

1. Nuevos ingresos

ESBOZO DE UNA PSICOLOGÍA SEGÚN LA RAZÓN VITAL

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Heliodoro Carpintero Capell *

Señores académicos:

Mis primeras palabras aquí no pueden ser otras que aquellas con que se expresa la gratitud más amplia, más sincera, ante el honor que me habéis conferido al aceptarme como compañero en esta Casa, siguiendo los pasos de dos de nuestros más preclaros maestros de psicología: Mariano Yela y José Luis Pinillos.

Mi antecesor en la Medalla, el Excmo. Sr. D. Víctor García Hoz, fue figura indisputada en el mundo de las ciencias de la educación, y persona directamente implicada con los primeros pasos dados por la psicología entre nosotros.

La psicología es ciencia que como tal ha nacido después de que se delinease y crease esta Real Academia en el siglo pasado, pero hacia la cual no obstante se ha sensibilizado ampliamente.

Este discurso preceptivo, requerido por el reglamento, he decidido construirlo como un conjunto de reflexiones en torno al lugar de la psicología, tal y como puede verse desde una tradición reciente de pensamiento español, la filosofía de la razón vital, que iniciara entre nosotros J. Ortega y Gasset. Ofrezco, pues, un simple *Esbozo de una psicología según la razón vital*, con el deseo de que pueda tal vez despertar en otros colegas y compañeros nuevas ideas y comentarios más granados.

* Sesión del día 19 de diciembre de 2000.

Filosofía de la razón vital

En general, se suele entender por «filosofía de la razón vital» la tradición iniciada en España por Ortega a lo largo de la primera mitad del siglo que acaba de pasar. Una psicología de la «razón vital» será la que coloque su punto de partida en aquella filosofía, y trate de ubicar sus diversos problemas específicos dentro de aquellas coordenadas.

La filosofía ha sido desde sus inicios un esfuerzo humano por poseer un saber racional y último acerca de la totalidad de lo real. Ha buscado, por ello, una realidad radical en la que poder fundar su saber sobre todas las demás realidades radicadas o incluidas en ella. Ortega se ha esforzado por mostrar que esa realidad radical es «mi vida» o, si se prefiere, para cada cual la suya. En mi vida me hallo a mí mismo y a toda otra realidad que, para serme tal, se ha de hacer presente de una u otra forma en esta área o escenario (OC.vii,101).

