

# Sociedad de masas y sistemas políticos contemporáneos

*Por Elías DIAZ*

## 1.—*Sociedad de masas y sociedad democrática.*

Un análisis de la realidad de nuestro tiempo revela como hecho decisivo la tendencia hacia lo que podría denominarse “universalización de la sociedad”, es decir, tendencia hacia una incorporación activa a la sociedad de todas las grandes masas y estratos de población que hasta ahora habían permanecido casi totalmente al margen de la vida colectiva. Se constata, en efecto, en nuestro tiempo, una fuerte pretensión de incorporación de todos los hombres a la sociedad, pretensión que ha de verse como actuación expresa del principio democrático de igualdad. Es cierto, no obstante, que junto a esta tendencia progresiva, cabe descubrir también otra de sentido opuesto y carácter regresivo, dirigida precisamente a impedir o, al menos, a obstaculizar y retardar en lo posible dicho proceso de incorporación; naturalmente los exponentes de esas tendencias regresivas no suelen formular de modo claro y expreso su oposición a la incorporación de las masas a la sociedad: al contrario, lo que hacen —en casos extremos incluso inconscientemente y con una cierta “buena fe”— es ocultar su propósito tras un tipo de incorporación que, como veremos, se revela puramente ficticia. Ahora bien, a pesar de estas tendencias regresivas, de lo que en cualquier caso queda siempre constancia en las sociedades actuales, es de la presencia de las masas, de su pretensión de incorporación a la sociedad y de sus presiones para lograr que necesariamente tenga que contarse con ellas.

Precisamente esta insoslayable presencia de las masas es lo que hace que la sociedad de nuestro tiempo se constituya como sociedad de masas: las sociedades actuales son todas sociedades de masas: en todas ellas es perfectamente constatable esa presión de las masas tendente a lograr su

incorporación a la sociedad. Las sociedades actuales —sociedades de masas— no pueden dejar de contar con éstas, no pueden no tenerlas presente; ahora bien, el error sería pensar que con ello toda sociedad de masas es ya sin más una sociedad democrática: las sociedades actuales son todas sociedades de masas pero no son todas sociedades democráticas. Podemos definir como sociedad democrática a la que incorpora *realmente* a las masas —es decir, a los hombres, a todos los hombres— a la sociedad; en cambio, la sociedad que ante la presencia y las pretensiones de las masas, niega a éstas la necesaria y real participación e integración, aún fingiendo —como es lo normal, según veremos— una inexistente e irreal incorporación, se constituye como sociedad no democrática. No toda sociedad de masas es, por tanto, sociedad democrática; la presencia de las masas, la necesidad de contar con el pueblo, no hace sin más democrática a una sociedad. La democracia exige incorporación *real* de las masas; la presencia pasiva de las masas no basta para dar carácter democrático a una sociedad, aunque sí baste para constituirla como sociedad de masas.

Las sociedades no democráticas, hemos dicho, fingen una incorporación de las masas a la sociedad: se produce, pues, en ellas una incorporación *ficticia*. Ahora bien, lo que importa señalar es que esta incorporación ficticia no es algo accesorio y contingente en la doctrina de las sociedades no democráticas; al contrario, es algo totalmente necesario, algo de lo que, desde sus supuestos, no cabe prescindir: la incorporación ficticia de las masas a la sociedad es un expediente insustituible para las sociedades de masas no democráticas. Y esto por una razón muy elemental: porque hoy no cabe estabilidad permanente de ningún sistema político que prescinda de las masas y que se oponga abiertamente a sus pretensiones de incorporación a la sociedad. Hoy todo sistema político tiene que contar con las masas: en esto se diferencian fundamentalmente los modernos totalitarismos de los absolutismos de épocas anteriores: los monarcas absolutos o los tiranos antiguos podían prescindir —al menos, en gran parte— de las masas, es decir, podían prácticamente gobernar sin el pueblo; los modernos dictadores, no; hoy todo régimen político tiene que contar con las masas, con el pueblo. Pero, repetimos, que de esto no puede en modo alguno deducirse que todas las modernas sociedades de masas sean sociedades democráticas, y que todos los Estados actuales sean Estados democráticos; la incorporación de las masas puede hacerse o de modo *real* o de modo *ficticio*. En el primer caso tendremos una sociedad democrática. En el segundo no hay democracia: las masas son “utilizadas”; no se puede prescindir de las masas, pero lo que se hace es servirse de ellas, fingiendo una incorporación real que de ningún modo existe: serán sociedades de masas pero no sociedades democráticas.

El hecho de la incorporación de las masas a la sociedad es resultado de un proceso que tiene lugar de un modo progresivo durante todo el siglo XIX y que adquiere plena madurez en torno a los años de 1914-1918, fecha en que de hecho puede darse por comenzado el siglo actual. Es el final del individualismo y del abstencionismo estatal del liberalismo

decimonónico; los fascismos, la implantación del socialismo en Rusia, las grandes crisis económicas, la evolución interna de las propias democracias occidentales —herederas directas del orden liberal— hacia sistemas como el del Estado social de derecho, son manifestación de esa presencia de las masas en la sociedad: todos ellos —fascismo, comunismo, democracias occidentales actuales— vienen determinados por la sociedad de masas, actuando a su vez sobre ella —y esto es lo importante y lo que analizaremos aquí— de modos muy diversos.

En el período de entreguerras resulta ya claro que no cabe prescindir de las masas: tanto el fascismo como las democracias occidentales o el comunismo actúan sobre sociedades de masas; aun orientando su acción, como decimos, de modo muy diverso, no pueden dejar de contar con ellas, es decir, con el pueblo. Pero ese “contar con” las masas puede tener muy diversos sentidos; fundamentalmente, dos: se puede contar con las masas o para integrarlas realmente en la sociedad (sistemas democráticos) o para “utilizarlas” contra sus propios intereses y aspiraciones a través de una ficticia incorporación (sistemas no democráticos).

Resulta de aquí que un mismo supuesto de hecho —la sociedad de masas—, dato que podemos tomar como invariable en cuanto que toda sociedad actual se configura como tal, puede producir resultados diversos: bien sociedades democráticas o bien sociedades no democráticas. Ese diferente resultado está en función de una variable independiente —relativamente independiente— es el modo —real o ficticio— en que cada sistema y sociedad lleva a cabo dicha incorporación de las masas; en los sistemas democráticos la incorporación es real; o dicho de otra forma, si la incorporación es real el resultado será una sociedad democrática; en los no democráticos, la incorporación es ficticia; o con otros términos, si la incorporación es ficticia el resultado será una sociedad no democrática. Así un mismo hecho invariable —la sociedad de masas— tratado por diferentes sistemas políticos —fascismo comunismo y democracias occidentales— a través de una incorporación bien *real* o bien *ficticia* de las masas conduce a resultados también diferentes, conduce a sociedades democráticas o a sociedades no democráticas.

