

UNA LECCION DE SOCIOLOGIA POLITICA

Quien haya seguido a Gonzalo Fernández de la Mora, primero en sus «Críticas del pensamiento», en *ABC*, y luego en sus libros *Pensamiento español* (tiene publicados siete, desde 1963 a 1971), pronto habrá podido darse cuenta de que sus críticas no eran una mera información, sino que suponían un bagaje de conocimientos y una gran madurez intelectual, difícil de encontrar en un hombre joven, y sobre temas tan variados como comprenden sus más de cuarenta publicaciones, algunas de ellas con repetidas ediciones. Al exponer la doctrina de los demás se ve la suya propia de gran erudición.

Fernández de la Mora es hoy uno de los intelectuales más brillantes de la España actual; la Filosofía pura y la Sociología, la Ciencia y el Derecho político, los temas de actualidad, encuentran en él su más inteligente comprensión y, como consecuencia, su más precisa exposición, porque sólo aquélla puede dictar a ésta. El rigor filosófico de Amor Ruibal y de Zubiri, y la elegancia en el decir de Ortega (bien conocidos los tres por el autor) se conjugan felizmente en Fernández de la Mora.

Su libro *Del Estado ideal al Estado de razón* (Madrid, 1972) es su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Una verdadera «lección magistral» en una tribuna tan prestigiada en la que tantas se han pronunciado. El libro va a ser también ahora una «crítica» del postulado de la ciudad perfecta, una «revisión» de ese arcaico supuesto, porque crítica y revisión son exigencias previas para una verdadera desmitologización del Estado, asentada aquélla en hipótesis, y para una racionalización de la convivencia.

El autor se propone, a través de este documentado discurso, reemplazar la clásica teoría idealista y estática del Estado perfecto, por una teoría empírica y dinámica del Estado, por la concepción del Estado instrumental, del Estado como medio y, por tanto, con la relatividad que todo medio, como «ser para», supone respecto a sus fines. El método que sigue Fernández de la Mora —lo dice él mismo— es el fenomenológico, esto es, la «descripción objetiva y el análisis racional» en un proceso que divide en tres etapas que formula con otros tantos interrogantes. Primera: «¿Es cierto que la trayectoria del pensamiento político se apoya en la hipótesis de que existe una forma ideal de

convivencia? Segunda: ¿No hay indicios de que esa hipótesis es infundada y escasamente útil? Y tercera: ¿Se puede elaborar una teoría del Estado negando la existencia del régimen perfecto?» A estos interrogantes va a dar cumplida respuesta en los capítulos del libro.

Como una «milenaria trayectoria doctrinal», la historia del pensamiento político se reduce, en Occidente, a una infatigable búsqueda del arquetipo social. En el lenguaje de todos los tiempos «ha sonado, como un *ritornello* inexorable, idéntico axioma: existe la ciudad ideal». Es un supuesto pronto convertido en convicción firme. En torno a este planteamiento del problema surgen extraordinarios esfuerzos teóricos y formidables decepciones prácticas.

Estudia seguidamente el autor la trayectoria histórico-doctrinal de esta hipótesis desde el pensamiento griego y romano, pasando por los medievales y modernos hasta los dialécticos contemporáneos hegeliano-marxistas. La primera *eunomía* o ciudad perfecta de los griegos aparece en el siglo VII antes de Jesucristo como un legado divino que, para Tirteo, como para los israelitas, era una constitución teológica. Para Platón la *polis* ideal o perfecta es la traducción filosófica, la racionalización de un arquetipo divino (según su teoría capital de las ideas ejemplares) al cual deberán ajustarse, como paradigma (que describe en *La República*) de obligada imitación, las diversas ciudades históricas; es una idea con sustantividad metafísica porque «el platonismo político responde a un idealismo objetivo». En Aristóteles, la *ariste politeia*, o régimen mejor, corresponde a la *eunomía* o buena constitución. Y si el idealismo platónico está atemperado por el realismo metafísico y el método experimental aristotélico que le llevan a «teorizar sobre la mejor de todas las comunidades políticas» y a afirmar como constitución preferida el régimen intermedio, la *politeia* o república, como una combinación de oligarquía y democracia, sin embargo, en la *Política* «sigue sustancialmente fiel —dice Fernández de la Mora— a la hipótesis platónica de la ciudad ideal» y «sigue aferrado a la *vetustísima* y moribunda imagen de la *polis*». Claro que, añadimos nosotros, con profundas diferencias, respecto a su maestro, a las que le llevaba su método empírico y su realismo (la *polis* aristotélica no es la imagen de la «idea ejemplar» divina, utópica y uránica de Platón, sino el mejor régimen político que es posible como *mesotes* combinatorio de factores reales y existentes).

