

ESTUDIOS

IDEOLOGIA Y PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

Todo sistema político constituye una estructura integrada por tres grandes elementos que llamaré la ideología, el contexto de la realidad social y el complejo normativo. Del juego de estos tres elementos resulta la configuración concreta de las instituciones políticas.

La estructura del sistema se mantiene por la interrelación de dinamismo antagónico entre sus elementos, de los que ninguno puede anular o absorber enteramente a los demás, pero cada uno de los cuales influye, con sus variaciones, sobre los restantes y, por tanto, sobre el todo. Vista la estructura en sus cortes sincrónicos, sus elementos son siempre los mismos; pero, en la perspectiva diacrónica, es perceptible la variación estructural determinada por el predominio, más o menos amplio en cada momento, de un elemento sobre los demás. Hay, en efecto, momentos o períodos de predominio de la ideología, en los que la realidad del contexto social sobre el que actúa aparece no sólo oculta y disimulada sino, por así decirlo, «forzada» —por medio de las normas— a responder a las exigencias de la «ideología», y hay, también, períodos en los que es la realidad misma la que parece presionar de tal forma que su repercusión es una atenuación de la ideología o el surgimiento de una ideología nueva y, por supuesto, un cambio en el sistema normativo.

Por ideología entiendo, en este contexto, el conjunto de principios y afirmaciones doctrinales con las que el sistema expresa en declaraciones programáticas e incluso en textos legales, la idea o representación consciente que tiene de sí mismo, y que le sirven de base, de autolegitimación y autojustificación tanto respecto de su pasado —en cuanto el sistema nació *contra* uno anterior, más o menos próximo o remoto—, como de su presente —obviamente indiscutible, base de la «obligación política» de afirmar su poder— y de su futuro —en el que debe subsistir «institucionalizado», si ya no tiene sentido pensarlo personalizado en quien encarna su presente—.

Pues bien, en este sentido es evidente que todo Estado, todo sistema político tiene su ideología, lo mismo Norteamérica como Inglaterra, la Alemania federal como la Unión Soviética, la Francia de la Tercera República como la de la Cuarta y la Quinta, la España republicana como la España de Franco.

Quizá la primera gran manifestación histórica de un Estado ideológico, esto es, que asume y hace propia una ideología y se pone a su servicio, se da con la conversión de Constantino al cristianismo, el cual se hace médula espiritual del Imperio. Durante la Edad Media, el llamado «agustinismo político», en la medida en que tuvo realización práctica, vino a ser la expresión de la ideología más característica de la realidad política de la *Respublica christiana*. En la España del siglo XVI, ya dentro de la estructura del Estado moderno, se realiza el ideal del Estado-Iglesia, que también se repite, con parecido, aun cuando no idéntico contenido religioso, en el Estado anglicano hasta 1829 y, modernamente, en los Estados totalitarios de signo fascista o comunista, en los que la ideología política a la que sirve el Estado tiene el carácter total de una ideología religiosa y respecto de la cual el Estado adopta el mismo carácter instrumental o ministerial que en las relaciones históricas del Estado-Iglesia.

Sin embargo, la gran significación histórica del Estado moderno había sido el representar una instancia neutral superadora de las antítesis ideológicas —fundamentalmente religiosas—; en Bodino, teórico de la soberanía, el Estado soberano es una realidad neutral cuya fuerza, como dice J. Conde, reside precisamente en su neutralidad, la cual, en Hobbes, se reviste del carácter impersonal propio de un aparato técnico. Pero en el seno del Leviatán hobbesiano se había instalado, como señala Carl Schmitt, el caballo de Troya de una «razón privada», que es el fundamento de la moderna libertad de pensamiento y de la idea liberal del Estado. El Estado liberal lleva a su última consecuencia el principio del agnosticismo y la neutralidad, pero ahí mismo comienza la contradicción, porque neutralidad y agnosticismo son asumidos por el Estado liberal como su propia ideología.