Al definir la sociedad democrática en relación con el hecho de la incorporación *real* de todos los hombres a la sociedad, se quiere significar la insuficiencia de la llamada “democracia formal”; como veremos, la “democracia formal” tiene algo en común con la “democracia (o incorporación) ficticia”, aunque es cierto que no se identifica ni mucho menos con ella: la “democracia formal” ha sido característica de los sistemas liberales abstencionistas e individualistas y, en cambio, la “democracia ficticia” se corresponde con los sistemas totalitarios fascistas; lo común en ambas ha sido el capitalismo y la ruptura *real* entre individuo y sociedad; lo divergente es que mientras la “democracia formal” no impide la evolución hacia una “democracia material” (y de hecho los sistemas liberales se han visto superados y a la vez continuados en el tipo del Estado social de derecho, propio de las democracias occidentales, que pueden verse como realizaciones o, al menos, tendencias en esa vía de la



democratización material), en cambio la “democracia ficticia” constituye en su mismo fundamento un falseamiento radical de toda concepción democrática. En cualquier caso, lo que sí interesa señalar por el momento es la insuficiencia de la llamada democracia formal; más adelante se esbozará también el complicado tema de saber hasta qué punto cabe una “democracia material” independiente de una “democracia formal”. Aquí, en este primer apartado, el objetivo era mostrar la no coincidencia apriorista entre sociedad de masas y sociedad democrática: no toda sociedad de masas es sociedad democrática: sólo lo es la que lleva a cabo una *real* incorporación de todos los hombres a la sociedad.

2.—*Actitudes intelectuales ante el hecho de la incorporación de las masas.*

A) *Actitud personalista.*

Como acabamos de decir, la sociedad de masas a través de un determinado tratamiento puede derivar también hacia la implantación de sociedades no democráticas; bajo una incorporación ficticia de los hombres a la sociedad, bajo un simulacro de democracia real, muchas veces no hay sino transpersonalismo y totalitarismo. Precisamente contra esta situación en la que el hombre viene negado por el Estado totalitario, anulado y absorbido como simple miembro por el organismo social todopoderoso, se alza una mentalidad de carácter personalista que insiste en la idea central en todo humanismo, la idea de la primacía de la persona humana, de la preminencia del hombre sobre todos los demás seres del Universo. Desde esta mentalidad personalista se ataca justificadamente al totalitarismo y se ponen de manifiesto los peligros deshumanizadores y transpersonalistas de la imposición absoluta del todo social. La actitud de Emmanuel Mounier y la revista francesa “Esprit”, o la de Maritain ante el totalitarismo fascista y nazi, podría ser una muestra ejemplar de semejante actitud personalista, contraria, pues, a la derivación totalitaria de la moderna sociedad de masas.

Lo que pretende esa actitud personalista no es volver a épocas pretéritas; al contrario, acepta y asume el hecho insoslayable de ser la sociedad de nuestro tiempo una sociedad de masas; a lo que se opone es a su consecuencia totalitaria, es decir, a la ideología que dirige el hecho hacia ese resultado. Cabe hacer observar que con una mentalidad personalista de este tipo, la incorporación de las masas a la sociedad no encuentra plena realización real, en cuanto que, se dice desde posiciones más sociales o socialistas, todavía subsiste aquí un cierto individualismo e “idealismo”; no entramos ahora en este problema, aunque es cierto que es preciso tener muy en cuenta semejante objeción. Lo que aquí interesa hacer resaltar es que la mentalidad o actitud personalista distingue entre el hecho que es la sociedad de masas de nuestro tiempo —que acepta, negándose a buscar refugio en épocas pretéritas— y la derivación totalitaria de la misma —que rechaza enérgicamente—; semejante diferenciación y diversidad de actitudes implica que la mentalidad personalista es consciente de la posibilidad de derivaciones democráticas, no totalitarias, de la sociedad de masas.



### B) *Actitud elitista y aristocratizante.*

Precisamente el desconocimiento de semejante diferenciación entre el hecho y su consecuencia puede haber dado lugar a este otro tipo de mentalidad que denominamos "elitista y aristocratizante". El fundamento de esta actitud parece ser el desconocimiento de que caben sociedades de masas que sean a la vez democráticas; por ello, alegando razones supuestamente personalistas, se ataca no solamente la consecuencia totalitaria de la sociedad de masas —como hacía la anterior actitud personalista que hemos expuesto—, sino toda sociedad de masas y toda incorporación de las masas a la sociedad; se ataca, pues, no a una consecuencia del hecho, sino al hecho en sí; de este modo, con criterio elitista y aristocratizante lo que se hace es poner en primer plano los supuestos peligros que la incorporación de las masas a la sociedad acarrea para su concepción del hombre y de lo humano. Se produce así una especie de horror a las masas.

Para esta mentalidad los peligros vendrían sobre todo de una especie de "mediocrización del ambiente": el hombre selecto se vería invadido por las masas, los nuevos bárbaros, masas compuestas por hombres "adocenados", "despersonalizados", "alterados", "masificados", etc., etc. Hay toda una literatura tónica asentada sobre la idea de que el mundo se compone de dos clases de gentes: unos, los selectos, los egregios, la elite, la aristocracia; otros, los adocenados, el rebaño, la horda, el populacho, la masa irracional y estúpida a la que hay que gobernar y "utilizar". Hay aquí una especie de mezcla de desprecio y miedo hacia las llamadas, en el peor de los sentidos, masas. Las masas están, por naturaleza, condenadas; los hombres son, por naturaleza, desiguales: unos son egregios y selectos, otros son masa y populacho. Los filósofos intimistas se lamentan del robo de su yo, los filósofos aristocráticos se asustan de que la masa lo llene todo y los filósofos "apolíticos" dictaminan que lo social es lo inauténtico y lo impersonal. La incorporación de las masas a la sociedad se ve sin más como causa de la despersonalización del hombre.

No se trata de hacer fácil demagogía a costa de los pensadores elitistas, ni de negar los peligros de despersonalización en el mundo actual y mucho menos, claro está, de no mantener una firme postura de oposición a toda deshumanización; de lo que se trata es de desvelar una mentalidad negativa ante el hecho de la incorporación de las masas; es decir, de los hombres todos, a la sociedad. Ciertamente, no se trata de exaltar retóricamente y a cualquier precio al hombre primitivo, ni al hombre mediocre; no se trata tampoco de hacer "populismo" a costa de una idealización de los obreros y de los pobres. Se trata únicamente de poner de manifiesto cómo semejante mentalidad se vincula en política a concepciones oligárquicas contrarias a una incorporación real de las masas a la sociedad. Y se trata, sobre todo, de afirmar la igualdad del hombre, la idea de que los hombres no se dividen naturalmente en masa y minoría selecta; las desigualdades humanas son resultado histórico, son resultado de la diferente situación de cada hombre en el cuadro de relaciones sociales, políticas y económicas; la "enajenación" o "alienación" humana —diremos con terminología ya generalizada— es un resultado histórico.

Esta mentalidad política oligárquica de los pensadores elitistas y aristocratizantes admite dos variantes en correspondencia con las dos actitudes que cabe adoptar ante el hecho del desprecio y del horror a las masas; ante este hecho cabe, en efecto, o “utilizar” a las masas, o intentar negarlas y luchar contra ellas. La primera postura es, desde luego, mucho más inteligente y moderna; no se intenta volver atrás en la historia; se admite como insoslayable el hecho de la presencia de las masas; se asume este hecho y se decide que lo más útil e inteligente es, en efecto, servirse de las masas, “utilizarlas”, mantenerlas aparte simulando una incorporación ficticia. La segunda postura es, si se quiere, más ética, menos cínica, pero también mucho menos operativa: si las masas son el mal, se razona, lo que hay que hacer es luchar contra ellas y volver a la situación anterior a la “llegada de las masas”. Naturalmente, esto no es sino el esquema de esas dos actitudes; caben, además, situaciones más o menos intermedias y formas más o menos impuras.