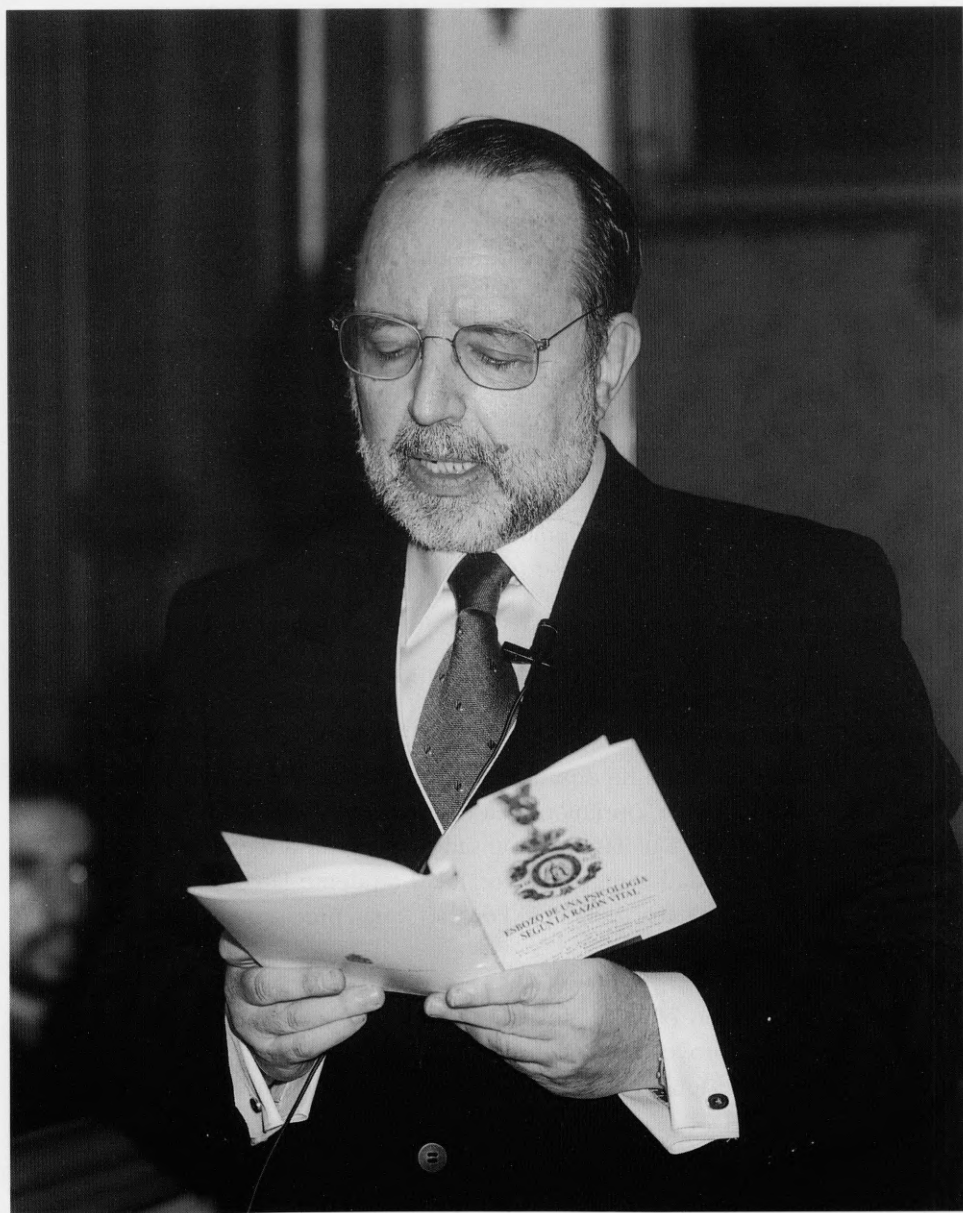
Los niveles de la consideración

Cuando proyectamos sobre nuestra propia «vida» el esfuerzo analítico y reflexivo, podemos movernos a diferentes profundidades. Complementando la meditación de su maestro en ese punto, Marías ha propuesto distinguir los siguientes tres planos: el que llamaríamos de «reflexión natural», el analítico o «metafísico», y el que ha denominado como «estructura empírica» de la vida humana (Marías, 1993).

El primero resulta sustancialmente coincidente con el nivel que Husserl denominara «actitud natural» ante las vivencias (Husserl, 1928). Dicha actitud nos sitúa dentro de un mundo que aparece como real ahí delante, respecto del cual toda una serie de procesos y relaciones nos permiten alcanzar un conocimiento y un control práctico, siquiera sea limitado.

Por debajo de este se extiende otro en que vendría a desplegarse la «analítica de la vida humana» (en claro paralelismo con la «*existenziale Analytik des Daseins*» heideggeriana), indagación que trata de las dimensiones categoriales de la realidad que es «mi vida». Estas estructuras y dimensiones aparecen como requisitos necesarios de toda vida humana.

Finalmente, entre ambos extremos se vendría a situar un nuevo plano, el de la «estructura empírica» de la vida humana (Marías,1970). Este integra los aspec-



Excmo. Sr. D. Heliodoro Carpiñtero Capell.

tos o dimensiones estructurales que hallamos de hecho en toda vida, pero que podríamos imaginar cambiados sin que se alterase la esencia del vivir. El conjunto de todas esas dimensiones vendría a constituir la estructura que denominamos «hombre» (Marías, 1970). Este será, por tanto, el plano de la dimensión antropológica.