El supuesto de la total ideologización del Estado es la indistinción de «Estado» y «Sociedad», bien porque no existe aún conciencia de la misma, como la que hizo posible el despertar de la sociología, y la sociedad es entendida meramente como «sociedad política», bien porque se produce una —confesada o no— desvalorización axiológica de la sociedad, que implica la atribución al Estado de una función rectora y paternalista respecto de aquélla, bien, en fin, porque la sociedad se autoorganiza (según el esquema trazado por Carl Schmitt) en Estado, y lo pone a su servicio, aun cuando ello se traduzca en que éste asume la protección de la fuerza social concretamente dominante que dispone

de los resortes del poder político. Sobre el supuesto histórico de la identificación de Estado y sociedad se llevó a cabo, sin embargo, la hazaña de la desideologización, la afirmación del Estado como realidad neutral. Pero el momento duró poco y ya hemos visto a Hobbes abrir la puerta a la «sociedad» como ámbito de la razón privada, sede de las ideologías. El Estado podría seguir neutral y desideologizado: la «realidad política» no.

La distinción formal entre Estado y sociedad, en la filosofía y en la ciencia política, se ha dado unas veces como un supuesto tácitamente aceptado y, otras, como una teoría conscientemente elaborada. Es claro que ese supuesto tiene tras de sí una historia intelectual: es la historia de la clásica doctrina del *bonum commune* y el paulatino descubrimiento, ya desde Aristóteles, de una realidad social que no se confunde, sin más, con la realidad política, juntamente con la creciente valoración de la personalidad individual, sobre todo en el sentido que inicia el Renacimiento y tiene su punto álgido en el liberalismo y el humanismo político de nuestros días.

Esta misma historia intelectual está, naturalmente, también detrás de las teorías conformadoras de la distinción Estado-Sociedad. En cualquier caso, la distinción, sin perjuicio de su verdad objetiva, asume sociológicamente una función ideológica determinada, aun cuando no necesariamente en una sola dirección. En algún caso, en efecto, se propugna una «confesionalidad» del Estado —es el caso de la teoría política del tradicionalismo español, que propugna en sentido coincidente al liberalismo la distinción del Estado y la sociedad y asigna al primero unos límites muy estrictos, pero le impone una *confesionalidad* al servicio de la «unidad católica»—; mientras que el liberalismo, por basarse sobre esa distinción, desideologiza al Estado en el sentido de que éste no debe tener en su concepto más misión que respetar el pluralismo de las ideologías sociales, lo mismo que tiene que abstenerse de intervenciones en el orden económico, el cual posee su propia e inmanente legalidad.

El Estado «agnóstico» renuncia, pues, a hacer suya una ideología determinada, porque piensa que las ideologías son productos sociales que tienen en la sociedad su libre campo de juego; él contempla impasible el juego, que a veces es lucha, y actúa como simple moderador o árbitro para que cada cual respete «las reglas» de la competición; no puede, sin embargo, mantenerse en tal posición más que en la medida en que se hace partícipe de una ideología a cuyo servicio se pone.

Esto puede tener lugar en dos dimensiones: a) La ideología liberal puede fundamentarse en un plano yusnaturalista, que implica la afirmación de determinados valores como «absolutos», si bien se introduce, por el imperio del «racionalismo», un factor de relativización de los valores religiosos, sólo reco-

nocidos como históricos, pero exentos de dimensión de sobrenaturalidad; como consecuencia de esta secularización, se produce una creciente desmetafísica que lleva al abandono del plano yuxnaturalista y a convertir el liberalismo en pura técnica de la democracia relativista, que asegura el imperio de la opinión mayoritaria a condición de que se respete a la minoría. En este respeto está, naturalmente, todo el problema. Se renuncia a atribuir valor absoluto a ninguna ideología determinada —lo que, para los relativistas implicaría imponerla dictatorial y totalitariamente—. Pero, en definitiva, el principio del respeto a la opinión minoritaria no es una mera regla de juego, sino que es regla de juego porque se cree en su valor absoluto. Quien no lo cree así arrollará o se verá arrollado. Por eso, en la medida en que se ha perdido la fe en ese valor absoluto, el Estado liberal, desideologizado y agnóstico, ha claudicado unas veces «hacia la derecha» y otras «hacia la izquierda».

