anhelo de seguridad total y virtualmente histórica, por la mediación del Estado, se generalizó como concepto deseable y perseguible a través de una fórmula intermedia calculadamente reformista, el keynesismo, que dio forma a una posibilidad del pensamiento técnico aplicado a la economía, allí dónde no existían ideologías totales o eran muy débiles y, en cambio, eran fuertes los sentimientos conservadores y liberales. Estos últimos se acomodaron al modo de pensar técnico-ideológico bajo su influencia y para contrarrestar los éxitos, propagandísticos pero psicológicamente efectivos, de los regímenes totalitarios. En todas partes se interpretó, pues, la democracia ideológicamente, en abstracto, en términos de seguridad total, no como régimen político sino como una idea moral, compitiendo en este sentido la democracia de los países libres y la democracia totalitaria o popular —que por cierto reclamó el título de democracia avanzada—, y se inició la marcha hacia el Estado Providencia o de Bienestar como si fuese la meta de la Historia. En el camino se redujo la influencia de la ideología a la de un ritual, y el Estado y la Sociedad se mezclaron en una pseudoorganicidad mecanicista que necesita ser compensada con grandes dosis de solidaridad. En esa forma del Estado, en la que constituye el «consenso», contrapunto del «movimiento» o «el partido vanguardia del proletariado» en las otras formas de Estado Total, una condición fundamental, nunca está clara la distinción entre lo político y lo social. Resulta en cambio evidente la identidad entre moral y social que tanto preocupaba a Hayek⁵⁶. El mundo intelectual se rige, en esa forma de orden estatal, por la trinidad laica constituida por lo racional, lo moral y lo social, en cuyo culto descansa la liturgia del consenso legitimador de las oligarquías del Estado de Bienestar de la sociedad industrial.

El modo de pensamiento técnico-ideológico corresponde, pues, a la doctrina del Estado Total que apuntaba a la superación orgánica del dualismo

⁵⁴ *Razón de la filosofía*. XVIII, págs. 235-236.

⁵⁵ Cfr. J. Marías, *Razón de la filosofía*. XVIII, pág. 236.

⁵⁶ *Vid. especialmente La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid, Unión Editorial, 1990.

mecanicista Estado-Sociedad sustituyéndola por el dualismo utópico Sociedad-Historia. En los años treinta llevó al Estado Totalitario. Posteriormente al de Bienestar. Ahora bien. El Estado es mecanicista, y a medida que la técnica domina, somete y se impone como criterio, se intensifica el mecanicismo de la razón de Estado y cae en el estatismo, en el que cuenta ya muy poco la ideología. Es una situación del Estado en que no rige la razón de Estado. *En primer lugar* porque no se respeta su naturaleza, que objetiva, unifica y concreta los intereses estatales; para el espíritu técnico los intereses son abstracciones que pueden concretarse en cualquier cosa. *En segundo lugar*, porque absorbe todas las ideologías, lo que da acaso a la técnica el carácter de superideología, aún más abstracta. Sin embargo, la moralidad propia de la técnica consiste en el socrático «saber-hacer-bien», la moral «profesional», cuya mentalidad, aplicada a la *ratio status* se traduce en el imperio de la voluntad de poder: la razón de Estado pierde entonces su carácter económico y la soberanía el jurídico que las autocontrolan. *En tercer lugar*, porque el estatismo, a medida que se nutre de la primacía otorgada a la técnica, se impregna de su carácter: la técnica es en sí misma neutral, igual que el Estado en cuanto mero mecanismo artificial. Más este último deja de ser neutral cuando llevado por la *hybris* técnica prescinde de su carácter de medio y empieza a generar fines propios, puramente técnicos, de dominación. Se trata del puro empleo de recursos técnicos, no por necesidad política, sino porque el espíritu morfotécnico vive de la aplicación ilimitada de la técnica. Por ejemplo, los controles *políticamente* innecesarios a que somete el Estado al ciudadano, simplemente porque dispone de la informática. *En cuarto lugar*, porque los fines son ajenos a los de la ideología de la emancipación u otros cualesquiera; fines quizá discutibles, pero todavía humanos. La unión de la técnica con el Estado, a quien verdaderamente emancipa es al Estado, que impone su dominación incondicionada, como pura expansión de la técnica. Por ejemplo, innumerables «regulaciones» arbitrarias, caprichosas, sin el menor sentido político, como la mayor parte de las fiscales. *En quinto lugar*, porque las fines puramente técnicos son incoherentes entre ellos. La técnica, considerada en sí misma, se ha emancipado ya de la ciencia, que le daba cierta unidad, como vio Augusto Comte; por sí sola es una multitud de detalles en los que se pierde la coherencia. Una función principal de las ideologías consistía, justamente, en dar un sentido determinado, unitario, a la actividad estatal. De ahí las observaciones frecuentes sobre el carácter grotesco que tiene hoy el Estado, en la medida en que la política se reduce a coordinar actividades técnicas estatales y extraestatales. *En sexto lugar*, como corolario, el estatismo, al intentar dominar todos los detalles, hace ingobernable el Estado. Con esto se relacionan fenómenos aparentemente tan distintos como la politización, el indecisionismo, la corrupción o la privatización de actividades esencialmente estatales que afectan a la soberanía, como la recaudación de impuestos o determinados aspectos de la seguri-