De la primera —conexiónada al sistema de “democracia ficticia”— hablaremos más adelante; la segunda se concreta en nuevo tipo de actitud que estudiaremos a continuación.

### C) *Actitud reaccionaria «tradicionalista».*

El motivo determinante de esta mentalidad es, junto al sentido elitista y aristocratizante de la sociedad —común con la actitud anterior—, su pretensión de volver atrás en la historia, su deseo de tomar como modelo épocas pretéritas que se suponen superiores a la nuestra actual. Se piensa que la incorporación de las masas, e incluso su mera presencia, produce un tipo de sociedad totalmente “deshumanizada” y “masificada”, un tipo de hombre y de sociedad que camina hacia la ruina de la civilización y de la humanidad misma. Estos pensadores reaccionarios se convierten en profetas pesimistas y agoreros, presagiando grandes tragedias y desgracias, el fin de la cultura, de la civilización y del hombre mismo. Aunque no lo manifiesten a veces expresamente, está clara cuál es para ellos la única solución: la vuelta atrás; y ésta pretende lograrse a través sobre todo de una vuelta al antiguo humanismo, al humanismo vigente con anterioridad a la sociedad de masas.

Aparte de la crítica general a las actitudes elitistas y aristocratizantes, dos observaciones pueden hacerse para probar la total carencia de sentido de esa que denominamos mentalidad reaccionaria “tradicionalista” (diferenciada de la anterior de carácter reaccionario “fascista”).

La primera de dichas observaciones se refiere al carácter utópico de esa pretendida vuelta atrás; pretender implantar hoy modelos de vida y formas organizativas correspondientes a épocas pretéritas constituye un absurdo realmente imposible. Querer obrar como si lo ocurrido pudiera darse por no ocurrido; es decir, querer obrar como si el hecho de la presencia e incorporación de las masas pudiera sin más ser pasado por alto, constituye un desconocimiento total de lo que significa la fuerza constriñente de la realidad y la inexorabilidad dialéctica y real de la historia.

Pero hay una segunda observación a hacer, y es que —aun imaginán-



dola posible— esa vuelta al pretérito humanismo no constituiría un hecho positivo, sino más bien una auténtica regresión no solamente desde el punto de vista del bienestar material, sino también del de los valores espirituales y humanistas. En efecto, el humanismo antiguo y medieval, que estos “tradicionalistas” proponen como modelo, es un humanismo minoritario, un humanismo montado en realidad sobre el trabajo inhumano y la esclavitud de inmensas mayorías, por un lado, y el ocio contemplativo de las escogidas elites por otro: se trataba, pues, de un humanismo para minorías, de un “humanismo de señores” montado sobre la miseria de las masas, humanismo que ya no es compatible con una sociedad como la actual en la que todos los hombres quieren ser tratados como tales: el actual necesitaría ser un humanismo real para todos los hombres.

Se precisaría, pues, un nuevo humanismo —real y de todos los hombres— que los antiguos humanistas —elitistas y aristocratizantes— no entienden y no pueden inventar; ante la incorporación de las masas, ante el hecho de que todos sean de verdad tratados como seres humanos, los humanistas minoritarios y sus selectos apologetas se alarman y sienten perder su personalidad, una personalidad las más de las veces ficticia, una personalidad que sólo existía por su pertenencia a esos grupos minoritarios y oligárquicos. El humanismo antiguo es en gran parte el humanismo de la miseria; claro está, de la miseria de los otros que los humanistas y sus dueños y señores, grandes masas, reciben en él un trato inhumano; el pueblo no contaba más que para pagar los impuestos con que sostener los gastos de los señores y después para hacer las grandes, incomprensibles y absurdas guerras que al pueblo en nada podían beneficiar<sup>1</sup>. Y a este humanismo, a pesar de todos los distingos, es al que se quiere volver; hay un romanticismo de la miseria..., de la miseria de los demás; en la época fría, tecnificada, del desarrollo y de la sociedad de masas, los humanistas elitistas cultivan el romanticismo del subdesarrollo y de la miseria de los otros. Lo que se desea es la imposible vuelta a los idílicos tiempos en que los problemas eran resueltos por la minoría sin dar cuenta a nadie de nada, y sin responsabilidad de ningún tipo, tiempos en los que a lo más que se llega es al despotismo ilustrado de “todo para el pueblo, pero sin el pueblo”; pronto aparece clara la incompatibilidad de estas dos premisas y el pueblo, para lograr su efectiva y real incorporación, se ve forzado a intervenir y a hacerse oír: éste sería el momento de la Revolución francesa, a partir de la cual puede decirse que comienza claramente el proceso de constante presión de las masas sobre la sociedad.

<sup>1</sup> En la literatura contemporánea obras como *Mutter Courage und ihre Kinder* de BERTOLT BRECHT o *Il cavaliere inesistente* de ITALO CALVINO, reflejan muy plásticamente el mundo de la enajenación a que el pueblo se ve condenado en el humanismo tradicional. Madre Corage odia la guerra pero la necesita para poder malvivir empujando su carreta y vendiendo mercancías en los campos de batalla; sin embargo dice: “Estoy contenta con la paz, aunque

me haya arruinado”; y al final canta: “Pero los que todavía no han muerto, ahora se ponen en camino”. Paralelamente en la obra de Calvino los habitantes de Curvaldia se ven explotados por los tributos que constantemente les vienen violentamente exigidos por los místicos e inútiles caballeros del Santo Grial; con la rebelión llega la conciencia: “Antes de esta batalla nosotros no sabíamos nada, dicen, no sabíamos siquiera que éramos personas humanas”.

Ante la incorporación de las masas los humanistas minoristas montan toda su vana literatura sobre la “despersonalización”, la “masificación”, la “inautenticidad” del hombre en la sociedad, a la vez que extreman sus negros augures sobre el fin de la civilización. En realidad las cosas pueden simplificarse un tanto: bajo el terror a las masas y el “humanista” alegato contra la “despersonalización”, lo que hay muy frecuentemente es el miedo a perder las posiciones de privilegio que sustentan su humanismo, el miedo a que su personalidad de hombres selectos y egregios desaparezca entre los nuevos valores y nuevas personalidades procedentes de las despreciadas masas. Y cuando se pregona el fin de los tiempos en realidad se están confundiendo las cosas: el error fundamental consiste en creer que el fin de *su* mundo significa el fin *del* mundo; tanto tiempo creyéndose el único centro de todo que ahora no se hacen a la idea de que el mundo pueda marchar, e incluso marchar mejor, sin ellos. Su mundo —el del “humanismo de los señores”, el del “humanismo de la miseria”— sí que puede darse ciertamente por totalmente periclitado; el mundo real, el de todos los hombres, saldrá, en cambio, fortalecido; sin embargo, hemos de reconocer que desde su propio punto de vista, del de sus intereses y privilegios, tenían razón para mostrarse tan agoreros y pesimistas estos selectos humanistas.