En el estoicismo la influencia de Platón sigue acusándose, y la *teleia politeia* si supera la idea de la *polis* nacional que el pensamiento estoico pretende sustituir por la *cosmópolis* universal (la *societas humani generis* de Séneca y Cicerón), no se alejan por ello de la creencia en la ciudad ideal, sino que, por el contrario, se afirma como un imperativo ético del «vivir según la razón» y de la «ley natural» que derivan de la común naturaleza de todos los hombres. Pero tampoco esta ciudad o comunidad es la utópica de Platón sino la real y posible entre los hombres «amigos» de los hombres.

Para los romanos el *optimus status civitatis* es, como en Aristóteles, el que resulta de la combinación de las tres formas clásicas, que tiene su feliz realización histórica en el plano fáctico de la *civitas* o república romana. Plutarco —afirma Fernández de la Mora— «cree a pies juntillas en las *ariste politeia*» y se propone «considerar cuál sea la mejor forma de gobierno».

En el pensamiento cristiano, el viejo concepto del Estado perfecto se teologiza nuevamente y se convierte en la *civitas Dei* de San Agustín, que es también un modelo divino y eterno, pero mucho más idealizado aún que el de la Academia platónica, «puesto que ahora no se trata tanto de reproducir en el mundo un arquetipo uránico cuanto de elevar a los mortales hasta una convivencia celeste». La *civitas Dei* más que ideal divinal «es el Estado perfecto, libre de todo lastre intramundano y llevado al límite; es este punto del infinito donde se unen las paralelas de la República platónica. La *ariste politeia* ya no avanza más.»

Santo Tomás sistematiza y reelabora la doctrina clásica grecorromana y aborda el problema en el plano histórico y en el doctrinal conjugando el modelo bíblico (la Monarquía mosaica «instituida por ley divina», que responde al esquema de la ciudad prácticamente mejor), la especulación clásica y la experiencia medieval, para que los hombres —*animal sociale*— *non solum vivant, sed bene vivant* en la sociedad. Y la teoría de la convivencia es la definición del Estado ideal.

El platonismo político de los grandes filósofos árabes es sostenido y profundo. Las traducciones de *Le República* y *Las Leyes* marca la penetración del idealismo constitucional en el Islam. Y las fórmulas *siyâsa madaniyya* y *almadînat al-fadila* son —según Fernández de la Mora— traducciones literales de la ciudad perfecta de los griegos. Y la ciudad perfecta en los autores árabes Alfarabí, Avicena y Avempace es la que conduce a la felicidad.

La teologización política y jurídica medieval, consecuencia de la concepción teocéntrica del Derecho y de la autoridad derivados, a su vez, de la patricia y de la concepción agustiniana del orden y de la ley —eterna, natural y positiva—; la influencia de los teólogos y canonistas; la tesis de la suprema soberanía temporal del Romano Pontífice y las polémicas y reacciones laicas a que había de dar lugar, van a centrar el pensamiento renacentista respecto al Estado teóricamente perfecto. Pero el Renacimiento que rompió con tantas cosas y produjo las más radicales separaciones entre el hombre y Dios, la Teología y la Filosofía, el Derecho y la Moral, la esencia y la existencia, etc., no pudo, sin embargo, sustraerse a la tradición del idealismo político. Del derecho divino de los Emperadores (tesis antagónica de la suprema soberanía pontificia) se pasa al derecho divino de los Reyes, cuya formulación más radical se encuentra en el escrito de Jacobo I, *True law of free Monarchies*, y un siglo después en el famoso tratado *Patriarcha*, de Filmer, que tan viva polémica había de

suscitar. La Monarquía teocrática es el arquetipo de Occidente hasta finales del siglo XVIII. Sigue «resonando inmarchito el platonismo político» y el postulado de la «óptima ciudad», que tienen sus expresiones más utópicas en Tomás Moro, para quien *the best state of a common wealthe*, y en su homónimo Campanella en su célebre *Ciudad del Sol*, en los que se ve «un idealismo social en el que convergen el racionalismo de las construcciones apriorísticas, el maximalismo de las normas puras y el trascendentalismo de una mentalidad religiosa».