Por eso vemos que, como reacción a esa actitud claudicante, el Estado liberal intenta, en nuestros días, su autodefensa, asumiendo conscientemente, con todas sus consecuencias, la protección de la ideología que es su propia razón de ser; la ideología no se mantiene entonces sólo en el ámbito «social» extraestatal; en la sociedad hay la lucha de ideologías, pero el Estado adquiere, por propia decisión, una dimensión ideológica. Un ejemplo altamente característico de esta actitud es el que se da en la Ley Fundamental de la República Federal Alemana. Allí se recurre incluso a una fundamentación «yuxnaturalista» de los derechos humanos básicos y se declara que ninguna ley puede alterar su contenido esencial, su *Wesensgehalt*. Esto impone determinadas consecuencias. No hay libertad contra la libertad y, por tanto, ciertos partidos políticos, la organización política de ciertas ideologías —de las ideologías que niegan, por razón de sus principios, los derechos humanos y la organización democrática del Estado— son declarados ilícitos e ilegales. El partido comunista es declarado fuera de la ley y esta declaración puede afectar también a otros partidos que tratan de revivir ideales arrumbados con la derrota de 1944.

¿No es esto, sin embargo, una concesión al Estado politizado y confesional, al servicio de una ideología? Así es, en efecto, pero lo irremediable del hecho es la expresión de que el problema de la relación entre ideología y Estado se plantea en distintos niveles y de que la palabra ideología se usa en cada nivel en sentido distinto.

II.

Esto nos lleva a precisar una diferencia que tiene su importancia. No es lo mismo un Estado al servicio de una ideología que un Estado que se base en unos «principios fundamentales». En un sentido muy amplio, éstos son también ideología, constituyendo un «patrimonio ideológico». Y hay, naturalmente, una ideología de los principios fundamentales; o, mejor —y ahí está la diferencia—, hay ideologías que asumen los principios fundamentales, pero que pueden convivir en más o menos pacífico contraste. La imposición de una ideología determinada sobre las otras no está implicada por el hecho de que haya principios fundamentales; se trata de un añadido o, más bien, se trata de un Estado que hace algo más que afirmar unos principios fundamentales para asumir como propia una ideología particular.

Cuando antes dijimos, pues, que todo Estado tiene una ideología, lo hicimos con referencia a un sentido de la palabra previo a esta distinción. Pero ahora podemos precisar diciendo que todo Estado se basa en principios fundamentales que son su patrimonio ideológico, el sistema de valores en que se inspira y sobre el que se organiza la convivencia política. Pero no todo Estado adopta y, sobre todo, impone —excluyendo la legitimidad de las otras— una ideología total. Eso es lo propio del Estado totalitario. El Estado-Iglesia de la Contrarreforma, la Alemania nazi, las «democracias populares», son ejemplos de Estados ideologizados al máximo. Norteamérica, Inglaterra, Francia, la República Federal Alemana, son ejemplos de Estados basados en «principios fundamentales» máximamente compartidos —salvo los pequeños grupos marginales de la izquierda y la derecha— y por ello incorporados a ideologías muy diversas. La consistencia de una comunidad política está en gran parte determinada por esta incorporación a distintos modos de pensar de unos mismos principios en los que se «comulga» y que por eso integran un fenómeno de «comunidad», organizada o no.

Aplicando estas ideas a España, no dudo en afirmar, aunque parezca paradójico a primera vista, que con la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento se inicia un proceso de desideologización que tiene una amplia correspondencia estructural con la importancia creciente adquirida por la nueva visión de la realidad económico-social con sus exigencias de renuncia a la autarquía, de liberalización y estabilización previa al desarrollo. Hecha esa afirmación inicial, caben cuantas reservas, restricciones y cautelas se quiera acerca de ella; pero en sí misma me parece indestructible, especialmente comparada con la situación de ideologización total del período anterior.