Con esto basta quizás como advertencia ante estos pretendidos humanistas minoritarios, elitistas y reaccionarios<sup>2</sup>. De la crítica a estas diversas actitudes pueden obtenerse factores y elementos para un humanismo de nuestro tiempo, un humanismo real para todos los hombres que tome en consideración y asuma el hecho de la sociedad de masas propia de nuestro tiempo, sociedad altamente tecnificada; también la técnica ha querido verse como productor demoníaco de la “despersonalización” del hombre y de la sociedad actual; pero sabemos que la técnica es, a estos efectos, prácticamente neutra; la máquina puede enajenar y puede también liberar; la condena de la técnica, por “deshumanizadora”, es otra muestra más del humanismo reaccionario “tradicionalista”. Lo importante es el sentido humano que se dé a la técnica; es decir, los objetivos hacia los que se oriente, los intereses —minoritarios o generales— a los que se proponga servir; el dato de la técnica —como un factor más que es de la propia moderna sociedad de masas— puede tomarse también, al igual que ésta, como invariable: sus consecuencias pueden ser buenas o malas, es decir, “humanizadoras” o “deshumanizadoras”; este resultado está en función de la variable independiente que es, una vez más, la orientación (y la ideología) con que se maneja ese dato invariable: una orientación no democrática de la técnica; es decir, su no utilización para el real bienestar de todos los hombres, produce consecuencias “despersonalizadoras”; por el contrario, una técnica orien-

<sup>2</sup> En España la crítica al humanismo tradicional y a las actitudes elitistas puede verse en los ensayos de: JOSÉ LUIS L. ARANGUREN, *Sobre el humanismo*, prólogo a la obra (de varios autores) “Hacia un nuevo humanismo” (Ed. Guadarrama, Madrid, 1957), recogido después en su libro “La juventud europea y otros ensayos”

(Ed. Seix y Barral, Barcelona, 1962, págs. 88-111). ENRIQUE TIERNO GALVÁN, *Humanismo y sociedad*, en el “Boletín informativo del Seminario de Derecho Político”, Salamanca, n.º 29/30, Noviembre, 1963, págs. 29-50. RAÚL MORODO, *Notas sobre la vida intelectual española*, que se publicará en la revista “Panoramas” (México).



tada democráticamente, para el bien de todos, favoreciendo la incorporación de todos los hombres a la sociedad, producirá resultados humanistas, capaces de liberar y dignificar realmente a la persona humana.

Hay que ser consciente de que no tiene apenas sentido plantear en abstracto el tema del humanismo o de la "despersonalización"; hablar del hombre en abstracto no es hablar del hombre; y lo propio ocurre con la sociedad; el tema debe ser el hombre real y la sociedad real, hombre y sociedad concretos e históricos. Los falsos humanismos, los humanismos minoritarios y reaccionarios, con frecuencia parecen querer plantear el tema en términos más o menos intemporales y abstractos, con terminología y aspecto filosófico puro como para asegurar a las tesis un cierto aire de permanencia e inmutabilidad; en realidad esto es ficticio: la base de sustentación de estos humanismos reaccionarios no es un reino de puras idealidades ni de principios absolutos; su base de sustentación es la realidad histórica cambiante y muy concreta que va del sistema feudal al régimen capitalista del individualismo burgués del XIX y XX. Es precisamente en el marco de esta sociedad del capitalismo burgués del XIX y XX donde deben plantearse, en relación con el tema de la incorporación de las masas, los problemas del humanismo. Ahí es donde debe ser analizado el tema de la relación individuo-sociedad para entender las diversas formas en que cada sistema político contemporáneo se enfrenta con el hecho de la sociedad de masas y resuelve el problema de la incorporación de las mismas a la sociedad.

### 3.—El tema de la relación individuo y sociedad en Hegel y Marx.

Un entendimiento correcto de la relación sociedad de masas y sistemas políticos contemporáneos, es decir, de las posibles y diferentes orientaciones que los sistemas políticos contemporáneos dan al hecho de la incorporación de las masas a la sociedad, resultará quizás más factible exponiendo brevemente, como cuestión previa, el tema de la relación individuo y sociedad en la problemática filosófica de Hegel y Marx.

#### A) Hegel.

Como es bien sabido, los tres estadios en que se articula en Hegel la dialéctica del espíritu son respectivamente el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. A su vez, el espíritu objetivo comprende tres formas: el derecho (*abstrakte Recht*), la moralidad (*Moralität*), y la eticidad (*Sittlichkeit*). Dentro de esta última la realización del espíritu objetivo se logra en graduación a través de tres instituciones concretas de la comunidad humana: la familia, la sociedad civil y el Estado. Aquí interesa centrar la exposición precisamente en torno a los conceptos de sociedad civil y Estado<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> GEORG W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, 1821, párrafos 182 a 256 y 257 a 360. Las citas se hacen por la edición de la "Felix Meiner

Verlag", Hamburg, 1955, págs. 165 y ss., y 207 y ss. Especialmente párrafo 33, pág. 48.

Hegel distingue perfectamente entre sociedad civil y Estado. El fin, el objetivo de la sociedad civil es la persona concreta, el hombre individual; en la sociedad civil cada cual es fin de sí mismo. Lo que se propone la sociedad civil es lograr la seguridad y la protección de la propiedad y de la libertad personal: "el interés de los individuos como tal es el último fin". En cambio, superando al momento dialéctico de la sociedad civil, "el Estado, como la realidad de la voluntad sustancial, que lleva en la autoconciencia especial elevada a su generalidad, es lo racional en sí y para sí"<sup>4</sup>. Como ha escrito Ernst Bloch a propósito de esta diferenciación hegeliana: "El Estado no debe confundirse con la sociedad civil; es decir, con las simples instituciones creadas para proteger la propiedad y la libertad personal. Como realización de la voluntad sustancializada, que se ha hecho general, el Estado se eleva por encima del *laissez faire, laissez aller*, que es el principio que guía al individuo, sobre todo al poderoso, en sus negocios. Se le define como el "espíritu objetivo": en él la autoconciencia no adopta ya ante los otros una actitud negativamente egoísta, sino que se convierte en una autoconciencia general o racional"<sup>5</sup>. En efecto, para Hegel, la sociedad civil se propone "el interés de los individuos como tal"; en cambio, la función lógica del Estado es conseguir "el interés general como tal"<sup>6</sup>.

En Hegel, como afirma Bloch<sup>7</sup>, la sociedad civil "es la sociedad de la burguesía, implantada desde 1789, la sociedad de Adam Smith, en la que, según parecía entonces, los fines egoístas de los individuos arrojan como saldo la comunidad de intereses de la sociedad. De esta sociedad hay que distinguir, según Hegel, el Estado del mismo modo que el hombre como miembro ideal del Estado (como *citoyen*) se distingue del hombre egoísta real de la sociedad civil (distinción hegeliana —añade Bloch— que desempeñará también importante papel, más tarde, en Marx, sobre todo en el enjuiciamiento que éste hace de la Revolución francesa y de los Derechos del Hombre)". Hay, pues, en la filosofía de Hegel, una perfecta diferenciación entre sociedad civil y Estado como momentos sucesivos de la eticidad en la realización del espíritu objetivo; la superación de la etapa "sociedad civil" en la etapa "Estado" aparece completamente necesaria. Lo que Hegel pretende es la superación del liberalismo individualista; no entramos aquí en el tema de cuál sea la más correcta interpretación de Hegel, si la del reaccionario absolutista adorador del Estado (cercano a la posterior actitud de los neohegelianismos conexionados a través del llamado Estado ético a los modernos totalitarismos de derecha), la del liberal constitucionalista o la del progresista de la dialéctica prolongado después por el marxismo.