En los «ilustrados», Locke —dice Fernández de la Mora— «asesta el golpe de muerte al arquetipo monárquico absolutista». En oposición al absolutismo de Filmer y de Hobbes declara que la Monarquía absoluta es incompatible con la sociedad civil, y entre las formas políticas sólo una de ellas es la perfecta, la democracia (*perfect democracy*) nacida del libre consentimiento de sus miembros. Con Locke («verdadero padre del Estado demoliberal») «nace una utopía social que va a desencadenar las revoluciones de finales del siglo XVIII y que va a servir de apoyo a la mayor parte de las ilusiones políticas de la edad contemporánea». Sin embargo, el sensualista y empirista Locke «se lanza a la construcción de un nuevo prototipo social, de un deber ser absoluto», porque «la *perfect democracy* es nada más y nada menos que la *ariste politeia* griega».

Rousseau se mantiene, asimismo, fiel a la hipótesis del Estado perfecto (*cette grande question du meilleur gouvernement possible*), que es, para él, el gobierno democrático, cuyo poder permanece siempre en el pueblo. La institucionalización de la soberanía popular «es el nuevo arquetipo de ciudad ideal que va a desembocar en el sufragio universal, el parlamentarismo y el voto de confianza, que son los tres rasgos más característicos de la democracia contemporánea», que será calificada por S. Mill como *best, ideal y perfect*. Durante los dos siglos de demoliberalismo —dice Fernández de la Mora— «se ha batido una marca histórica en la gran carrera del platonismo social».

Pero frente al arquetipo demoliberal se levanta, a mediados del siglo XIX, otro opuesto: la dictadura del proletariado. Sin embargo, el marxismo, anclado en una ontología materialista que repudia expresamente las «utopías» (Marx) y la «esfera ideal» (Engels), no logró romper una tradición milenaria y escapar a la tentación de dar con el Estado ideal. Por el contrario, «en más de una ocasión Marx admite la existencia de la *ariste politeia*». Y diríamos que toda la teoría y el pensamiento marxista y su praxis política se encaminan a la sociedad sin clases comunista como sociedad paradisiaca la más perfecta que pueda vivir los hombres. El «Estado ideal» se acendra y sublima en «ideal» puro y simple «liberado» de todas las taras históricas anteriores. La pretendida «sociedad comunista» es la más utópica de cuantas formas políticas históricas se hayan inventado.

Como recapitulación de esta larga historia que se afirma durante veintiséis siglos, ya apelando a la mitología y a los dioses, ya a la razón práctica o a la razón dialéctica, la teoría del Estado ideal —afirma nuestro autor—, en su conjunto, tiene un denominador común y un supuesto homogéneo: hay una forma de convivencia perfecta.

¿Pero cabe abandonar una hipótesis que a fuerza de egregias e implacables reiteraciones parece una propiedad trascendental del saber político? Esta es la cuestión. Y a la «revisión de esta hipótesis» va a dedicar el autor el siguiente capítulo del libro en el que le seguiremos.

La existencia de un Estado ideal y su viabilidad histórica «son los dos principios, tácitos o expresos, sobre los que se ha levantado la ciencia política». Pero «nadie se ha preocupado ni de probarlos ni siquiera de explicar su verosimilitud o utilidad». Se han dado como verdades evidentes, pero no pasan de hipótesis que la reiteración habrá convertido en axiomáticas y sobre las que se han venido fundando las distintas teorías del Estado. Urge, pues, un examen crítico que Fernández de la Mora hará desde un doble punto de vista: la perspectiva esencial y la existencial. Porque si doctrinalmente se han propuesto a la ilusión de los humanos cientos de Estados ideales, la cifra de formas políticas históricamente realizadas, desde la colección de Constituciones reunidas por Aristóteles hasta nuestros días, habría que contarlas acaso por millones. A los arquetipos teóricos han seguido los ensayos prácticos. No obstante, a pesar de la cantidad y la calidad, casi fabulosas, de los medios aportados, «la búsqueda de la ciudad perfecta ha sido, hasta hora, un terrible fracaso». Esto que se propone seguidamente demostrar el autor, es, para él, un indicio que le anima a revisar la hipótesis de su existencia.