A decir verdad, es una característica esencial de la idea del Estado que qui-

no realizarse en España, el no haber sido totalmente una ideología totalitaria. El totalitarismo existente se hallaba al servicio de una ideología no totalitaria. Pues en esa materia dominaba una cierta ambigüedad, determinada por la coexistencia de doctrinas de matiz y sentido diferente. Pues incluso si se encuentran o buscan concomitancias entre ellas, es precisamente en la dimensión en que no son «totalitarias». Es lo que ocurre con la doctrina falangista y la tradicionalista, entre las que antes del Decreto de unificación, y aun sin sospechar que éste fuese a ser un día realidad, don Víctor Pradera, ilustre representante del tradicionalismo, se empeñó en mostrar las concomitancias y afinidades. Ahora bien, el tradicionalismo español es todo menos una doctrina estatista y totalitaria, por cuanto que su núcleo doctrinal se centra en torno a la neta distinción entre Estado y sociedad, entre soberanía política y soberanía social, idea que tiene muchas más afinidades con el liberalismo orgánico de origen krausista de un Giner de los Ríos, un Azcárate o un Joaquín Costa que con las doctrinas de signo fascista.

Pero tampoco el falangismo se definía como totalitario; en los 26 puntos de la Falange esta expresión sólo era el calificativo aplicado al Estado como «instrumento al servicio de la integridad de la Patria», lo cual era tanto como asignar al totalitarismo un valor puramente instrumental subordinado a valores más altos, entre los que figuraban los «valores eternos» de que es portador el hombre. Por eso, un discípulo de José Antonio Primo de Rivera, con cargo de autoridad, José Luis de Arrese, pudo decir que la doctrina falangista era lo contrario del totalitarismo, porque éste niega al hombre y lo absorbe en el Estado, mientras que la doctrina española, como cristiana, subordina el Estado a los valores de la persona. Pero como en la Falange había también el sector sindicalista proveniente sobre todo de las primitivas JONS, imbuídas en la doctrina de Ramiro de Ledesma, de sentido más «soreliano» y «fascista» que la de José Antonio, y, en definitiva, su sentido del Estado ha sido más fuerte que en el tradicionalismo, bien puede decirse que la doctrina del Movimiento Nacional ha nadado siempre entre estas dos aguas: la favorable a un amplio estatismo y, por tanto, más proclive a actuaciones de tipo totalitario y dotada de un tono fuertemente «social», y la favorable a la subsidiariedad del Estado respecto a la sociedad, en el sentido del tradicionalismo, pero no sólo en este sentido, sino también en el de un liberalismo a lo Ortega, cuya doctrina nunca ha dejado de ejercer su impacto a lo largo de estos años incluso en sectores integrados o próximos al Movimiento, o en el sentido de otros sectores del grupo monárquico de Acción Española, y, principalmente, de la insigne figura de Ramiro de Maeztu, cuya doctrina, fuertemente autoritaria, no tiene, sin embargo, nada que ver con la omnipo-

tencia totalitaria del Estado, que para él hubiera sido una de las manifestaciones más claras de la «crisis del humanismo».

Esta feliz ambigüedad de la doctrina política dominante de modo especial durante los primeros años, ha determinado su ulterior clarificación con respecto, sobre todo, a las apariencias totalitarias de las que, anecdóticamente, hubo de revestirse, pero también respecto de las esencias de totalitarismo que en efecto hubo de incorporar. El hecho de que nuestra guerra se revistiese del nombre de «Cruzada» porque la religión, perseguida y escarnecida por el Frente Popular, era uno de los ideales por los que se luchaba y moría, impregnó de sentido religioso toda la política de nuestra postguerra. El concepto cristiano del hombre es incompatible, porque es lo contrario, con el concepto que tiene del hombre un totalitarismo fascista, nacionalsocialista o comunista; pero ese concepto, reconocido como único válido, contó para su servicio con una política y con un poder político, el cual por eso, aunque no sólo por eso, adquirió un tinte totalitario. El Estado, en este sentido, se asemejó al Estado-Iglesia del siglo XVI. Y eso favoreció la politización total de la vida, aunque fue una politización de contenido más formalmente religioso que político, pues la religión afecta a la vida toda del hombre de modo más hondo y total que la política propiamente dicha. Toda la legislación española de aquella época, sobre todo la relacionada con los órdenes culturales —así, por ejemplo, toda la legislación universitaria y docente— se impregna de politicidad, de exigencias de servicio a los ideales políticos del Movimiento, pero en la medida en que encarnan, sobre todo, ideales religiosos. Todo esto determinó lo que poco tiempo después sería denunciado por Calvo Sotelo como «inflación religiosa».