Lo que es indudable es que Hegel ve con claridad la insuficiencia del individualismo; comprende perfectamente que el libre juego del *laissez faire* de los intereses individuales no produce sin más y de modo natural

<sup>4</sup> HEGEL, *Op. cit.*, párrafos 182 y 183 (pág. 165) y párrafo 258 (pág. 208).

<sup>5</sup> ERNST BLOCH, *El pensamiento de Hegel*, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1949, pág. 223. (Título original alemán: *Die Sel-*

*bsterkenntnis Erläuterungen zu Hegel*, traducción de Wenceslao Roces).

<sup>6</sup> HEGEL, *Op. cit.*, párrafo 270, pág. 220.

<sup>7</sup> BLOCH, *Op. cit.*, pág. 235.



la satisfacción de los intereses generales. Al contrario, en el sistema atomístico, de la libre concurrencia, que caracteriza al capitalismo individualista propio de la "sociedad civil", Hegel advierte que la disociación y dispersión de los individuos producida por la primacía del interés particular no es capaz de alcanzar el necesario interés general; en efecto, en la sociedad civil, dice Hegel, "el descenso de una gran masa por debajo del nivel de una cierta modalidad de subsistencia que de por sí se impone como necesaria para un miembro de la sociedad —lo que la lleva a perder el sentimiento del derecho, de la juricidad y del honor de subsistir por medio de su actividad y su trabajo— es la fuente de que nace la plebe, y que a su vez lleva consigo la mayor facilidad con que se concentran en pocas manos extraordinarias riquezas"<sup>8</sup>. Esta concentración de riqueza en pocas manos, es, en efecto, característica y resultado del sistema de concurrencia del capitalismo individualista: y este hecho produce y hace aumentar sin cesar las desigualdades humanas. Así, la riqueza capitalista no es capaz de evitar la pobreza, la miseria de las masas: "la riqueza produce la pobreza", comenta Bloch; Hegel dirá<sup>9</sup>: "Se manifiesta así el hecho de que en medio de una plétora de riqueza, la sociedad civil no es suficientemente rica; es decir, no posee en su propio y peculiar patrimonio los medios necesarios para poder hacer frente al exceso de pobreza y a la creación de miseria". Ante esta situación, Hegel escribe<sup>10</sup>: "Por la dialéctica se ve empujada la sociedad civil más allá de sí misma, y primeramente esta determinada sociedad, para buscar fuera de ella, en otros pueblos más atrasados en cuanto a los medios de que dispone en abundancia, en cuanto a laboriosidad, etc., los necesarios consumidores, y, con ellos, los necesarios medios de subsistencia"; es decir, comenta Bloch, esa sociedad civil "se ve empujada ante todo a los mercados extranjeros y al imperialismo colonial".

Aparece, pues, clara para Hegel la necesidad de superar dialécticamente la "sociedad civil" en el "Estado"; es decir, la necesidad de superar la sociedad burguesa e individualista del capitalismo. Este es el punto en que, como después veremos, encajará Marx. La superación de Hegel es, como toda su filosofía, idealista; la de Marx será materialista y real. Hegel supera la "sociedad civil" en el "Estado", momento final del espíritu objetivo: el Estado es en Hegel el Estado ideal; el Estado aparece como la realidad de la voluntad sustancial, como lo racional en sí y para sí; su misión es el interés general como tal. Este Estado ideal hegeliano que debe superar la dispersión particularista de la sociedad civil, ha sido también interpretado de diferentes modos: para unos se trataría simplemente del Estado prusiano de su época: Hegel se convierte para esta tesis en un mero filósofo cortesano y adulator del "statu quo"; su Estado ideal sería precisamente el Estado prusiano. Diferente y más completa es la interpretación propuesta por Bloch; éste, dentro de la línea de pensamiento que ve lo más profundo de Hegel en los pun-

<sup>8</sup> HEGEL, *Op. cit.*, párrafo 244, pág. 201.

<sup>9</sup> HEGEL, *Op. cit.*, párrafo 245, pág. 201.

<sup>10</sup> HEGEL, *Op. cit.*, párrafo 246, pág. 202.

tos desarrollados y prolongados por la filosofía marxista, piensa que el Estado ideal de Hegel no puede en modo alguno identificarse con el Estado prusiano absolutista reaccionario; escribe Bloch<sup>11</sup>: “La forma de Estado que Hegel propugna no es la del absolutismo prusiano, sino una monarquía constitucional calcada sobre el modelo inglés”; “hay que reconocer, dice Bloch, que la *Filosofía del Derecho* es la más reaccionaria de todas sus obras”; a pesar de ello, añade, la verdad es que “hay un Hegel liberal, que no llegó a talar del todo el árbol de la libertad plantado en su juventud ni a olvidar por completo a Rousseau”; y concreta: “Prusia no poseía, en tiempo de Hegel, una administración de justicia público-oral, ni libertad de prensa, ni igualdad de los ciudadanos ante la ley; el pueblo prusiano no intervenía en la legislación ni votaba los impuestos. Pues bien —concluye Bloch—, Hegel enseña todo esto”. Tras recordar que en el sistema hegeliano el Estado, momento último del espíritu objetivo, tiene todavía sobre sí al espíritu absoluto, con sus tres estadios del arte, la religión y la filosofía, Bloch dice —también frente a la tesis del absolutismo prusiano— que “además es necesario recordar y tener presente que en Hegel, desde sus tiempos hölderlinianos, la idea del Estado coincide con la “idea del Estado griego”. De esta idea —añade Bloch— había salido la fundamental ideología para la emancipación burguesa de 1789, para el concepto de *citoyen*”<sup>12</sup>.

Ernst Bloch, considerando que la derivación más profunda que de la filosofía hegeliana puede obtenerse es justamente la marxista, piensa al mismo tiempo que en cuanto al propio Hegel se refiere, su Estado ideal se acerca más a esa imagen no absolutista encarnada en los modelos de la monarquía constitucional inglesa o de la *polis* griega de Pericles. En cualquier caso, lo importante aquí y lo que debe quedar claro, es que la solución o, mejor, superación hegeliana a la insuficiencia de la “sociedad civil”, en cuanto sociedad individualista, burguesa y capitalista, se hace a través del momento final del espíritu objetivo que es el Estado y que éste —coherentemente con todo el sistema— se concibe como Estado *ideal*. La superación *real* de la sociedad individualista y capitalista será ya obra de Carlos Marx.

#### B) Marx.

El Estado ético de Hegel superaba *idealmente* la disgregación atómica del individualismo de la sociedad civil propia del capitalismo burgués; Marx lo que se propone es, precisamente, una superación *real*. Ernst Bloch explica en qué consiste el importante paso cualitativo de Hegel a Marx: “Bajo la influencia de la izquierda hegeliana y, más tarde, sobre todo, de Fevrbach, Marx fué desplazándose, triunfalmente, del espíritu al hombre. Pasó de la idea a la necesidad y a sus avatares sociales, de los movimientos de la cabeza a los de la realidad, nacidos de los intereses económicos. Ahora bien, añade Bloch, si Marx de este modo puso a Hegel de pie, Hegel por su parte demostró que sus pies po-

<sup>11</sup> BLOCH, *Op. cit.*, págs. 204 y 228.

