

HISTORIA Y CRÍTICA DE LA OPINIÓN PÚBLICA. UNA APROXIMACIÓN

GLORIA M.^a GARCÍA GONZÁLEZ
Facultad de Ciencias de la Información
Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN

El presente trabajo se conforma, a modo de breve reflexión, como un acercamiento a una pieza clave de la obra habermasiana que, a pesar de contar ya con más de treinta años desde su publicación en Alemania (Darmstadt, 1962), sigue suscitando interés y debate en torno a las que desde entonces son consideradas como las aportaciones más valiosas de la Escuela de Frankfurt al ámbito científico de la opinión pública, de lo que sería ejemplo destacado el encuentro que con motivo de su reciente traducción al inglés tuvo lugar en Massachusetts y su inmediata publicación a cargo de Craig Calhoun como *Habermas and the Public Sphere* en 1992.

La visión aquí propuesta pretende subrayar, de la citada *Historia y crítica de la opinión pública*, su perspectiva comunicacional como ángulo, no suficientemente explotado por la historia política, desde el que revisar el origen y reciente desenvolvimiento (transformación estructural, dirá Habermas) de la forma democrática de Estado conocida en occidente desde finales del pasado siglo.

SUMMARY

This paper approaches *History and criticism of public opinion*, a nuclear piece of the habermasian work that, although published in Germany (Darmstadt, 1962) more than thirty years ago, still arouses great interest and discussion around what, since then, have been considered to be the most valuable contributions of the Frankfurt's School to the scientific study of public opinion. A proof of this interest was the conference that took place in Massachusetts and its immediate edition by Craig Calhoun under the title *Habermas and the Public Sphere* in 1992.

The vision here exposed emphasizes the communicative angle of *History and criticism of public opinion*, not sufficiently mentioned in political history, as a vantage point from which we can revise the origin and recent evolution (structural transformation, in Habermas' words) of the democratic form of the state in western societies since the end of the nineteenth century.

La conocida vinculación de Jürgen Habermas a la Escuela de Frankfurt —de la que es considerado el último y uno de sus más conspicuos representantes— hace

imprescindible que un primer acercamiento a la obra habermasiana pase necesariamente por una referencia a aquélla.

Bajo la denominación de Escuela de Frankfurt se conoce al grupo de filósofos y sociólogos que ya desde los años 20 nutrieron las filas del Institut für Sozialforschung, asociado desde sus comienzos a la Universidad de Frankfurt, de la que supo mantener no obstante, una marcada autonomía. La trayectoria de la así llamada «Escuela», desde luego mucho más breve que la del Instituto, arranca en la citada década dando cabida a jóvenes intelectuales interesados en constituir un cohesionado ámbito de pensamiento y debate en torno al marxismo. De este modo, del grupo de intelectuales agrupados en torno a Th.W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse y posteriormente a J. Habermas, emerge un corpus teórico definido por su crítica al marxismo, que algunos no dudan en calificar de «meta-marxismo».

En este caso, como siempre ocurre al iniciar un acercamiento a excepcionalidades individuales o colectivas, la referencia a las circunstancias político-sociales en las que se desarrollaron resulta altamente reveladora. Efectivamente, la cristalización del socialismo estalinista, el ascenso de los fascismos, la guerra mundial y la posterior consolidación de los estados democráticos de base asistencial en el occidente europeo, condicionará a este grupo de teóricos hasta el punto de declararse privados de referencia política en un mundo que seguía necesitando del marxismo como «ciencia crítica de la sociedad».

Desde la contemplación de las nuevas alienaciones promovidas por la sinrazón fascista o soviética, defenderán una revalorización del pensamiento, de la Razón como única vía hacia la configuración de una conciencia crítica colectiva que haga posible la mutación de lo existente.