Empieza diciendo Fernández de la Mora que en la pretendida construcción de un Estado ideal no se puede afirmar una trayectoria ascendente y progresiva, un verdadero avance en esta dirección. No se trata de un proceso de perfeccionamiento, sino de unas afirmaciones y aspiraciones puramente hipotéticas reiteradamente formuladas; evolución e involución, retrocesos y avances se han sucedido en un movimiento pendular y zigzagante. Históricamente el proceso ha sido paralelo: autoritarismo y democratismo, personalismo e institucionalismo, militarismo y burocratismo, partidismo y nacionalismo «se radicalizan, se debilitan o alternan a despecho de cualquier ley sociológica y de cualquier dialéctica racional». No hay homogeneidad política en los distintos momentos históricos. «He aquí un segundo indicio para revisar la hipótesis de su existencia.» Y «un tercero y profundo indicio para dudar de su existencia» es que la realidad social no permite deducir una tendencia universal hacia un determinado Estado ideal. Por esto, y tras examinar brevemente «el motivo basal» por el que la ilusión del Estado ideal ha calado hasta lo más recóndito de la praxis y de la teoría política, y los tres

modos principales mediante los cuales se ha argumentado la supuesta existencia del Estado ideal: la «vía sacra» (como revelación divina), el «arbitrismo» (como método de elaboración de un modelo históricamente realizable), y la «vía ética» (como imperativo moral o «deber ser»); o el quietismo político, como posición cómoda y relajada de quien ha pretendido un hallazgo definitivo y una meta inamovible para siempre (lo cual es una hipótesis inconciliable con la realidad). Fernández de la Mora termina afirmando rotundamente que «hay que reemplazar la clásica teoría idealista y estática por una teoría empírica y cinética del Estado».

Esto es lo que va a hacer en los apartados o capítulos siguientes, IV y V, que son, sin duda, los más interesantes del libro, porque en ellos el ilustre académico construye su concepción instrumental del Estado en un fino y profundo análisis empírico-racional. Ni dejándose llevar de un abstraccionismo deductivista prescindiendo de los hechos, ni llevándole el método experimental, que sigue, a señalar dentro de la realidad existente que es el Estado, una forma concreta histórica como la forma del Estado ideal. Ello sería caer en los errores que pretende revisar. No confunde nuestro autor la idea del Estado con tal Estado. Con precisiones metafísicas, que no se encuentran precisamente en algunos tratadistas de Derecho y Ciencia Política, el discípulo de Zubiri va aquilatando lo que es sustancial distinguiéndolo de lo accidental, lo abstracto de lo concreto. Y el objeto de su análisis «es un Estado concreto —el Estado mismo—, no una ó varias de las muchas construcciones teóricas que existen acerca del Estado». Pero el Estado mismo no es este Estado histórico concreto ahora identificable como Estado ideal.

¿A qué categoría ontológica pertenece el Estado? Un Estado —dice— no pertenece al género de las cosas naturales y dadas, sino al de las artificiales; es un producto de la inteligencia humana que debe su configuración a la voluntad de unas gentes determinadas. El Estado «no es una sustancia natural; es, exactamente, un artefacto real, algo volitiva y laboriosamente añadido al mundo»; y los artefactos reales se edifican con entes materiales concretos y las relaciones entre ellos tienen fundamento real; son cosas existentes en el mundo físico. Por eso, Fernández de la Mora, al estudiar la realidad misma, el Estado mismo (no la teoría del Estado), sigue el método empírico, y su concepción instrumental será un trasunto de los datos empíricos que, en una buena teoría realista del conocimiento («*cognitio incipit a sensu et perficitur in intellectu*») le llevarán de lo experimental y sensible a lo conceptual).

Pero «dentro de los artefactos reales los hay de dos tipos: los instrumentales y los finales», esto es, los que son medios «para» algo y los que son fines en sí y no se crean para algo ulterior (aunque vemos difícil que ninguna obra del ser racional y libre deje de responder a alguna finalidad). El Esta-

do, para Fernández de la Mora, «es un artefacto instrumental que el hombre proyecta, realiza, pone a punto y emplea para lograr algo que está más allá del Estado, el bien común». La sociedad necesita unos instrumentos que le permitan transformar la anarquía de los egoísmos en un orden de intereses compatibilizados. Pero todo medio es relativo porque lo es en «relación a»: al sujeto que lo utiliza, a su propia materia o sustancia, a aquello sobre que va a actuar, y, sobre todo, relativo al fin que se pretende de él, ya que el fin —el *primum in intentione*— es el que mueve a las causas eficientes y material, según viejo principio metafísico —*finis est causa causarum*—, aun cuando sea la última en la ejecución —*ultima in executione*—.