Esto mismo me llevó, hace ya más de treinta años, a interpretar la relación entre Estado y Movimiento como análoga a la que se da entre Estado e Iglesia en el Estado católico, tal como lo ejemplificó el Estado-Iglesia en el siglo XVI. Esta interpretación, cuya validez para el momento actual ya no es de recibo, me sigue pareciendo válida para el momento en que fue dada. Lo que puede hacerla inválida hoy no es un error de la interpretación, sino el cambio real de la situación que hay que explicar. Los Estatutos de FET, y de las JONS recurrían a expresiones enfáticas y a veces casi místicas: «Movimiento militante inspirador y base del Estado español, que en comunión de voluntades y creencias asume la tarea de devolver a España el sentido profundo de una indiscutible unidad de destino y la fe resuelta en su misión católica e imperial, como protagonista de la Historia.» Iglesia, pues, militante y en espera de ser triunfante, en cuanto comunión de voluntades y creencias y como organización institucional de una religión —la fe en la indestructible unidad de destino y la misión católica e imperial de España— aunque no,

naturalmente, de una religión divina sino de una *religión civil*; pero con la peculiar circunstancia que no se daba en ninguno de los partidos totalitarios europeos, de que esta religión civil se impregna en su más honda sustancia de la religión divina del catolicismo, con lo que, *a priori*, se excluía la posibilidad de conflictos con la Iglesia, pues si, de un lado, el Movimiento podía ser más «Iglesia» que ningún otro hecho político análogo europeo, porque su íntima catolicidad le permitía afectar, más legítimamente que ninguno, a la totalidad del hombre, de otro lado esa misma catolicidad le hacía respetar la autonomía de la Iglesia auténtica y reconocer que sólo ésta tiene la palabra definitiva en las cuestiones que afectan al ser último del hombre. Por lo demás, el Movimiento tenía un credo total, basado en una relación espiritual de comunidad de creencias y voluntades y en virtudes morales de tipo religioso («espíritu de servicio y sacrificio», «ser mitad monjes y mitad soldados», etc.) y ese credo pasó a ser credo estatal, de modo análogo a como el Estado católico aceptó el credo católico. En este sentido, el Estado quedaba adscrito al servicio de los ideales del Movimiento, adquiriendo el compromiso de protegerlos jurídicamente y de perseguir la herejía política, a cambio de lo cual el Movimiento proporciona los buenos ciudadanos al Estado, como también la Iglesia, jurídicamente protegida por el Estado, se precia de hacerlo. Por lo demás, ya desde los primeros años, una cierta ambigüedad se introdujo en la distinción más práctica que teórica entre Movimiento-partido o, como hoy se dice, Movimiento-organización y Movimiento-comunión, la «afección» a cuyos principios (no implicaba necesariamente la pertenencia a FET y de las JONS. Y, de otra parte, la realidad de los Gobiernos españoles que se han sucedido estos años no ha respondido jamás al esquema del partido único, sino que ha sido el reflejo de un pluralismo real dentro del marco del «espíritu del 18 de julio».

La Ley de Principios Fundamentales proclama principios que han perdido mucha de su antigua carga ideológica. Se han limado aristas y no se trata de imponer totalitariamente un credo ideológico cerrado, sino de formular las coincidencias reales entre los distintos ideales que fueron soporte del Movimiento o Alzamiento Nacional. En buena parte, hay una coincidencia material con los principios de la etapa anterior. Pero la misma ilegalidad declarada de los partidos políticos responde más a una idea de despolitización del Estado que admite, dentro de ciertos límites, un legítimo «contraste de pareceres» que a la consagración legal de una ideología. Se inicia desde entonces una evolución que tiene su expresión culminante en la Ley Orgánica del Estado de 14 de diciembre de 1967 en la que la tendencia desideologizadora tiene una clara manifestación, por ejemplo, en la nueva redacción dada a los artículos del Fuero del Trabajo concernientes a la Organización Sindical.