La vuelta a Hegel resulta más que evidente en su aprehensión dialéctica de la realidad pero también, y de forma quizá más interesante, se trasluce Hegel en la potenciación de elementos individuales, subjetivos y, desde luego, voluntaristas en los análisis histórico-sociológicos de la Escuela; por no mencionar la utilidad de la dialéctica hegeliana como ariete teórico contra el positivismo, frente al cual, defenderán la relatividad del conocimiento empírico; considerarán asimismo errónea la identificación metodológica de las ciencias de la naturaleza y las «ciencias del espíritu», aduciendo que el valor de éstas reside en revelar, como ciencias regidas por una Razón crítica, no sólo el «ser» sino sobre todo el «deber ser», subrayando así su carácter trascendente por cuanto contribuyen a promover la necesidad colectiva de un cambio liberador. Esta herencia hegeliana aparece, no obstante, indisolublemente unida a un sustrato filosófico de raíz ilustrada con el que subrayan el carácter trascendente del devenir histórico: la fe en un progreso infinito, que se identifica con la emancipación del ser humano, se aleja radicalmente de aquella vieja concepción marxiana que, identificando emancipación humana y política, la hacía pasar necesariamente por el tamiz revolucionario; bien al contrario, los frankfurtianos, huyendo de toda fe en la revolución, se aproximan al ideal ilustrado al aceptar que la lógica de la emancipación se rige por los mismos postulados que la búsqueda de la felicidad aunque, apartándose aquí de los principios dieciochescos, añadirán el componente racional-voluntarista de esa búsqueda. Así, la Razón,

como se ha indicado más arriba, se constituye como la única vía liberadora, pero siempre definida como Razón crítica, para que, consciente de la alienación dominadora a que el hombre está sometido, pugne por alcanzar un más alto grado de libertad o, lo que es lo mismo, de felicidad. *Aufklärung*, voluntad emancipadora y felicidad, no son sino eslabones de una misma cadena que dota de sentido trascendente y de carácter «necesario» a la teoría crítica de la que la Escuela de Frankfurt se alza como más que ardiente defensora.

Precisamente es esa convicción absoluta del carácter necesario de la teoría crítica, lo que permite insertar a Habermas sin dificultad en la arrolladora corriente teórica de la Escuela. No fueron, sin embargo, fáciles sus comienzos en la misma, y en ello mucho tuvo que ver la obra que nos ocupa. J. Habermas la había proyectado como memoria de habilitación para la docencia y para su dirección recurrió, no a Theodor W. Adorno, con quien le unían lazos personales y académicos, en lo que respecta especialmente a la dedicación de éste al mundo de la cultura, sino al célebre politólogo socialdemócrata Wolfgang Abendroth, cuya huella se hizo notar en esta obra. La adhesión al movimiento intelectual de izquierdas tampoco careció de dificultades. La extrema acritud con que Habermas defendió la independencia entre teoría y praxis, y que le llevó a calificar de «fascismo de izquierdas» la vieja voluntad de considerarlas inseparables, le granjeó la hostilidad de un amplio sector de la izquierda intelectual alemana, que todavía hoy se niega a reconocer como válida la obra habermasiana anterior a 1963, o lo que es lo mismo, aquélla cuyo núcleo está constituido por estudios sociológico-políticos, reservando eso sí, una valoración mucho más generosa para las obras de carácter estrictamente filosófico, cuya aparición sucedió a la conocida *Theorie und Praxis* en el citado año de 1963. No parece sin embargo recomendable ignorar decididamente obras que, como la que aquí centra nuestro interés, valieron a Habermas su incuestionable vinculación a la Escuela de Frankfurt, y el asentamiento de un fértil sustrato teórico del que son herederos estudios ulteriores, sin olvidar a la izquierda europea de aquellos años de postguerra, a la que sirvieron de aldabonazo en el replanteamiento de la realidad democrático-capitalista.

En este sentido, no resulta desdeñable la apreciación de que el móvil de una obra como *Historia y crítica de la opinión pública*¹ se circunscribe esencialmente al análisis del Estado social y democrático de derecho, a cuya consolidación en el occidente europeo asiste Habermas desde finales de los 50. Vale la pena pues, en principio, detenerse ante la sorprendente originalidad del título. Sin pretender dar una explicación de su versión traducida, por lo poco que tiene en común con el título original, sí merece al menos una reflexión el hecho de que una obra del cariz mencionado tomara el nombre de *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zur eine Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Transformación estructural de la publicidad. Análisis de una categoría de la sociedad burguesa). El contenido socio-político con que Habermas llena el término «publicidad» parece estar en consonancia con el significado mismo que tal palabra originariamente tuvo en

¹ HABERMAS, JÜRGEN, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981, 351 pp.

castellano: vida social pública, haciendo referencia al ámbito de participación activa en la «cosa pública»; esta acepción fue solapada primero, y olvidada más tarde, por el empuje capitalista de nuestra más reciente contemporaneidad, que acabó dotando de carácter exclusivamente comercial al término.