<sup>12</sup> BLOCH, *Op. cit.*, pág. 249.



drían sustentar un recio cuerpo”. Y añade: “Pero en Marx, el sujeto fundamental no es nunca el espíritu, sino el hombre social en vida económica”<sup>13</sup>. Se trata del paso del idealismo al materialismo, de la dialéctica idealista a la dialéctica materialista; continúa Bloch: “Lo que termina con Marx es la dialéctica hegeliana considerada como el parlamento y la réplica de un diálogo cósmico, pero la dialéctica como *proceso real* es ahora precisamente cuando se pone de manifiesto”; lo importante ahora, dirá Bloch, es la “materia dialéctica, que se mantiene abierta como proceso. Esta materia despoja a la dialéctica hegeliana de todo lo que tiene de fantasmal”. La dialéctica idealista de Hegel se hace en Marx dialéctica real, materialismo dialéctico, dialéctica real de la materia misma. “Tal es, concluye Bloch, el cambio (cualitativo) de Hegel a Marx y sus consecuencias: el cortejo de los espíritus se convierte en el proceso terrenal y el contenido fijo del recuerdo en un fondo inagotable de materia dialéctica”<sup>14</sup>. Como ha escrito el propio Marx: “El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mixtificación no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus modalidades generales. Lo que ocurre es que en él la dialéctica aparece invertida. No hay más que volverla del revés y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional”<sup>15</sup>.

Marx toma de Hegel la distinción entre sociedad civil y Estado; profundiza la crítica a la sociedad burguesa e individualista poniendo de manifiesto el sentido de la alienación del hombre, resultado de las relaciones de producción del capitalismo basadas precisamente en la propiedad privada de los medios de producción; en esta sociedad el interés privado y el interés público están en forzosa y lógica contradicción y ello conduce a la disgregación y a la dispersión atomística de los individuos en relación con la sociedad; semejante disociación unida a la creciente concentración de capital en pocas manos origina la explotación del que sólo dispone de su fuerza de trabajo para vender. Marx, no obstante, encuentra en el propio seno de la sociedad burguesa el proceso que a través de la dialéctica real de la materia, es decir, de la realidad social y de las fuerzas de producción, conducirá al hundimiento de esta sociedad capitalista y —por la “negación de la negación; es decir, por la llegada al punto en que la miseria hace crisis y se transforma en rebelión— a la liberación de las grandes masas alienadas. La superación material y real de la sociedad civil que Marx expone es cosa muy diferente, por tanto, del Estado ético ideal propuesto por Hegel como conciliación de lo particular y lo general: ese Estado, dirá Marx<sup>16</sup>, “no es otra cosa que la forma de organización que los burgueses se dan por necesidad, tanto hacia el interior como hacia el exterior, a fin de garantizar recíprocamente sus propiedades y sus intereses”; y en otro lugar con idéntico sentido<sup>17</sup>: “El poder político del Estado moderno no es sino un comité administra-

<sup>13</sup> BLOCH, *Op. cit.*, págs. 385 y 389.

<sup>14</sup> BLOCH, *Op. cit.*, págs. 386 y 387.

<sup>15</sup> KARL MARX, *Das Capital*, epílogo a la 2.ª edición, 1873, cit. por BLOCH, *op. cit.*, pág. 392.

<sup>16</sup> MARX, *La concezione materialistica de-*

*lla storia*. Editori Riuniti, Bologna, 1959, pág. 95 (Primera parte de *La ideologia alemana*).

<sup>17</sup> MARX-ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, parte I, edición de la Dietz Verlag, Berlín, 1960, pág. 9.

tivo de los negocios e intereses comunes de toda la clase burguesa". La superación real que Marx propone se verificará a través de la implantación del socialismo, a través de la socialización de los medios de producción una vez llegado al poder el proletariado.

La crítica de Hegel a la sociedad civil había señalado acertadamente —ya hemos citado algunos significativos pasajes— la disociación y la disgregación atomista de los individuos que el sistema de concurrencia y de egoísmo capitalista produce; sin embargo, estos hechos situados en su sistema dentro de un proceso puramente espiritual, pretenden ser superados a través de un Estado ético ideal de naturaleza también espiritual, con lo cual no se pasa de una superación ficticia o puramente intelectual. En cambio, lo que Marx hace es ir a la auténtica realidad, a la realidad real, para encontrar que lo que decide son las fuerzas y las relaciones de producción; entonces la crítica a la sociedad civil burguesa se centra en la crítica al sistema capitalista basado precisamente en la propiedad privada de los medios de producción; y el cambio se ve como un paso a la propiedad común de los medios de producción; es decir, como el paso —y esto es lo decisivo— del capitalismo al socialismo. En el socialismo, dirá Marx, desaparecerá la contradicción entre el interés privado y el interés general, con lo cual acabará asimismo en la sociedad la disgregación y la dispersión individualista; es decir, tendrá fin la disociación humana. El socialismo, es, pues, en Marx, la superación *real* de la sociedad civil individualista.

Con la radical transformación de las relaciones de producción que origina el socialismo se logra, por tanto, según Marx, la instauración de una sociedad real basada en la integración de las grandes masas de población que antes vivían esclavas del capital; se produce, pues, algo similar a lo que en el primer apartado denominábamos "universalización de la sociedad" e "integración real de las masas"; el capitalismo, en cambio, ocasionaba la disociación individualista y el control minoritario de las fuerzas productivas, haciendo precisa la simulación de la incorporación de las masas a la sociedad; es decir, la incorporación no real, sino ficticia. Muchos textos de Marx exponen esta tesis; citemos uno sobre la "incorporación de las mayorías": "Todos los movimientos pretéritos han sido movimientos de minorías o movimientos en interés de las minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo de la gran mayoría en el interés de la gran mayoría"<sup>18</sup>; y otro sobre "la incorporación real": "Sólo en comunidad con los demás posee cada individuo los medios para desarrollar en todos los sentidos sus disposiciones; sólo en la comunidad resulta, pues, posible la libertad personal. En los subrogados de comunidad que han existido hasta ahora, en el Estado, etcétera, la libertad personal existía únicamente para los individuos que se habían desarrollado en las condiciones de la clase dominante y sólo en cuanto eran individuos de esta clase. La comunidad *aparente*, en la cual hasta ahora se han unido los individuos, se ha hecho siempre autónoma contra aquéllos y al mismo tiempo, siendo unión de una clase contra

<sup>18</sup> MARX, *Manifest der Kommunistischen Partei*, parte I, cit., pág. 20.



otra, para la clase dominada no era sólo una comunidad totalmente *ilusoria*, sino también un nuevo encadenamiento. En la comunidad *real* los individuos adquieren su libertad en su asociación y a través de ella”<sup>19</sup>.

#### 4.—*Formas de la incorporación social de las masas en los sistemas políticos contemporáneos.*

Como ya dijimos al principio de estas páginas y hemos visto ahora refrendado en las anteriores citas de Marx, la incorporación de las masas a la sociedad podría darse de forma *real* o de forma sólo *aparente* y *ficción*: en el primer caso, decíamos, había sociedad democrática y en el segundo, en cambio, sociedad no democrática. Lo que a su vez hace Marx es conexionar la incorporación aparente a la sociedad burguesa y capitalista y la incorporación real a la sociedad socialista: la disgregación individualista y la comunidad *aparente* de la “sociedad civil” burguesa y capitalista es superada en Marx, no *idealmente* como en Hegel con el Estado ético, sino realmente a través de la incorporación de las masas y la comunidad *real* que crea la asociación socialista, una vez superados los motivos egoístas y de afán de lucro individual que exige la competencia capitalista.