Ello significa que la construcción psicológica que buscamos habrá de tomar como base inexcusable esa fenomenología analítica de la vida, y de sus estructuras empíricas, buscando luego para su explicación aquellas causas y factores que, desde una concepción naturalista, hagan posible comprenderlas.

Una psicología del proyecto

La psicología orteguiana, concebida como parte de una «antropología» o saber sobre el hombre que complementa con el estudio de la llamada «estructura empírica» el núcleo metafísico de ese pensamiento, aparece en realidad como una psicología del «proyecto vital».

Veámoslo brevemente. Y para comenzar, examinemos esta idea de proyecto vital.

Analíticamente, me he descubierto como realidad radicada en mi vida, de índole dinámica y tendente, oprimiendo la circunstancia. Como realidad en tensión, cada uno de nosotros nos hallamos impulsados en cierta dirección, y además, con mayor o menor intensidad o vigor. Esa realidad tendente la concibe Ortega como «proyecto» (lo arrojado hacia delante). Pero se trata, precisamente, de la realidad misma de mi propio yo.

No estamos en efecto ante un yo estático y quiescente al que le sobrevenga de pronto un proyecto, un impulso hacia algún término o meta. Se trata de que somos un haz de tendencias: «yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo» (OC, iv, 401).

Este yo de que habla Ortega ahí es un fondo enérgico y operante que soy, que no encuentro como objeto, puesto que lo soy desde dentro como sujeto, y que voy descubriendo a lo largo de sus operaciones, principalmente sus decisiones, sus opciones, sus preferencias y rechazos.

Por eso, en definitiva, quién soy yo es una pregunta que sólo puedo ir contestando empíricamente. A cada uno, el yo que cada uno es «nos va aparecien-

do ni más ni menos que cualquier otra cosa... merced a una serie de experiencias que tienen su orden establecido... » (OC.,vii,194).

¿Y bajo qué forma se aparece? La respuesta, reiteradamente formulada en innumerables ocasiones, es simple: bajo la forma de «tener que ser» así o de tal otro modo o manera; es decir, bajo la forma de necesidad: «es desde luego, no un *querer* o *desear* ser tal, sino un *necesitar* ser tal» (OC., vii,549; iv,400).

Esa idea la ha expresado a veces bajo la fórmula del «fondo insobornable». La desarrolló con alguna parsimonia hablando a propósito de Baroja. Allí la concibe como un «núcleo último e individualísimo de la personalidad», que estaría «soterrado» y cuyas actitudes sólo en «ciertos instantes» se vislumbrarían (OC.,ii, 84). La razón parece clara: sobre ese yo ha ido cayendo encima la presión social que lleva hacia la actitud imitativa, esto es, ha ido fraguando un «yo convencional» o «social» (OC.,ii,84; v,600).

De este yo, Goethe (que tantas veces ha entrevisto, según Ortega, la última sustancia del vivir), habría dicho que es «entelequia». Y nos aclara acto seguido su entendimiento de la expresión goethiana: al emplear tal término «empleaba tal vez el vocablo mejor para designar ese proyecto vital, esa vocación inexorable en que nuestro auténtico yo consiste» (OC.,iv,405).

Así pues, también para Ortega el yo puede ser considerado como entelequia. Entelequia era, como se recordará, el alma para Aristóteles, y es una causa intrínseca del ser (en Aristóteles, del ser vivo) (Nuyens,1973). Esta es actividad, energía operante y eficaz, es decir, es energía que posee ya la determinación o el *telos* (*tò entelés ékhein*, poseer el acabamiento o consumación) y es actualidad, susceptible no obstante de ulteriores desarrollos. La tarea de la existencia, en consecuencia, es de autorrealización, de cumplimiento de un sí mismo cuya individualidad radical, aunque en cierto modo está ya presente desde el principio, ha de configurarse ejecutivamente y cobrar realidad plena en un marco histórico social definido, que impone unas condiciones previas al desarrollo biográfico.