dad. *En séptimo lugar*, el estatismo carece de fundamento, pues la técnica sólo descansa en sí misma. Es decir, en cuanto tal, es nihilista. En contraste, la ideología, cualquiera que sea su fundamento, no es nihilista aunque puede favorecer, *malgré lui*, el nihilismo. Las ideologías son religiones seculares racionalistas que han pretendido sustituir o han sustituido a las tradicionales, puramente religiosas, por concepciones morales. Por ejemplo, el socialismo, que es anties-tatal, entregado a la técnica, ha sido absorbido de tal manera por el estatismo que de él apenas queda el nombre. *En octavo lugar*, el estatismo es la antiforma de lo Político. En términos metafísicos, expresa el imperio absoluto de la voluntad de poder, que ni siquiera son capaces de contener o, por lo menos, de disciplinar las ideologías del poder. El modo de pensamiento estatista que prevalece en las diversas formas del Estado que aspira a la seguridad total, se puede conceptualizar como antiideología.

7. Transición al pensamiento antiideológico

El siglo XX se había caracterizado, aproximadamente hasta este último tercio, por un intenso decisionismo, que, inspirado por la ideología, dio lugar a la gran guerra civil europea⁵⁷, universalizada después por la guerra fría. La disminución del decisionismo político, ¿es debida al agotamiento o debilitación de la ideología que nutría el pensamiento y la acción política, al agotamiento o debilitación de la política, al predominio del factor técnico, de naturaleza neutral, al del espíritu abstracto, o a otras causas independientes o paralelas? Hacia los años sesenta estaba bien establecida la bipolaridad del poder mundial. La guerra fría, que consistió muy específicamente en eludir o aplazar las grandes decisiones, las que introducen variaciones históricas, regulaba todo. Apareció por entonces una teoría sobre la convergencia entre las dos grandes concepciones de lo social, a pesar de sus diferencias políticas. Presuponía que las estructuras están como inmunizadas frente a las ideas —es el momento en que hace furor el estructuralismo— y, por tanto, frente a las ideologías, que pasaban así, sin decirlo, a un segundo plano. Presumía, sin decirlo tampoco abiertamente, otras dos cosas: la primera, el éxito del socialismo —es decir del *nuevo socialismo* estatista que sustituyó al antiguo desde 1917—, en el que es esencial el plan, la planificación, una decisión en la que predominan más las consideraciones técnicas que la *ratio status*, consistiendo la prueba en que el poder político-militar o militar-

⁵⁷ Para este concepto E. Nolte, *Después del comunismo*. Barcelona, Ariel, 1995 y *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*. México, Fondo de Cultura, 1994.