Ha habido, pues, sin duda, una voluntad política de desideologización y destotalización del Estado, a cambio del establecimiento de ciertos principios fundamentales cuyo reconocimiento constituye premisa necesaria del juego político, pero que son susceptibles de ser incorporados a ideologías cuya afinidad o comunidad puede estar más basada en la «lealtad al sistema» de los hombres que las profesan que en su contenido doctrinal.

Ahora bien, a la «desideologización» han contribuido también otros factores. La intensa politización de los primeros años tenía sentido en la medida en que había una correspondencia entre las proclamaciones y la realidad, entendiéndose por realidad también la voluntad resuelta de llevarlas a cabo, fundada —y esto es lo importante— en una creencia en su posibilidad de hacerlas efectivas; o en la esperanza de que las cosas sucederán como se desea. Esta es la justificación de ideas, frases y mitos —en el sentido auténtico y no necesariamente peyorativo— como el de «hermandad de empresarios y productores», «misión imperial de España», etc.

Pero, la presencia en la vida pública de las primeras generaciones que no vivieron la guerra, que nacieron en ésta o poco después de su terminación, hizo que las cosas comenzasen a cambiar. Por de pronto, comenzó a hacerse más reducido el suelo de convicciones sociales y de creencias personales en el «sentido» de aquellas proclamaciones, con lo que fue disminuyendo la correspondencia entre éstas y la realidad. De ese modo, la política empezó a correr el riesgo de convertirse en retórica, cosa que lo es, en el auténtico y buen sentido de la palabra, el que le dio Aristóteles, como arte de persuadir, pero que puede serlo también en el sentido que le da el hombre de la calle, como lo equivalente a palabrería. Pues palabrería es hacer del juego de palabras un mundo en sí sin correspondencia con la realidad:

A esto se une el despertar del interés por los estudios sociológicos y de ciencia política empírica. La amplitud intelectual de que dio muestra muy a menudo el Régimen, o algunos de sus instrumentos —pienso, por ejemplo, en el círculo del Instituto y la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS— fueron la ocasión y el vehículo de este interés, favorecido, de otra parte, por la creación de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas y la acogida de las investigaciones sociológicas también en el ámbito del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Con respecto al Instituto de Estudios Políticos se ha señalado siempre el hecho de haber constituido un refugio de la libertad intelectual para responder con ejemplar fidelidad a su misión de estudiar con criterio científico la realidad política y social de España.

Las experiencias económicas, tras la época ya superada de la autarquía y la inflación, representan otro factor de la desideologización y el triunfo de la técnica en este sector. A esto llaman algunos, con intención polémica, tecno-

cracia o gobierno de los tecnócratas, pero está a la vista que ha producido resultados positivos, y eso es lo que cuenta en política, aunque con eso no quiera decirse que ya de ese modo se ha hecho todo lo que hay que hacer o que nada queda por mejorar o reformar en el orden de las estructuras sociales, porque el negarlo sí que sería caer en ideología conservadora, aun cuando el desconocer el valor de lo logrado es obstinarse en una ideología socialista o revolucionaria.

Otro factor que hay que tener en cuenta es la inserción de España en los diversos organismos internacionales. La época de aislamiento internacional de España impuso una política económica autárquica y favorecía la vigencia social de muchos *slogans* y grandes frases más expresivas de nostalgias históricas y evasiones del presente que de correlaciones y correspondencia con la realidad. Pero la pertenencia a la ONU, la OIT, la OCDE, la UNESCO, los servicios culturales del Consejo de Europa, etc., han impuesto un cambio en la economía autárquica y en la mentalidad aislacionista y, sin renunciar a ninguna de nuestras convicciones básicas, se impone el aflojamiento de ciertas rigideces ideológicas y, lo que más importa, la primacía de los puntos de vista científicos y racionales en el tratamiento de los problemas implicados por la convivencia política internacional.