Sobre la base de esta idea general, de lo que se va a tratar aquí es de establecer qué tipo de incorporación de masas y por tanto qué tipo de sociedad realiza cada uno de los grandes sistemas políticos contemporáneos: esta es la cuestión.

A este propósito y generalizando un poco a efectos de entendimiento de la compleja realidad política, cabría comprender el panorama de los sistemas políticos actuales esquematizándolos en tres grandes grupos: en primer lugar los autoritarismos y totalitarismos de derecha, dictaduras capitalistas, fascismos, corporativismos, etc., después las llamadas democracias occidentales, herederas directas del sistema liberal y, finalmente, el socialismo en su forma de democracia popular o también de comunismo. Ciertamente esta clasificación ofrece una visión simplificada de la realidad política actual en cuanto que caben y de hecho existen entre esos sistemas formas más o menos intermedias; ahora bien, no creemos que se trate ni de una visión demasiado simplificada, ni mucho menos de una visión falseada de la realidad; en efecto, las variantes y formas mixtas que se proponen como ejemplos se aproximan inevitablemente a uno de esos tres modelos —fascismo, democracias occidentales y comunismo—, que son los que vamos a manejar aquí.

Fascismo, es en efecto, dictadura del capitalismo; es decir, capitalismo organizado totalitariamente<sup>20</sup>. El tipo de sociedad que le sirve de base presenta, pues, los síntomas que anteriormente hemos reconocido en toda sociedad regida por el principio de la propiedad privada de los medios

<sup>19</sup> MARX, *La concezione materialistica della storia*, cit. pág. 112.

<sup>20</sup> Véase mi nota sobre *Fascismo y neo-*

*fascismo* en el “Boletín informativo del Seminario de Derecho Político”, Universidad de Salamanca, n.º 28 (Marzo 1963), pág. 69.

de producción: disgregación individualista de la sociedad, disociación, egoísmo particularista, etc., todo ello exigencia del sistema de competencia y concurrencia capitalista; a su vez la creciente concentración de capital en pocas manos origina una sociedad clasista, minoritaria, elitista. ¿Qué hacer ante una situación de este tipo? El individualismo liberal decimonónico se abstenía; lo que hacía era precisamente *laissez faire*, dejar que el orden natural llevase todo hacia la utópica coincidencia de los intereses privados con el interés general. El capitalismo de nuestro siglo —acuciado por la realidad socialista— ya no podrá mantener esa actitud; se trata ahora de dar respuesta al hecho de la presencia de las masas y de su constante pretensión de incorporación a la sociedad; se trata de enfrentarse con el hecho de la sociedad de masas de nuestro tiempo. Ante esta realidad, puede decirse que los sistemas demo-liberales capitalistas reaccionaron de dos formas: o tratando de ir dando progresivamente entrada real a las masas en la sociedad o tratando de fingir una incorporación de las masas a la sociedad; el primer supuesto es de las actuales democracias occidentales; el segundo fué el adoptado en general por los sistemas fascistas.

El fascismo tiene, pues, como base una sociedad capitalista; en cuanto tal, por lo tanto, sociedad disociada, disgregada individualísticamente, dispersa en los intereses privados y, a la vez, sociedad clasista, minoritaria, elitista. Sin transformar profundamente esta sociedad, sin acabar con esa lucha de egoísmos, necesaria en la competencia capitalista y sin dar fin a las crecientes concentraciones monopolísticas de la propiedad privada de los medios de producción, no cabe, pues, una incorporación *real* de las masas —de todos los hombres— a la sociedad, no cabe, por tanto, una sociedad democrática. El fascismo es, pues, un sistema no democrático. Ahora bien, el fascismo no se identifica tampoco con los movimientos reaccionarios de tipo tradicionalista o “ancien regime”; y esto por una razón fundamental: porque el fascismo —movimiento político del siglo XX— tiene que operar ya con una sociedad de masas; a diferencia de otros reaccionarios, por ejemplo partidarios de arcaicas monarquías más o menos absolutas, el fascismo sabe que no puede eludir el hecho de la presencia de las masas; es más, él mismo se define como movimiento de masas. Ahora bien, lo que ocurre en el fascismo es que la sociedad capitalista que le sirve de base y apoyo impide absolutamente lograr esa incorporación *real* de las masas a la sociedad; ante esta imposibilidad su realidad social misma le impone —como única salida— la incorporación *ficticia* y *aparente*. Ante la imposibilidad de una comunidad real se impone una comunidad ficticia y aparente; es decir, una comunidad ideal, “espiritual”; tratando de encubrir esa real disociación individualista se produce, pues, la ideología fascista como ideología de la comunidad espiritual, ideal, ética; filósofos metafísicos trabajan arduamente para lograr fórmulas de “hipostatización”, “entificación” y “substancialización” de la sociedad: el individuo —a falta de incorporación real— se ve convertido en miembro de un gigantesco organismo espiritual y ético. Sin embargo, como la realidad no puede ser gratuitamente negada sin graves consecuencias, resulta que tales sistemas de comunidades espirituales y



éticas sólo pueden real e históricamente mantenerse a base de crear un omnipotente sistema de poder, un Estado totalitario que asegure con la fuerza la ficticia conexión social que la metafísica y sus fórmulas mixtificadoras no pueden de hecho lograr. En este sentido conceptos como el de Estado ético en el fascismo italiano o en el de *Volksgemeinschaft* espiritual en el nazismo alemán, no son sino meras coberturas de los respectivos Estados totalitarios<sup>21</sup>. Lo ético y lo espiritual —si se dan como ficciones sin base real— crean y amparan así la fuerza y la tiranía; los totalitarismos fascistas se enmascaran en sutiles ideologías metafísicas y espirituales; como de hecho, realmente, no existe integración, hay que inventarla ficticiamente bajo el imperio de un poder totalitario.

Frente a la disociación individualista del capitalismo, Marx ve al socialismo como única posibilidad para la constitución de una comunidad real; salvados los móviles egoístas de lucro personal, resultado de la competencia y de la propiedad privada de los medios de producción, cesa la dispersión social, cesa la comunidad ficticia y se instaura una comunidad real. No entramos aquí en el problema de cuál sea la interpretación más correcta del fondo de la doctrina marxista, si la socialista conciliable con los sistemas de democracia occidental o la comunista. En cualquier caso, y con objeto de una pura clarificación conceptual, lo que resulta necesario es poner de manifiesto, sobre estas bases, las profundas diferencias existentes entre fascismo y comunismo, sistemas que, con criterio sumamente superficial, y desde una mentalidad conservadora, muchas veces vienen si no identificados, al menos sí excesiva e injustificadamente aproximados.

Filosóficamente, el fundamento de uno y otro resulta totalmente diverso e incluso contrapuesto: el fascismo se apoya en el irracionalismo<sup>22</sup> y en ciertas derivaciones idealistas de la derecha neohegeliana; el comunismo, en cambio, en el materialismo dialéctico, producto racionalista. Económicamente el fascismo es capitalismo<sup>23</sup>; el comunismo, en cambio, está contra la propiedad privada de los medios de producción.