Todo medio es, pues, un «ser para», y hay que ligarlo a algo que lo trasciende, y si esta relación se ignora, el instrumento se convierte en algo absurdo. A esa cuádruple relatividad respecto al sujeto, a la materia, al objeto y al fin, «está también sometido el instrumento de la convivencia: el Estado». La Constitución es un «cómo» que hay que forjar en función del «quién», del «dónde» y del «qué». No haber tenido esto en cuenta fue el gran error de los utopistas y doctrinarios del Estado ideal.

Pero no existe el medio o instrumento abstractamente ideal, y supuesto el carácter instrumental del Estado, «no cabe afirmar la existencia de un arquetipo universal, útil para los siglos de los siglos; su eficacia dependerá de quiénes sean sus gestores, cuáles sus beneficiarios, y cuáles sus metas». Por eso se incurre en contradicción lógica cuando se busca o afirma el Estado eficaz en absoluto. Y aun señalado su fin, el bien común, es preciso concretar quiénes son sus destinatarios históricos y cuál es, en consecuencia, *hit et nunc*, su contenido que, a su vez, estará en función de las circunstancias y factores sociales, económicos, culturales, políticos, psicológicos, etc. Si, efectivamente, estas circunstancias y elementos fuesen siempre idénticos, que no lo son, y si las metas próximas fuesen necesariamente invariables para toda sociedad, lo que tampoco ocurre, cabría entonces determinar la forma óptima del Estado. Por el contrario —termina Fernández de la Mora—, todo Estado es relativo a su fin, a sus protagonistas, a sus destinatarios y a sus estructuras, porque está siempre al servicio de la sociedad y de unos intereses concretos. Y cuando esos intereses son los de la sociedad, tal Estado se encuentra entregado al bien común. «No existe el Estado ideal, sino el Estado relativamente eficaz, o bueno *secundum quid*.»

Diríamos que hasta aquí nuestro autor se ha limitado a negar reiteradamente la existencia del Estado ideal y a demostrar la falsedad de esa hipótesis, aun cuando lo haya hecho brillantemente desde la doble perspectiva esencial e histórica.

Pero está muy lejos Fernández de la Mora, cuando afirma la relatividad del Estado y el indiferentismo constitucional, de caer en un subjetivismo re-

lativista o en el agnosticismo político. Por el contrario, dice que el Estado satisfactorio no es un imposible fáctico. Para cada situación concreta hay, por lo menos, una Constitución buena, es decir, capaz de servir razonablemente a los fines colectivos. Es en éstos, y no en el Estado mismo, en donde se ancla la política. Lo duraderamente objetivado son las metas, y su grado de cumplimiento da la medida exacta de la aptitud o eficiencia de las instituciones. «Así es como el escepticismo morfológico desemboca en evidencias sustantivas.» «No al Estado ideal, pero sí al eficaz.» Queda así afirmada la objetividad de los fines y el realismo político pragmático.

Si las cosas se especifican por el objeto, y el fin no es exactamente el objeto (al menos no lo es todo fin), sin embargo, siempre nos ha parecido que el concepto y la consideración del fin y el fin a que las cosas e instituciones tienden nos ayudan mucho a comprender éstas. Temporal y espacialmente el fin significa, respectivamente, acabamiento y término o destino; en una perspectiva axiológica o valorativa, significa perfección o realización plena de un valor; metafísicamente, significa preterminación ontológica dada; y, por último, en el plano empírico y volitivo equivale a propósito o motivación. Aplicado esto al Estado, «por ser éste finito, es precedero, por moverse en el espacio, los Estados tienen un término, y porque la existencia de los Estados consiste en realizarse, van acercándose o alejándose cada vez más de su fin hipotético modelo, como lo que cumple un fin axiológico». En un plano empírico-sociológico, fines son los objetivos para cuya consecución se hacen los instrumentos. Esto es: para qué se crea y sostiene el Estado.