político soviético era capaz de habérselas con el del mundo libre⁵⁸; la segunda, que lo importante no es el qué sino el cómo; es decir, lo decisivo es el rigor técnico con que se persiguen los fines políticos. De ahí los vicios y las virtudes atribuidos ingenuamente en el mundo occidental a la tecnocracia. La virtud principal, tan alabada por los colectivistas, a veces con intranquilidad de conciencia, consiste en que las decisiones técnicas, por su carácter científico son puramente racionales e impersonales, neutrales frente a las políticas, fruto, en cambio, de la voluntad, decisiones personalizadas⁵⁹. De una u otra manera se consideraban la política y lo Político superestructuras escasamente influyentes. La técnica, insensible por naturaleza a la ideología e indiferente a las recomendaciones de la prudencia o la ambición es de suyo neutral. Resultaba fácil ver en ella la posibilidad de que, por fin, fuese el Estado completamente neutral y máximamente eficaz. Esto parecía estar de acuerdo además con la versión socialista de la ideología, principal promotora de la visión antivoluntarista y estrictamente racional de la realidad política. Lo que hay de verdad en ello es que la política, considerada en sí misma, no es ideológica, puesto que la decisión se refiere a los medios, no a los fines, que son extrapolíticos, históricos⁶⁰. En suma, se postulaba el gobierno tecnocrático como el más adecuado a la Sociedad de masas, fruto del mecanicismo moderno. La trinidad laica de la *intelligentzia*, razón, moral y social evocaba una sola naturaleza: la de la tecnociencia. Que se creyó ver encarnada en el gobierno tecnocrático.

Sin embargo, no es lo mismo la tecnocracia que el gobierno de los expertos. Aunque sólo sea por su origen burocrático, estatal y remotamente eclesiástico, la tecnocracia encauza su actividad jurídicamente, hasta con cierta pedantería, lo que le da coherencia y unidad. Es todavía fiel a la *ratio status*, cuya naturaleza económica determina el alcance de su acción. El equívoco se debe a que la tecnocracia, con la supervaloración de la ejecución exacta de los fines —de las órdenes— ha contribuido poderosamente a difundir la moralidad utili-

⁵⁸ El pensamiento propiamente político hubiera planteado la cuestión al revés: por qué podía habérselas el poder político soviético con el mundo llamado libre. Las elucubraciones y las respuestas hubieras sido mucho más fértiles. El caso de Serbia imponiendo su voluntad política a despecho de consideraciones económicas y de otro tipo es ejemplar.

⁵⁹ La extraña lucha del voluntarismo ideológico contra la voluntad llegó hasta a la pedagogía, cuya idea central había sido la educación de la voluntad.

⁶⁰ El poder es un medio. En la época moderna, a partir de Maquiavelo empezó a considerarse un fin. Desde entonces comenzó a confundirse la política con la lucha por el poder y la ciencia política se redujo a cratología, como señala R. Fernández-Carvajal, *E lugar de la ciencia política*. Universidad de Murcia 1981. Espec. III, págs. 372 y ss.

taria de la adaptación funcional de los medios al fin, la superstición de lo técnico y la creencia en la superioridad del gobierno de los expertos dejados a su albedrío. Tal como se ha dicho, ha acelerado el crepúsculo de las ideologías⁶¹, pero nada más. La primacía de lo técnico centrado en sí mismo, incluso sobre la economía, hace predominar el espíritu de detalle sobre el de conjunto y desborda a la tecnocracia al prescindir de las reglas jurídicas que hacen efectiva la limitación que imponen las consideraciones económicas. Sin embargo, la creencia en su objetividad se ve reforzada por su aparente neutralidad. Pero se trata de la neutralidad del comodín, que al servir para todo puede decidir todo. Fomenta la mentalidad que sin preguntarse por el fundamento —el qué—, el origen —el por qué— o el fin —el para qué—, se limita a estimar su mérito por la corrección del procedimiento —el como—, cuya prueba es el éxito, en lo que coincide con la moralidad utilitaria de la razón de Estado. Fomenta un modo de pensamiento puramente formal en el que los contenidos se disuelven en la metodología, que simplemente sabe cómo proceder; qué, si se hace esto de esta manera resultará aquello y cuya bondad se cifra en la perfección de la ejecución. La esencia del profesionalismo de los expertos, que ya no son los técnicos de la tecnocracia, sino los especialistas de *La rebelión de las masas*, consiste «en el entrenamiento de los espíritus para adecuarse a la metodología»⁶² al margen de consideraciones económicas, jurídicas o de otro orden, por ejemplo religiosas o estéticas. Para el experto todo eso es ideología⁶³. La técnica ha llegado así a decidir qué es lo posible y lo correcto. La ideología se limita, todo lo más, a escoger entre las posibilidades que le ofrece la técnica, a las que se pliega ya el moralismo. No por razones morales, que califica la misma técnica, económicas o jurídicas, que dependen de la técnica, sino políticas. Pero de una política que no decide: sino que escoge entre alternativas técnicas, si es que hay más de una, sin detenerse en consideraciones estrictamente económicas, jurídicas, etc.⁶⁴. Esto es lo que caracterizó *malgré tout* al modelo soviético, anticipo de desarrollos posteriores. Aunque unos y otros pueden reclamar a Fausto como patrón y a Saint-Simon como profeta.