Y el último factor que refuerza toda esta evolución es el impacto en la legislación y, sobre todo, en las mentalidades, producido por el II Concilio Vaticano, tras el que carece ya de sentido la reencarnación del modelo del Estado-Iglesia del siglo XVI que, en cierto modo, sirvió para configurar la realidad política española en los años inmediatos a 1939 y, al menos, toda la década siguiente, pues el carácter «total» de la religión y de la política, ceteramente subrayado por Schmitt, imponía en la vida pública una politicidad religiosa o una religiosidad politizada. Ahora no es que el Estado español renuncie a su confesionalidad católica, pero precisamente por fidelidad a la Iglesia habrá de despolitizar lo religioso, esto es, tendrá que aflojar las vinculaciones entre los contenidos políticos y las exigencias religiosas, atenuando la dimensión ideológico-religiosa de aquéllos.

¿Hay, pues, en nuestro país un «crepúsculo de las ideologías»? No es posible desconocer el hecho de que en los principales Estados actuales los partidos, que antes eran la expresión de ideologías totales y, por ello, inconciliables, asumen un contenido eminentemente racional que acorta las distancias entre ellos, porque lo que se pone de manifiesto es sólo la diferencia entre puntos de vista que, como dijo J. Fueyo, casi podrían llamarse «tecnológicos». Sociológicamente, esto es la expresión de una sociedad de masas homogeneizada al máximo en el nivel de desarrollo y del bienestar. Es cierto, en este sentido, que una sociedad desarrollada tiene un *mínimum* de ideología y,

por eso, también los partidos están desideologizados, en el sentido en que puede decirse que lo está actualmente la «social democracia» que prescinde del marxismo y acepta la propiedad y la empresa libre, o el «liberalismo» actual, que admite la planificación y la universalización de la seguridad social. Por lo mismo, en los países subdesarrollados es donde la fuerza de las ideologías se impone hoy como más segura garantía de éxito. No sé hasta qué punto interesa declarar a España situada en un grado u otro de desarrollo para señalar la conveniencia o no de su ideologización, cuando en las sociedades más desarrolladas vemos surgir la ideología —que ya aparece también entre nosotros— de protesta contra la sociedad de consumo. Baste mostrar que, de una parte, la tendencia desideologizadora es perfectamente clara —sin perjuicio de los brotes siempre renovados de afirmación ideológica, con la tendencia, sobre todo, a que no queden totalmente diluïdos en un formalismo los «principios fundamentales»—; pero, de otra parte, la ideologización, en una situación de pluralismo, parece irremediable como hecho social. Eso puede explicar la paradoja de que, desde un nivel globalmente cero haya sido posible una libertad intelectual dentro de un sistema totalmente ideologizado, y hoy, desde una cota más alta de libertad, parezca más fácil darse con la cabeza en el techo ideológico de los principios fundamentales.

En términos generales, pues, una desideologización total o radical es imposible, pero la tendencia a ello puede constituir incluso una catástrofe espiritual. La ideología debe ser sustituida por la ciencia, lo irracional que hay en lo ideológico en cuanto apelación a factores puramente sentimentales y pasionales en el hombre, debe ceder ante la actitud razonadora y racional que hace posible la convivencia civil. Pero la caída en una racionalidad puramente técnica, en un cientifismo puramente naturalista que renuncia a ciertos valores e incluso a cierta dimensión «poética» y creadora (poiesis: poesía, creación) en la política, puede ser el riesgo que acecha a las sociedades desarrolladas. Pues la razón es algo de lo que se usa y el uso de la razón puede ponerse al servicio de finalidades muy distintas, y la ciencia y la técnica pueden convertirse, también, en instrumentos de destrucción. Por eso, frente a las ideologías, racionalidad; pero la racionalidad, al servicio de ideales trascendentes y de valores humanos indestructibles. El Estado debe procurar desideologizar al máximo, a condición, claro es, de que opere sobre supuestos sociológicos que infundan «autenticidad» al hecho y no se trate sólo de sofocar el pluralismo social o de ignorarlo. Pero, en el otro nivel, el Estado debe procurar la vigencia social del reconocimiento de los valores religiosos y morales y del respeto a la dignidad y la libertad del hombre para que el movimiento social se enderece y encauce en un sentido de justicia, para mejorar

la realidad, si está aún alejada de la meta, o para que no decaiga, manteniéndola tensa en el sentido del ideal y del «deber ser», que nunca, ni aun en las sociedades más desarrolladas, pueden identificarse sin más con «lo que hay» y «es».