La retroproyección hacia el pasado no tiene sino un sesgo utilitarista: dentro de la más pura tradición marxista, Habermas elabora un análisis histórico que tiene como fin revelar los mecanismos de conformación de la sociedad burguesa, análisis que le sirve por un lado, para desentrañar las principales claves del ejercicio del poder (en un sentido intemporal) y, por otro, para desvelar la alienación a que está sometida la moderna sociedad de masas.

Coincidiendo en este punto con H. Marcuse, Habermas trasluce un denodado interés por demostrar las nuevas formas de alienación que el «hombre-masa» sufre en el marco del Estado asistencial. La original interpretación del concepto de «alienación» excede a la concepción marxiana, al entender que el contexto decimonónico había empujado a Marx a considerar que la emancipación total del hombre se definía por la necesaria liberación de un Estado burgués opresor; emancipación humana y emancipación política aparecían integradas así como piezas de una sola unidad.

En la postguerra mundial, la mejora de las condiciones de vida, el ahondamiento en el ejercicio de las libertades y el disfrute de un Estado social que pretendía limar las desigualdades excesivas, forman parte de una realidad incuestionable. Habermas se sirve de esta observación para replantear, no desvirtuar, el todavía útil concepto de alienación: para él la lógica de la dominación en el moderno Estado no se ejerce esencialmente a través de la opresión económico-laboral, sino ideológica. El moderno Estado social no sería pues, más que una sofisticada modalidad de Estado burgués entendido como —siguiendo fielmente la máxima marxiana— instrumento de dominación de la clase detentadora del poder. Al llegar a este punto, Habermas huye de todo mecanicismo economicista por sentar como punto de partida la manifiesta separación entre la esfera de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales. En este sentido, no niega la necesidad de constatar la ubicación de los individuos en el proceso productivo, si bien resalta con fruición componentes subjetivo-simbólicos en la configuración social de un grupo dado.

Desde esta perspectiva, la lógica de la dominación se define, no sólo por el control de los medios de producción, sino de aquellos otros que sirven de cauce de expresión ideológica: los medios de comunicación. Así, la publicidad, desde los inicios de la obra aparece como foro simbólico en el que los individuos dotados de capacidad crítica discuten, opinan y se comunican, en fin, con las fuerzas detentadoras de la autoridad, conscientes éstas de la necesidad de arbitrar los mecanismos de intercomunicación suficientes para integrar esa crítica en el normal desenvolvimiento del poder. Sólo cuando esa notoriedad crítica transforma su función en beneficio de la notoriedad «representativa», es decir, cuando asume el ejercicio mismo de la gestión política, puede hablarse de cambio en la Historia.

Aun partiendo de que la publicidad (en su más rigurosa acepción) «pertenece específicamente a la sociedad burguesa» reconoce Habermas el interés de rastrear

desde la Antigüedad la específica diferenciación entre esfera pública (ligada a la participación y gestión en los asuntos de interés general), y la esfera privada (propia del acontecer familiar e íntimo). Será a partir del desarrollo de la vida pública, de la «publicidad», como él explique el asentamiento hegemónico de unos pocos, cuya autoridad, fijada en forma de ley quedará integrada en las estructuras del Estado. Este mecanismo, superando las barreras cronológicas, dará sentido no sólo a la aparición del Estado Moderno, sino a la misma contemporaneidad tras las llamadas revoluciones burguesas.

Bien es verdad que, aun partiendo de la práctica imposibilidad de escindir con rigor vida pública y privada en la Edad Media puede, sin embargo, observarse que el ejercicio del poder ya entonces requería una mínima representación pública con que dotarse de notoriedad; la presencia pública del poder asociado a la individualidad del «señor», se materializaba en normas, pero también en ritos, símbolos, retórica, todo lo cual coadyuvaba a la percepción y aceptación en suma de la autoridad, en definitiva, a su misma legitimidad.

De este argumento se sirve Habermas tanto para identificar publicidad representativa con autoridad, como para esbozar un discurso en torno a que todo ejercicio de dominación demanda un efectivo control de las conciencias que haga posible su general aceptación, y con ella, su perdurabilidad. Lo que, sobre esta base pudiera parecer una desviación «popperiana», es reconducido en el punto en el que explica el tránsito a la modernidad.