⁶¹ Cfr. G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo...* Apéndice I, pág. 206.

⁶² A. N. Whitehead, *Science and Modern World*. New York, 11.ª ed., Mentor Books, 1962. 13, pág. 179.

⁶³ Sobre los intentos de encontrar una tercera vía tecnológica, marcadamente corporativa, entre el liberalismo y el socialismo, es decir, al margen de la «ideología», M. Bouvier, *L'État sans politique. Tradition et modernité*. Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1986.

⁶⁴ En realidad, no sólo la Política sino el Derecho, la Economía, etc., los distintos saberes, se han disuelto en técnicas, como es fácil observar en los planes de estudios universitarios.

Era bien sabido que en aquel modelo, alérgico al cálculo económico, o mejor dicho, inventor de un cálculo económico ficticio⁶⁵, no se utilizaban ni se combinaban los recursos en función de las necesidades reales, sino de abstractos fines ideológicos, cuasi escatológicos, históricos según las posibilidades técnicas de que se creía disponer. El hecho de que jamás se realizaran esos fines se interpretaba, a mayor abundamiento, como una mera prueba de la incapacidad de las ideologías para hacer coherentes la teoría y la práctica. Dificultad subsanable, obviamente, si se prescindía de la ideología, dejando libre el campo a la técnica. Es decir, al modo de pensamiento morfotécnico. La incapacidad se hacía extensiva, desde luego, a la política, conforme a la idea difundida por los manuales de que ideología y política son la misma cosa. La política busca compromisos no soluciones, que era lo que se necesitaba⁶⁶, y las de la ideología, a juzgar por los resultados, eran discutibles. La experiencia soviética, en realidad su propaganda⁶⁷, contribuyó *sensu contrario* a difundir la creencia en las soluciones puramente técnicas, neutrales y, por supuesto, eficaces. A ello fue especialmente sensible el pragmatismo norteamericano, cuyas categorías políticas son tan deficientes, que divulgó inmediatamente la receta.

El acontecimiento sorprendente, casi casual de 1968 introdujo una variación inesperada en la situación espiritual, asentada en un sin fin de tópicos acumulados, precipitando la aceptación del imperio del antiideológico pensamiento morfotécnico.

8. Pensamiento antiideológico

Revolución *introuvable* según Raymond Aron, tuvo un gran efecto: su prédica de una suerte de *libertas indifferentiae* en la sociedad permisiva renunciando a conquistar la Historia, neutralizó la ideología y abrió paso al principio del espíritu técnico de que todo lo que se puede hacer no sólo es permisible sino que, vagamente de acuerdo con la ley del progreso, debe ser hecho. Desideologizó el Estado a medida que fue penetrando en él su espíritu, quedando la

⁶⁵ Como decía Whitehead, «el invento más grande del siglo XIX ha sido la invención del método de la invención. Para entender nuestra época... hemos de concentrarnos en el método en sí mismo; esta es la verdadera innovación que ha quebrantado los fundamentos de la vieja civilización». *Science and...* 6, pág. 91.

⁶⁶ Vid. B. de Jouvenel, *Teoría pura de la política*. Madrid, Revista de Occidente, 1965. Apéndice sobre «El mito de la solución». Págs. 160 y ss.