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA

R É S U M É

Tout système politique constitue une structure intégrée par trois grands éléments qui sont l'idéologie, le contexte de la réalité sociale et le complexe normatif; et chaque moment historique représente l'ascendance —ni absorbant ni exclusif— de l'un des éléments sur les autres. L'idéologie est l'ensemble des principes et affirmations doctrinales par lesquelles le système exprime dans des déclarations de programme et même dans des textes légaux, l'idée ou la représentation consciente qu'elle a d'elle-même et qui lui sert de base pour une autojustification et une autolégitimisation en relation avec son passé, son présent et son avenir.

L'Etat moderne est né, selon la théorie de Bodino et de Hobbes, en tant qu'instance neutre face aux scissions idéologico-religieuses, et qui prend sa force dans cette neutralité même. Et l'Etat libéral, fondé sur la distinction entre Etat et Société, s'est également affirmé comme Etat "agnostique", neutre et désidéologisé. Mais il ne peut le faire qu'en assumant ceci-même comme idéologie, c'est à dire, en faisant sienne l'idéologie libérale, comme dans le cas de la Loi Fondamentale de Bonn. Dans ce sens, aucun Etat n'est viable sans idéologie. Mais en approfondissant plus les concepts, on pourra distinguer entre idéologie et "principes fondamentaux", car bien que ceux-ci constituent un "patrimoine idéologique", ils peuvent être adoptés, interprétés et compartés par des idéologies différentes. De cette façon, un Etat idéologisé, dans le sens qu'il adopte une idéologie, a une orientation "totalitaire"; mais un Etat libéral garde toujours ses "principes fondamentaux".

Relativement à la situation espagnole, la structure du système se caractérise; dans sa première fase, par la prédominance de l'idéologie, fortement chargée de contenu religieux, qui donnait à l'Etat une apparence structurale similaire à celle de l'Etat-Eglise de la Contre-réforme.

L'impact de la réalité économique-sociale et ses exigences a introduit quelque variation et l'on peut dire que la Loi des Principes Fondamentaux met en marche, bien que ceci semble paradoxal, un processus de désidéologisation qui trouve sa principale expression dans la Loi Organique de l'Etat, et auquel

contribue, entre autres facteurs, l'intérêt croissant porté à l'étude scientifique de la réalité politique et sociale ainsi que le changement de mentalité qui domine depuis le IIème Concile du Vatican au sujet de la relation entre religion et politique et entre Eglise et Etat.

S U M M A R Y

Every political system consists of an structure made up of three elements; ideology, the context of the social reality and the normative complex. Each historical moment represents the domination of one of these elements, although this domination may not be absolute. Ideology is a complex of principles and doctrinal affirmations with which the system expresses the idea or the conscious representation it has of itself in programmatic declarations or even legal texts. They also serve as an autolegitimate base and an autojustification respecting the past, the present and the future.

The modern state was born, according to the theory of Bodin and Hobbes, like a neutral instance confronted with ideological and religious divisions. It gained its force from its neutrality. The liberal state, founded upon the distinction between the state and society, is equally agnostic and neutral. But this state can do no more than to assume this very principle as an ideology, making it the liberal ideology, like the Bonn Grundgesetz. In this sense it is not possible to have a state without an ideology. But if one considers a little further, one could distinguish between ideology and fundamental principles. Although fundamental principles are an "ideological patrimony", they can be adopted, interpreted and shared by different ideologies. Thus, a state which is ideologised in the sense that it makes its own ideology is in some way "totalitarian". but a liberal state does not cease to have its "fundamental principles".

Referring to the Spanish situation, the structure of the system is characterised, in its first phase, by the predominance of an ideology strongly charged with a religious sense, which gave to the state the appearance, structurally, of the Church-State of the Counter Reformation. The impact of economic and social reality, and the demands these make, have introduced a variation, and it can be said that the Law of the Fundamental Principles starts, although it seems paradoxical, a process of de-ideologisation, which has its best expression in the Organic Law of the State. Amongst other factors which have contributed to this are the increasing attention given to scientific study of political and social reality and the change in thought, following the Second Vatican Council, of the relationship between religion and politics and between the Church and the State.