El método histórico, el sociológico y el fenomenológico serán los apropiados para averiguar los efectivos fines del Estado. Mediante estos métodos es como Fernández de la Mora trata de «analizar y reducir fenomenológicamente una experiencia en la que se condensan no pocas noticias históricas y multitud de vivencias políticas». Pretende, como él mismo dice, la «racionalización de un testimonio fundado en la realidad». Es, diríamos nosotros en términos hegelianos, la racionalidad de la realidad, pero sin que para ello y para entrar a ésta en aquélla, tenga que forzar (como hace Hegel) la realidad para encajarla en el marco de las mallas conceptuales de su construcción dialéctica.

Rechaza el nuevo académico la situación prepolítica, anti o extrasocial, de un «estado de naturaleza», ni como supuesto histórico ni como criterio racional. La hipotética situación prepolítica «es un concepto límite que se obtiene al extrapolar la curva de zozobra y de violencia, creciente en función de la disminución de organización social». La ineludible satisfacción de sus necesidades, las exigencias crecientes que lleva consigo la convivencia como manifestación de la «sociabilidad natural» del hombre, van empujando a éste a salir al menos de la amenaza a la existencia física y de la violencia e inseguridad que le angustia. El deseo de que se instaure un orden, que es por natu-

raleza elemental, se convierte prácticamente en prioritario porque el orden es el cimiento de todo lo social y de casi todo lo individual de un hombre mínimamente civilizado. He aquí otro concepto, que juntamente con el de fin, es fundamental en la ciencia política y teoría del Estado. Porque el fin principal a cuya satisfacción tiende el hombre cuando inventa o sostiene el Estado es el de *orden*, porque sólo él le libera de una inquietud radical, porque el orden es el fin que «da sentido a todas las formas políticas», y es, además, la primera dimensión para calibrar la eficiencia de las instituciones arbitradas por la humanidad. Pero no un orden cualquiera, sino un orden justo, es decir, que dé lo suyo a cada uno. El Estado se constituye para establecer un orden justo del que la equidad —esa vieja y perenne institución— es el gran factor configurante. La *justicia* es la segunda dimensión del fin para cuya consecución los hombres crean y mantienen el Estado. Si donde hay hombres hay sociedad —*ubi homo, ibi societas*—, y al servicio de los intereses de la sociedad debe estar siempre entregado el Estado, éste necesita de un ordenamiento jurídico para el cumplimiento de sus fines, el bien común, que es, en definitiva, también, el fin del Derecho (sin que por ello confundamos con Kelsen el Derecho y el Estado) —*ubi homo, ibi ius*—.

Pero el orden justo y la atribución de «lo suyo» a cada uno no es algo estático y petrificado, sino que es ordenación, y como tal, dinámica hacia más bienes y valores, hoy en constante aumento gracias a la organización y a la tecnología. El *desarrollo* es la tercera dimensión del fin que da sentido al Estado. El Estado «se constituye y perfecciona para realizar el orden, la justicia y el desarrollo hasta donde lo permitan las circunstancias de cada momento histórico», y el Estado ha de llegar en su lucha por el orden, la justicia y el desarrollo hasta donde los saberes de cada momento y las condiciones estructurales lo permitan.

El orden, la justicia y el desarrollo no son, en rigor, tres fines, sino «tres dimensiones de una finalidad prácticamente infragmentable», porque los tres se condicionan mutuamente. Y dice bien Fernández de la Mora, porque sin orden no habría justicia ni desarrollo; y un desarrollo injusto y desordenado sería un contrasentido; y sin justicia el orden sería violencia y arbitrariedad, y el desarrollo no tendría la medida de «lo suyo».

Sin embargo, esta distinción trimembre —afirma el autor— es más especulativa que real, si bien cada época ha sabido poner el acento sobre cada una de las tres sílabas: la tónica del Estado tradicional es el orden, la del Estado revolucionario es la justicia, y la del Estado industrial, el desarrollo». Pero «el Estado de razón acentúa sostenidamente las tres». No se puede decir más en su favor. Queda así descartado el subjetivismo político que justiprecia al Estado según se parezca o no al esquema propio, particular o del grupo político. Al Estado no se le valora formalmente, sino objetiva y materialmen-

te; no por un prejuicio, sino por unos resultados; no por su origen, sino preferentemente por su ejercicio.