⁶⁷ Vid. como ejemplo del poder de la propaganda, Ch. Jelen, *La ceguera voluntaria. Los socialistas y el nacimiento del mito soviético*. Barcelona, Planeta, 1985.

pura técnica y las reivindicaciones de la opinión creyente en sus infinitas virtudes, como única posibilidad de orientar la *ratio status*. La «ideología» de la *revolution introuvable*, consistía en sustancia en oponerse bastante lúdicamente, anárquicamente, a las demás ideologías. Expresión del cansancio del modo de pensamiento ideológico revelaba su agotamiento. La ideología del 68 era en realidad una antiideología nihilista. Su único fundamento es la idea de la libertad-poder, un poder-hacer-todo, practicable por fin gracias a la técnica, sin estética, de modo que lo inferior puede valer más que lo superior y ser preferible lo anormal a lo normal.

El Estado absorbió con facilidad la *revolution introuvable*, que encajaba ya en su estructura, en su situación espiritual y con el agotamiento de las ideologías. Quedó enteramente reducido a la técnica, que se produce con la *libertas indifferentiae* que se atribuye a la divinidad. El poder de la técnica, neutral en cuanto material, puede trabajar, por tanto, igual de bien, como decía Whitehead, en la dirección equivocada⁶⁸. Más, con el *background* del marxismo-freudismo de la *introuvable*, ya no se puede hablar de equivocación sino de impulsos y deseos y de su satisfacción. La técnica, convertida en lo absoluto, puede confirmar a su creador la impresión de ser el *homo hominis deus* feuerbachiano que se autorrevela en la técnica que da posibilidades infinitas a su existencia. La salvación por la técnica se transforma en la salvación del hombre por sí mismo. Como advertía Heidegger al principio del famoso opúsculo *Die Frage nach der Technik*, la neutralidad de lo técnico oculta su verdadera esencia: la técnica como principio de actividad en sí misma es nihilista; la cultura dominada por ella es nihilista, pero cree que, en un proceso de *feed-back*, la técnica salva al hombre y el hombre se salva por la tecnología. La técnica es neutral pero impone sus condiciones.

El nihilismo legitima todas sus creaciones y expulsa de ellas tanto la idea de equivocación y error como la de mal. Ese mismo nihilismo reaviva, fortalece e impulsa el nihilismo propio de la estatalidad correspondiente a su carácter técnico, advertido muchas veces. Ya en los primeros momentos de la estatalidad, los hombres con sensibilidad medieval aún muy viva, vieron en el Estado una cosa pavorosa, extraña, ajena al hombre y peligrosa. Se podrían evocar *ad exempla* la conmoción del cardenal Pole al intuir a través de Maquiavelo la naturaleza de la estatalidad, la oposición de los escolásticos españoles a los «políticos» servidores de la *ratio status* en los tiempos fundacionales del Estado, o, más adelante, el *Antimaquiavelo* de Federico el Grande y los dicerios de Proudhon, Marx o Nietzsche.

⁶⁸ *Science and...* 13, pág. 183.

El estatismo finisecular es la fase del Estado dominado y dirigido, más que por la técnica por su espíritu detallista. La unión del espíritu de la técnica en general con la tecnicidad del Estado reduplica sus efectos. Disuelta la *ratio status* en la técnica, el Estado Leviatán se transforma en el estatismo bautizado por Jouvenel Estado Minotauro. Según esta imagen, Leviatán protegía, conservaba y hasta cuidaba a sus súbditos; Minotauro les hace ciudadanos para atraerlos a su laberinto y alimentarse devorándolos. La ideología, por muy abstracta que sea no es neutral, tiene todavía un fundamento del que cabe esperar una última contención. El Estado desideologizado por el espíritu técnico, carece de fundamentación; se mueve en un mundo proteico de realidades imaginarias y es absolutamente nihilista. La sensación de caos que empieza a difundirse constituye sin duda un efecto del nihilismo alimentado por el Estado, que, descompuesto en sus detalles, destruye enteramente la posibilidad de seguridad de que es capaz, fomentando la incertidumbre. El espíritu detallista de lo técnico retroalimenta el nihilismo al disipar la convicción de la existencia de un orden de las cosas, empezando por el orden de la naturaleza, sin el que no puede haber una ciencia viva, capaz de dar unidad a la masa de los detalles⁶⁹. La cultura que emana de la técnica y del Estado autoerigido en centro de la cultura técnica por la fuerza de las cosas, es nihilista, y dado el grado de fusión a que ha llegado con la Sociedad, el nihilismo sin estética impregna la cultura.