Varios son, a su juicio, los mecanismos que confluyeron en esa mutación: en primer lugar, las transformaciones económicas que desde el siglo XIII se dan en Europa promueven «la formación de un nuevo orden social»; la interpretación dialéctica de esta realidad permite a Habermas llegar a la conclusión de que si bien esa primera manifestación del capitalismo mercantil solidifica «las relaciones estamentales de dominio», por otro lado, «pone los elementos en los que aquéllas habrán de disolverse». Uno de esos elementos es la publicidad burguesa, cuyo desarrollo corre parejo al de la «objetivación del poder»: con la organización administrativa, fiscal y militar del Estado, la presencia del poder se hace cada vez más perceptible frente a los súbditos, sobre los que se ejerce no sólo un sometimiento burocrático, fiscal o militar, sino también y de forma creciente, ideológico. Es así como un sector de la población añade a su condición de súbdito, la de público, pues es precisamente a través de los primeros medios impresos como las fuerzas hegemónicas persiguen robustecer su dominio. La representación del poder encuentra un adecuado cauce de expresión en la publicación de acontecimientos políticos transformados en epopeyas que no hacen sino provocar la aquiescencia entre aquéllos a quienes van dirigidas. Lo impreso se convierte así en un elemento más de la estructura del poder, cuyo discurrir sólo se explica en los primeros estadios en aras de la representación de la autoridad.

Es ese «público» el que va perfilándose inexorablemente como una fuerza social a tener en cuenta desde esos primeros indicios de producción impresa. Por lo pronto, el «público» (antes básicamente oyente) se configura como esencialmente lector, lo que le circunscribe a un segmento sociológico de la comúnmente denominada «burguesía»: tanto el que se corresponde con las capas urbanas mal

integradas en la esfera estatal como el que se distingue de la alta burguesía, más vinculada al Estado y al modo de vida aristocrático.

Significa todo ello que Habermas partiendo de una definición socioeconómica, no duda en potenciar los elementos superestructurales (culturales a la postre) a la hora de marcar los perfiles de un grupo social que él identificará como el germen de aquel otro cuya conciencia crítica acabaría por promover una alteración revolucionaria de las estructuras.

Es desde esa óptica, desde la que Habermas contempla el paso a la contemporaneidad. En definitiva, el desarrollo de una «razón crítica» burguesa en círculos de discusión ajenos al Estado (salones, gabinetes de lectura, cafés...) será el factor básico que contribuya a perfilar a un público articulado políticamente frente al Estado; es en esos foros de discusión, donde se empieza a percibir con creciente nitidez que «la igualdad social era posible... fuera del Estado», es allí asimismo, donde «el público racionante comienza a prevalecer frente a la publicidad autoritariamente reglamentada», es en esos ámbitos, en fin, donde se asiste al origen más primigenio de la sociedad civil.

La vinculación del carácter «racionante» de ese público con el ejercicio de la crítica y la discusión no debe ensombrecer la ligazón de todo ello con el acceso a la cultura y, en particular, a los medios impresos. En efecto, y tal como señala Habermas, la progresiva mercantilización cultural a la que se asiste desde el siglo XVII y que se traduce en la desaparición del mecenazgo promueve no sólo la aparición de un colectivo lector y espectador al que acordamos llamar «público», sino también la transformación de los propios fines de la cultura: el objetivo prioritario de ésta, hasta entonces centrado en «las funciones de la publicidad representativa del poder», comienza a desdibujarse, y al tiempo que se libera, se convierte en mercancía, sujeta, eso sí, a otras leyes. Perfectamente inserta en esta vorágine, la prensa no será ninguna excepción respecto a esta corriente dominante; en este punto Habermas, haciendo una concesión al funcionalismo, asevera que la transformación impresa a la que se asiste desde entonces no estuvo sino instigada por la demanda emergida de la propia burguesía urbana e industrial.