La bondad de un Estado —subraya Fernández de la Mora— se mide por su capacidad para realizar el orden, la justicia y el desarrollo. «Esto es lo que exige la propia naturaleza instrumental del artefacto político por excelencia» y «sólo este método permite operar de un modo estrictamente empírico». Porque, efectivamente, el orden social es un dato experimental tan estadísticamente mensurable como lo son los desórdenes; y el desarrollo es una dimensión tan cuantificable, que únicamente reducido a cifras se expresa con precisión. Y, finalmente, la justicia distributiva —que es *ordo totius ad partem*—, también es mensurable matemáticamente al «distribuir» las cargas y los cargos proporcionalmente, no sólo en sentido material, que es la de la efectiva renta por habitante en relación con la cuota teórica, sino en concesión de las libertades básicas y las opciones educativas, profesionales, etc. Y el grado de cumplimiento de las tres dimensiones de la finalidad estatal «es una realidad experimentable y medible», y para establecer cuáles sean los baremos en punto a orden, justicia y desarrollo, «no sólo existe la escala especulativa construida a partir de la perfección máxima concebible, sino también la escala práctica, establecida sobre los condicionamientos circunstanciales y sobre las cotas más avanzadas de los países más civilizados».

Como vemos, el autor es fiel a su método empírico y comparativo, y con arreglo a él valora, porque no depende de ningún *a priori*, sino «de la realidad observable», porque «opera sobre objetos mensurables», y porque esos objetos «no pueden ser entes de razón, sino que han de ser, de algún modo, entes físicos», y «porque sólo puede incidir sobre "hechos", o sea, sobre el resultado del verbo "hacer" en la más física y material de sus acepciones». El juicio finalista no conoce otro objeto que el de las instituciones en acción, ya que sólo cuando actúan se puede analizar su rendimiento. Hay que probarlas para calificarlas. La crítica del Estado «ya no es caldo de cerebro, sino medición de la realidad». Frente a las abstracciones apriorísticas del método platónico, el método finalista «sopesa la historia en función de la *praxis*»; la política idealista, uránica y utópica, baja al tiempo y al espacio y se hace real y terrestre. La interpretación finalista de las instituciones públicas las sitúa en el plano de los hechos positivos y no en el de los esquemas imaginarios. Es la «racionalización y la desalienación de la conciencia política».

Se objetivan así los fines del Estado, porque el orden, la justicia y el desarrollo son necesidad del hombre, *animal sociale*, que responden a la tendencia natural de la sociabilidad, al anhelo de una convivencia equitativa, y que son anteriores al Estado y llevan a los hombres, en aras de sus crecientes necesidades y para satisfacerlas, a asociarse con los demás en tantas y tan variadas formas de socialización, de la que la «sociedad política» es el medio

instrumental más completo e idóneo, y por ello sociedad perfecta —en el sentido no de «ideal», sino de que reúne en sí todos los medios necesarios para el cumplimiento de sus fines—. El sentido de la historia permite prever una objetivación cada vez más acentuada de los fines del Estado, porque a medida que con la elevación del nivel intelectual y económico se ensancha el repertorio de posibilidades, se multiplican las exigencias y aumenta la presión social demandando más orden, más justicia y más desarrollo.

Termina Fernández de la Mora resumiendo en una conclusión cuanto ha expuesto a lo largo de su libro-discurso.

La convicción dogmática política de la creencia, fundada en la genealogía mítica, en la teología o en la ética de un Estado ideal para cualquier lugar y tiempo, es una «ilusión vana» contradicha por los hechos y por la lógica. Y si la Historia registra una innumerable pluralidad de formas políticas, ninguna ha sido definitivamente óptima, ni siquiera hay una evolución progresiva. La razón de este mentís histórico es —y este es el argumento capital del autor— que el Estado «es un artefacto instrumental y ningún objeto de esta naturaleza puede ser máximamente eficaz en cualquier sitio y momento, y para todo usuario». El Estado, como instrumento utilitario, es relativo al quién, al dónde, al cuándo y al qué. Por eso, en sí mismo, es moralmente neutro: su bondad depende de su capacidad de servicio en circunstancias dadas. «El valor de una forma política es siempre situacional, nunca absoluto.»

Y si el Estado como medio es un «ser para», la efectividad del Estado estará en función del cumplimiento de sus fines sociales, no se determina *a priori* en función de módulos abstractos, sino *a posteriori* ante logros concretos. Y el consenso que los resultados en orden, justicia, desarrollo y progreso suscitan, no es retórico, sino empírico.

«Así es como se desmitologiza la pomposa doctrina y se racionaliza la patentizada convivencia. Esta es la inflexión ambicionada: del Estado ideal al Estado de razón.»

EMILIO SERRANO VILLAFÑE