El Estado Minotauro genera así una antiideología que libera la voluntad de poder de toda constricción al no tener más contención que las disponibilidades técnicas. Ante el poder de esa antiideología que absorbe cualquier forma del espíritu —religión, estética, filosofía, moral, etc.—, toda creencia e ideología, las ideologías quedan abolidas, aunque adopte el Minotauro sus colores y sus símbolos para enmascararse, para la propaganda o para fingir obediencia a alguna *ratio*.

El estatismo no es un sistema ni una doctrina coherente sino una práctica a la que resulta difícil oponerse y que, al mismo tiempo, dificulta la tarea de gobernar. Al faltar una referencia precisa y segura sobre los fines del Estado y la forma de ejecutar sus actos, la estatalidad *produce inseguridad*. Las tradiciones únicamente pueden dar seguridad y oponerse al estatismo o contenerlo mientras conservan suficiente vitalidad. Pero es propio del estatismo arrumbar las tradiciones. No obstante, es un hecho que el Estado pierde su magia, elemento esencial, cuando todo se vuelve abstracto, discutible, movedizo, incierto. La opinión se legitima todavía más como fuente de validez. La validez, que se refiere a valores, se toma por verdad, y aunque los valores de la opinión impongan su ti-

⁶⁹ A.N. Whitehead, *Science...* I, pág. 11.

ranía, comienza la autodestrucción del Estado Minotauro; a la que contribuyen visiones diversas de la realidad con las que la estética, la filosofía y la religión sugieren la existencia de importancias distintas a la técnica y el Estado, como ha ocurrido en el Imperio de los soviets.

IX. HACIA MODOS DE PENSAMIENTO POLÍTICO NO ESTATAL

En este momento crepuscular del siglo XX prevalece la antiideología estatista. No hay una visión creíble de la realidad; no se distinguen las importancias ni los intereses colectivos. Cabe decir, concretando más, que no se sabe quien es amigo y enemigo, qué es público y qué es privado, ni el sentido del mando y la obediencia. No existe una idea clara de la seguridad necesaria, de la libertad ni pensamiento político. El ecologismo es tal vez el último esfuerzo de la ideología para no ser absorbida por la cultura nihilista y la antiideología estatista. Se trata de un punto de vista moralizante científicista-catastrofista sobre la realidad, que pretende ser realista evadiéndose de las abstracciones. No obstante, postula la salvación por la naturaleza sin creer en un orden natural de las cosas, y cifra resignadamente la seguridad en la impolítica seguridad de la vuelta a lo natural. En algunos aspectos empieza a paralizar la Sociedad, pues, a falta de otra cosa, está penetrando en el Estado, orientando tímidamente su moribunda *ratio*. Más está destinado al fracaso por su carácter no político. Su papel no puede ser más que crítico ante las insuficiencias del Estado o determinados comportamientos sociales. La *political correctness* expresa simplemente el punto de vista del consenso en torno al estatismo, radicalizando la neutralidad. Mediante ella, el estatismo tiraniza a la opinión, etc.

La alternativa al estatismo viene de otra antiideología que ha penetrado en la opinión, que siente confusamente que lo que todavía ofrece el Estado ya no es seguridad sino sujeción, y sin embargo, necesita protección y seguridad. La política está dejando de ser un asunto estatal, un monopolio del Estado y vuelven a ser políticas muchas cosas que habían dejado de serlo al monopolizar este último la política y, al revés, muchas actividades de contenido político por atribuírselo el Estado, están dejando de serlo.