La interrelación de fenómenos parece clara: la «ilustración» de un sector social favoreció la potenciación de su latente criticismo al sistema dotándole de legitimidad teórica, al tiempo que las transformaciones económicas coadyuvaban a la emancipación material de la burguesía respecto de los constreñimientos normativos de un Estado que comenzaba a revelar su obsolescencia. La «emancipación», entendida en su más amplia globalidad, se perfila en Habermas, no obstante, como un complejo proceso que da cabida no sólo a lo económico: «la sociedad determinada exclusivamente por las leyes del libre mercado se presenta ... como una esfera libre de dominación», o político: «la dominación de la publicidad es ... una ordenación en la que la dominación en general se disuelve», sino también a lo psicológico (dejando traslucir uno de sus escasísimos deslices psicoanalistas, de los que tanto huyó, al contrario que alguno de sus compañeros de la Escuela de Frankfurt), y por supuesto, a lo filosófico (al respaldarse el movimiento burgués en teorías políticas cimentadas en los principios de la racionalidad, la libertad y el bien común).

Esta estimación de la emancipación burguesa como un proceso altamente dependiente de la formación y maduración de una opinión pública crítica, conduce a Habermas a ilustrarla con una rápida visualización de las valoraciones que este proceso mereció a sus contemporáneos más sobresalientes: Rousseau, Kant, Hobbes, Hegel, Marx, Stuart Mill y Tocqueville, para concluir que, con la racionalización del dominio político y su inherente control de la publicidad, siempre se ha pretendido garantizar «un curso autónomo y armónico a la reproducción social», que los ilustrados identificaron con el «orden natural».

Es, a juicio de Habermas, ese afán por perpetuar el Estado burgués, el que explica que se acabe tolerando, a través de la ampliación del sufragio, la irrupción de una «masa» políticamente informe en el ámbito, hasta entonces restringido, de la vida pública. Bien es verdad, que sobre éste punto Habermas no afronta las razones intrínsecas que expliquen la mutación del Estado liberal en Estado democrático primero y en Estado social y democrático más tarde; parecen interesarle mucho más las repercusiones que en el contexto de la vida pública dichas transformaciones provocaron.

Con ese propósito realiza una laboriosísima disección de las modificaciones sociales y políticas que la «publicidad» sufre en el contexto del Estado social o asistencial. No duda en resaltar cómo el Estado (todavía burgués, como demostrará más tarde) se socializa al intervenir cada vez más en espacios antes propios de la vida privada: «las intervenciones del Estado en la esfera privada desde finales del pasado siglo permiten apreciar que las amplias masas —insertas ahora en la esfera pública— traducen sus antagonismos económicos en conflictos políticos». Una de las consecuencias más inmediatas que observa es la masificación de la cultura y su consiguiente degradación. La masa, bien es verdad, se configura como público, pero no ya crítico, ilustrado, frente al poder, como había ocurrido en el siglo XVIII, sino consumidor, esta vez, de cultura. Su adocenamiento cultural aniquila la anterior conceptualización del «público» como grupo «raciocinante», a la vez que se acompaña incluso de la institucionalización de la intelectualidad crítica; «la vanguardia se ha mantenido como institución».

En definitiva, la sociedad de consumo se revela como un modelo social óptimo al servicio del Estado burgués, al hacer efectivo uno de los principales y más tradicionales fines del Estado: su perpetuación, ahora alcanzada mediante la instrumentalización política del consumo. Así, se llega a la liquidación práctica de la «publicidad» como instancia mediadora entre el Estado y la sociedad. Su desvirtuación llega a convertirla en promotora de aclamación pública al adoptar «un carácter plebiscitario».

En medio de esta transformación política de la «publicidad», la prensa en particular, experimenta una mutación estructural bien evidente, que a Habermas le sirve para ahondar en una crítica más que acerba contra el Estado democrático asistencial; y es que la prensa, consolidada en su modalidad de prensa de negocio desde finales del siglo pasado, se ha hecho más vulnerable que nunca a su control por parte de particulares. La concentración oligopolística de la prensa en particular y de los medios de comunicación de masas en general, no hace sino poner de manifiesto la perfecta inserción de los mismos en los circuitos comercial-indus-

triales y con ella, la imposibilidad de la masa consumidora para constituirse como opinión pública realmente libre y racional. Este acriticismo informativo resulta relevante para Habermas por cuanto es espejo fiel de la comercialización de la vida pública: «Puesto que la venta de la parte destinada al reclamo publicitario está interrelacionada con la venta de la parte confeccionada por la redacción, la prensa, hasta entonces institución de las personas privadas como público, se convierte ahora en institución de determinados miembros del público como personas privadas, esto es, en la puerta de entrada a la publicidad de intereses privados privilegiados».