Sociológicamente, ya hemos insistido en ello, el fascismo se caracteriza por la creación necesaria de una comunidad ficticia; el comunismo, en cambio, se presenta como comunidad real. Desde un punto de vista de filosofía estatal señala claramente Umberto Cerroni<sup>24</sup> que la sociedad socialista y su institucionalización jurídico-política, en cuanto comunidad real, no tiene nada que ver, a pesar de las apariencias, con el organismo espiritualista tan vinculado históricamente a los sistemas fascistas. En este sentido profundo tiene razón Lukacs cuando se opone a los que sin excesivo rigor científico dicen querer ir contra el "totalitarismo, pero englobando bajo este nombre el fascismo y el comunismo, a los que se considera como la misma y única cosa"<sup>25</sup>. Políticamente el fascismo es

<sup>21</sup> Véase sobre esto mi trabajo *Sustanciación de lo colectivo y Estados totalitarios*, "separata" del tomo VIII (Madrid, 1961) del "Anuario de Filosofía del Derecho".

<sup>22</sup> GEORG LUKACS, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires, 1959.

<sup>23</sup> Paul M. SWEEZY, *Teoría del desarrollo capitalista*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires, 2.<sup>a</sup> ed. 1958, pág. 360 y ss.

<sup>24</sup> UMBERTO CERRONI, *Marx e il diritto moderno*, Editori Riuniti, Roma, 1962, págs. 215 y 216.

<sup>25</sup> LUKACS. *Op. cit.*, pág. 619.

“dictadura del capitalismo”, dictadura de los capitalistas; el comunismo, es, en cambio, al menos en la fase actual de su evolución, “dictadura del proletariado”, dictadura de los proletarios; ahora bien, es imprescindible señalar el sentido totalmente diverso que en estas conceptualizaciones adquiere el término “dictadura”: el fascismo es dictadura de una minoría, en cuanto que en una sociedad capitalista los capitalistas, sobre todo los grandes capitalistas que son los que cuentan y controlan a los demás, son verdaderamente una minoría; el comunismo es, en cambio, dictadura de la inmensa mayoría, en cuanto que una sociedad socialista la inmensa mayoría, prácticamente todos, son “proletarios”. Cabe, sin embargo, hacer observar que esta idea, que en teoría es correcta y coherente, en la práctica puede no resultar tan exacta debido a las interferencias que en la sociedad socialista puede producir el control efectivo del poder por el partido comunista; si, como se señala acertadamente por el pensamiento democrático occidental y por el socialismo no comunista, el partido controla totalmente el poder, puede llegarse a una disfuncionalidad entre partido y proletariado, a una incorrecta representación de los intereses de los trabajadores y, en definitiva, puede llegarse a la sustitución de la marxista dictadura del proletariado por una minoritaria dictadura del partido comunista o de la elite (“nueva clase”) que lo dirige. Algo de esto parece haber ocurrido en la época estaliniana con el “culto a la personalidad”.

Las democracias occidentales, y sobre todo las tendencias o grupos socialistas que actúan en ellas, intentan salvar estos obstáculos e inconvenientes de los regímenes comunistas, buscando la consecución de una incorporación real de las masas a la sociedad —es decir, una “democracia material”— dentro de los cauces representativos y de respeto a los derechos humanos fundamentales que caracterizaban al orden demoliberal (“democracia formal”). Como sabemos, su base social era y en gran parte continúa siendo una sociedad capitalista, es decir, una sociedad —como la que servía de base al fascismo— disociada, disgregada individualísticamente y además clasista, minoritaria. Ahora bien, la diferencia con el fascismo está en que, ante el hecho de la presencia de las masas, las democracias liberales no falsean totalitariamente la incorporación ficticia; cabría decir que el fascismo era más consciente de las limitaciones del capitalismo: en ciertas situaciones, el capitalismo ya sólo podía ser mantenido por la fuerza; las democracias occidentales, más optimísticamente, pensaban, en cambio, que resultaría factible lograr una incorporación real de las masas dentro de los esquemas capitalistas y no recurrieron por tanto al totalitarismo: es cierto que en los países más desarrollados una parte de este programa se ha cumplido; ahora bien, esto sólo ha sido posible con una transformación progresiva del primitivo capitalismo individualista hacia formas cada vez más “socializantes” e, incluso, en algunos supuestos, dando entrada a facetas realmente socialistas; de la “democracia formal” del liberalismo individualista del XIX se ha ido pasando en estos sistemas a concenciones materiales y contentuísticas de la democracia (*Welfare State*), manteniéndose, no obstante, los rasgos fundamentales del llamado Estado de derecho: se ha hablado así,



en consecuencia, del paso de un Estado liberal de derecho a un Estado social de derecho. Dentro de éste cabe además constatar cómo del *Welfare State* (fase actual del Estado social de Derecho) —todavía excesivamente vinculada al sistema capitalista— se va evolucionando como meta final hacia formas que aseguren la compatibilidad futura de socialismo y democracia<sup>26</sup>. Lo cierto es que a medida que se ha ido dando entrada a las limitaciones sociales del capitalismo, es decir, al socialismo, la incorporación de las masas se ha ido haciendo más real en los países occidentales, y éstos se han ido haciendo más realmente democráticos. Ahora bien, en el momento presente, como hemos dicho, es todavía ciertamente insuficiente este grado de democratización, sobre todo pensando que hoy el problema se plantea a escala universal, que hoy se trataría de una incorporación universal de las masas, de una incorporación social de los hombres de todo el mundo; entonces, las democracias occidentales no pueden sin grave incoherencia favorecer dicha incorporación en sus propios países y oponerse a ella en relación con los países de nivel económico retrasado. Como ha escrito muy gráficamente el P. Díez-Alegría<sup>27</sup> “para otros países más desarrollados económica y socialmente, el problema se plantea siempre, por lo menos a escala internacional. Son países, dice, cuyos suburbios están (en parte) a miles de kilómetros de distancia, en vez de rodear las ciudades, como entre nosotros”. El problema de la democracia se plantea hoy, en efecto, a escala universal.

Parece, pues, haber base para pensar que la orientación socialista superadora del capitalismo, vinculada a los principios fundamentales de la democracia, de la libertad y derechos del hombre, sería el mejor camino para lograr esa necesaria incorporación de las masas a la sociedad. El socialismo sería así el vehículo para una auténtica democracia, culminación real del Estado social de derecho occidental. Junto a esto, por otro lado, la progresiva suavización en los métodos, observable en la evolución última de los regímenes comunistas, permite también hacer previsible un mayor acercamiento desde esa posición a la idea, básica —como hemos dicho— en el futuro de los sistemas políticos occidentales, de la compatibilidad de socialismo y democracia. La meta común quizás podría, por tanto, ponerse hoy en la consecución de la democracia y el socialismo a escala universal: y en ella podrán llegar quizás a coincidir tanto los sistemas comunistas como las democracias occidentales, superando así realmente las disociaciones individualistas y las desigualdades humanas para conseguir la igualdad del hombre —de todos los hombres— en la sociedad sin renunciar por ello a la libertad.

<sup>26</sup> Véase mi artículo *Teoría general del Estado de derecho*, “separata” de la “Revista de Estudios Políticos”, n.º 131, Madrid, septiembre-octubre, 1963.

<sup>27</sup> J. M. Díez-Alegría, S. J., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*. Editorial Estela, Barcelona, 1963, pág. 11.