Se trata de la alternativa que suele llamarse neoliberalismo, que no es un sistema ni propone soluciones totales. No es una doctrina coherente ni

siquiera siempre liberal, sino un conjunto de ideas opuestas al estatismo, sobre todo, ajenas al modo de pensamiento estatal, que descansa en el monopolio de la política por el Estado. En ella pueden haber derivaciones no infantiles de la ideología al estilo de la «*political correctness*», como el feminismo y el ecologismo, unidas entre sí por su crítica del Estado. Aparentemente, lo más característico del neoliberalismo propiamente dicho es su postulación de nuevas formas de seguridad mediante la privatización, frente a la inseguridad e incertidumbres que genera el Estado. Más la privatización como panacea universal, al estilo de Nozick o Rothbard, sólo tiene sentido como argumento polémico frente al concepto de seguridad total o histórica que tiende a reducir todo a lo público. Como principio de organización securitaria de la vida política, implica la liquidación de lo público, que no tendría donde afincarse, con grave peligro de una feudalización regresiva. La «privatización» apunta a excluir de la política asuntos, intereses, importancias e incluso sentimientos que el Estado ha politizado. En ese sentido, descompone la estatalidad. La fiebre privatizadora conlleva también el peligro de que, guiada sólo por una visión economicista, utilitarista o antiestatista, despolitice aspectos que por su naturaleza debieran ser públicos.

La categoría público-privado, puede desorbitarse y desequilibrarse. Pero constituye un presupuesto de la vida civilizada y de lo Político⁷⁰. Por tanto, la función del neoliberalismo, entendido en el sentido amplio, de reacción frente al estatismo, mientras no tenga una idea clara acerca de la seguridad y de lo público, será más bien crítica. No se trata de una ideología sustitutoria o contrapuesta, sino de una actitud. Por ejemplo, ocupa en ella un lugar principal la negación científica de la analogía entre las ciencias humanas y la ciencia natural, postulando en cambio la autonomía o independencia de las ciencias del espíritu, como es evidente en la escuela austríaca y el grupo *Ordo* de economía. De hecho, se enfrenta globalmente al estatismo y a la ideología como antiideología, ya que no propone reglas de conducta ni valores, lo que es esencial en la ideología que, a fin de cuentas, es un moralismo. Se opone al estatismo rechazando el nihilismo y la razón de Estado al discutir la ética y la moral consecuencialistas, circunscribiendo la lógica de las consecuencias a su campo propio, el de la Política, el Derecho y la Economía. Rechaza por consiguiente el utilitarismo moral. El utilitarismo presupone la existencia de acciones puramente morales. Pero no hay acciones solamente morales, aunque los actos humanos tienen carácter moral. Se enfrenta a la ideología cuyo su valor político niega por el carácter abstracto

⁷⁰ Cfr. J. W. Lapierre, *Vivre sans l'Etat? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*. Paris, Ed. du Seuil, 1977. J. Freund, *La esencia de lo Político*. Madrid, Ed. Nacional, 1962.

de la política moral, que sustituye la obligada referencia de la ley al Derecho por la legislación, utilizando la ley como instrumento de poder, al hacer de ella una regla imperativa de conducta en vez de regla de juego. Pone de relieve los componentes utópicos y míticos de la ideología de la emancipación como el hombre nuevo y la Edad de Oro. Unas veces se produce científicamente, como en el ámbito de la economía. Otras, se esfuerza por reconstruir la noción obvia del sentido común, básica para cualquier interpretación.

El neoliberalismo es en realidad una mezcolanza de muchas cosas no siempre coherentes entre sí: de ideas y sentimientos religiosos, filosóficos, estéticos, tradiciones morales, la crítica al nihilismo y a la voluntad de poder, el fracaso del estatismo, etc. Bajo ese rótulo se evoca la nueva actitud frente al estatismo y al moralismo políticos. En definitiva, frente al Estado como ente moral.

El panorama intelectual está dominado por el conflicto entre ambas antiideologías: la estatista y la neoliberal. La estatista, apoyada en la técnica, vive de sus propias abstracciones y absorbe todas las ideologías. La neoliberal se sitúa en el mundo de las realidades concretas, del sentido común. Aunque es casi exclusivamente crítica, en las circunstancias actuales resulta innovadora; aquella conservadora. El neoliberalismo se opone a hábitos, costumbres y creencias muy arraigados; si triunfa, acabará probablemente, aunque no es esa su intención, con la forma actual del Estado. El estatismo tiene a su favor, aparte de hábitos, costumbres y creencias, el peso del Estado, enormes intereses y el normal temor a los cambios. No obstante, estos últimos comienzan a ser irreversibles precisamente en el ámbito de la tecnología. Inducen a pensar que la Sociedad Industrial, a cuyo concepto está unido el estatismo, pertenece ya a la prehistoria de una nueva Sociedad que despunta. Peter Drucker la ha llamado Sociedad de Conocimientos. Es una posibilidad cuyas formas de vida previsibles son incompatibles con el estatismo, pues implica, entre otras cosas, lo que se designa como globalización. Vocablo poco afortunado, descoyunta empero al Minotauro, degeneración y exacerbación del Estado, que presupone un orden territorial muy cerrado.