Partiendo de que «las formas de orientación de la opinión ... se apartan conscientemente del ideal liberal de la publicidad», Habermas elabora todo un modelo de explicación del sistema democrático en su vertiente social, según el cual, éste se asemeja más a un «Estado social absolutista» que a un auténtico régimen democrático, cimentado *per se* en la racionalidad. Es precisamente el ejercicio del raciocinio público lo que Habermas echa de menos en el Estado social por él descrito. A su juicio, los partidos políticos se han convertido en pesadas maquinarias de poder movidas por el interés de conseguir los votos necesarios que les aseguren el control de la cosa pública, objetivo que alcanzan mediante una sofisticada propaganda que cada vez tiene más en común con la publicidad comercial; en efecto, al igual que ésta, persigue mediante la difusión de simplicísimos mensajes visuales y verbales, promover en el electorado (convertido así en masa consumidora de eslóganes) la aquiescencia política reflejada en el voto. La maquinaria política, puesta periódicamente en marcha de este modo, cercena cualquier atisbo de crítica racional, provocando la ausencia material de una auténtica opinión pública, y la desvirtuación absoluta de lo que había de ser una «publicidad realmente democrática».

Acudiendo a Raymond Aron, y su obra «Fin de l'âge idéologique»² Habermas concluye que «la ideología se configura de acuerdo con la llamada cultura de consumo y vierte ... la pócima de su vieja función: forzar la conformidad con las circunstancias existentes».

No se conforma Habermas con presentar una visión ciertamente desoladora del panorama político que tiene ante sus ojos y, apartándose del viejo principio por él defendido acerca de la separación entre teoría y praxis, no duda en confiar en la fructificación de su crítica. Sólo desde este planteamiento puede llegar a entenderse su afán por defender la vía racionalista como única posible para conseguir que la «opinión no pública», «aclamativa», manipulada, e incapaz de entablar un diálogo crítico con la esfera de lo público, se transforme en una auténtica opinión pública liberadora de la nueva alienación a que la sociedad de masas desde su mismo origen se ha visto sometida.

La disección de *Historia y crítica de la opinión pública* nos lleva a considerarla no sólo como una obra clave en la trayectoria habermasiana, sino también, y muy especialmente como una obra fundamental en el estudio teórico del Estado social-democrático.

² ARON, RAYMOND, «Fin de la age ideologique?», *Sociológica*, Frankfurt am Main, 1955, pp. 219-233.

Las directrices marcadas desde su mismo planteamiento revelan por un lado su interés por desentrañar pormenorizadamente los factores que históricamente explican el origen de tal modelo de Estado, para, con un clásico propósito trascendente de cariz marxista, revelar los mecanismos de su necesaria transformación.

Centrándonos en el primero de estos dos aspectos, resulta altamente sugestivo observar cómo el sustrato marxista que le hace insistir en los factores económicos como promotores de cambios, se mezcla de forma indisoluble con un humus ilustrado que le lleva a subrayar de forma especial factores instintivos y volitivos tales como la búsqueda de la felicidad y el desarrollo de la Razón crítica como instrumento de liberación. De éste modo, Habermas no sólo confía en la voluntad humana como vía de superación emancipadora, sino que también pone su fe (en este caso indudablemente ilustrada) en el Estado como garante de felicidad.

Respecto a su «afán trascendente», resulta bien revelador que el libro, partiendo del análisis de la transformación estructural de la vida pública acontecida en el Estado social, justifique la necesidad de un nuevo cambio que ésta vez sirva para recuperar el auténtico sentido de la opinión pública en relación al poder; cambio que habría de conllevar necesariamente la emancipación definitiva de la totalidad de la población, ahora desarticulada como mera «masa» políticamente informe; emancipación que, como se ha apuntado reiteradamente, en modo alguno identifica con revolución, sino más bien al contrario, como profundización democrática en las instituciones existentes. Deja así bien patente, como marchamo que hace inconfundible su obra, aquel préstamo ilustrado del «meliorismo», es decir, de aquella convicción de que el mundo podía llegar a ser mejor mediante el concurso del esfuerzo común.