X. CONCLUSIÓN

La Política es una Ciencia Moral que tiene por objeto investigar la mejor combinación posible en cada momento histórico entre la libertad y la seguridad. Curiosamente, hace tiempo que en la definición de la voz «política» del

Diccionario de la Real Academia ha desaparecido la relación de la política con la seguridad. Anteriormente definía la política, en su primera acepción, como «Arte de gobernar y dar leyes y reglamentos para mantener la seguridad y la tranquilidad públicas, y conservar el orden y buenas costumbres». Esta definición ha sido sustituida en las últimas ediciones por «Arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados». En dos nuevas acepciones tampoco aparece referencia alguna a la seguridad, como si esta fuese ajena a la Política y a lo Político. Cómo si se redujese todo al Estado que hubiese encontrado por fin su forma perfecta, y hubiese desaparecido la necesidad antropológica e histórica de seguridad.

En las presentes condiciones es preciso elegir entre rendirse a la evidencia de los hechos o quedar al margen de la historia. Fracasada la utopía moderna de conquistar la Historia, las viejas formas de seguridad y con ellas la idea de lo público, están en crisis. Sin embargo, la exigencia de seguridad es tan importante como la de libertad. El pensamiento político no puede limitarse a ser pensamiento securitario o pensamiento de la libertad, de lo público o de lo privado. Con independencia de la alternativa elegida, subsiste el peligro de que, si no se domina la técnica ni se supera el nihilismo, prevalezca ilimitadamente la voluntad de poder que enturbia las relaciones y las actitudes. Descartadas las ideologías, religiones morales que han cumplido su papel histórico, en el conflicto determinado por los hechos entre estatismo y antiestatismo están en juego las posibilidades históricas de la libertad y las formas de seguridad compatibles con ella.

La crisis final de las ideologías ha obligado a replantearse las cuestiones éticas y morales con más intensidad que las propiamente políticas, porque con aquellas ha predominado una visión moral de la política, persiste formalmente el modo de pensamiento ideológico y las religiones, cuyo lugar habían ocupado aquellas, están muy debilitadas. No obstante, las cuestiones políticas son por lo menos tan urgentes, tanto por motivos de seguridad como en relación a la libertad, aunque ante el fracaso de las pretensiones éticas de las ideologías pueda parecer más agudo el vacío ideológico en el plano moral, al sentirse perdidos los individuos. Estos últimos se consuelan, paradójicamente, con un exceso de confianza en la creencia de que la libertad es por fin algo indiscutible, definitivamente conquistado a falta de ciertos detalles. Pero, ¿qué libertad? Lo que ahora se entiende por tal es más bien independencia, una suerte de libertad sin responsabilidad —«la madurez y gallardía de la libertad» (A. Millán-Puelles)—. Y como el hombre es ontológicamente un ser moral, la mera independencia agrava los conflictos morales y éticos.

El viejo orden estatal, que se justificaba como realización de un orden moral, cuya máxima expresión fueron las ideologías, siempre en conflicto

entre sí, ha perdido vigencia. Al faltar una idea de orden adecuada a los nuevos tiempos, la moral intenta aconsejar a los individuos, desorientados e inseguros, y la ética de recuperar la *res publica*, cuya idea se ha perdido. Al final del siglo XX es preciso replantear las formas de seguridad compatibles con la libertad. Disueltos los modos de pensamiento dominantes, tras las innumerables discusiones sobre la moral y la ética reaparece, como en tiempos de Aristóteles, la necesidad de fundamentar de nuevo lo Político y aclarar en qué consiste la Política. Hace mucho tiempo, dijo Zubiri que los griegos somos nosotros.