El yo que soy como entelequia, en cierto sentido, es precisamente el protagonista del yo personal que va cobrando realidad en el decurso del vivir. El yo profundo que soy, se despliega y realiza en el yo histórico y social que alcanzo a realizar. Evitemos la tentación de pensar en términos de un biologismo inadecuado, como si el yo profundo apareciera con funciones de genotipo, fundando las potencialidades que en interacción con el entorno generaría un fenotipo determinado. No se trata de cosas ni de potencias definidas, aptas para desplegarse, sino

de exigencias y demandas, pretensiones, esfuerzos y proyectos, que impulsan a cumplir «en cada instante lo que sentimos «tener que ser» en el siguiente» (OC.,vii,549).

Hay dos textos en que Ortega ha desarrollado, de paso hacia otras averiguaciones, algunas otras ideas sobre la índole del yo. En ambas ocasiones se halla en diálogo con pensadores del pasado: uno es Aristóteles, el otro Herbart. En cada caso, hay algunas facetas espinosas del tema que reciben luz de estos clásicos.

Ortega parte de una posición radical: el yo que cada uno es no puede ser una cosa. «El yo no es... nada “material” ni “espiritual”... No es cosa ninguna, sino una tarea, un proyecto de existencia» (OC,vii,549). Hemos visto ya que ese fondo último suyo es dinamismo, lo que implica que es esencial no cosificarlo confundiendo aquel proyecto o tarea con un momento abstracto del mismo (ya sea la meta, su denominación, su expresión o su sentido).

Al tratar de entender una realidad dinámica que consiste en cambio, Ortega la encuentra ejemplarmente analizada en la idea del «pensar» que formuló Aristóteles en el tratado *Sobre el alma*. Lo vio como un movimiento, pero precisamente como movimiento que «progresaba hacia sí mismo» (*eis hautó gar he epídoxis* [*De An.* 417 b 6 s]).

Es, precisa Ortega siguiéndole los pasos a Aristóteles, un proceso que «renace siempre de sí mismo» (OC,vi,412); en efecto, «el pensar va convirtiéndose en acto lo que en él era antes potencia y va reabsorbiendo en potencia lo que de él fue antes acto», y de esta manera «el pasado se conserva e integra» (OC,vi,415).

Ahora bien, aunque aquí el ser del que se habla es el del pensamiento, evidentemente bien podemos asimilarlo con el del yo, puesto que es del yo del que se dice que piensa, que ve, que ama o vive o es feliz. El yo, a través de sus actividades, no sólo iría estando en acto, sino que conservaría la potencia de seguir ejecutándolas, manteniendo la potencia de seguir siendo. Es decir, que estaríamos ante «un hacerse el ser a sí mismo, un incesante engendrarse... el esforzado sostenerse de algo en la existencia» (OC,vi,415). De esta suerte, al pensar el yo como un progreso hacia sí mismo, lo que se dice es que se halla en un proceso en el que va reactualizándose lo ya sido y convirtiéndose en potencia de lo que está siendo y va a ser. Esta es una visión donde el acto presente es potencia del inmediato ser, y por ello está ya siendo ahora («entelequia») pero su completamiento procederá del acto por venir, esto es, del futuro que hay que llegar a ser.

Por otra parte, el acto futuro es, por un lado, posibilidad, pero como acto que actualizará la potencia presente, resulta a la vez también necesario (para salvar esa potencia). Tal es precisamente para Ortega su concepción de la realidad del yo: «Esa posibilidad necesaria y, a la vez, insegura, es nuestro yo» (OC, vii, 552). Es una posibilidad necesaria porque es la única que se corresponde con la potencia que es nuestro presente; y es insegura porque como potencia puede no llegar a lograrse.

De ahí que el imperativo orteguiano respecto del quehacer del yo haya sido el lema de Píndaro: «llega a ser el que eres».

Es, bien se ve, una concepción dinamicista del yo. Recoge sin duda innumerables sentires que han ido alumbrando la fluencia sin término en que el yo de cada cual consiste. De Heráclito a William James, la lista podría hacerse muy larga y apretada. Pero no se deberán pasar por alto los matices y dimensiones que ha ido delineando al repensar esas páginas del *De Anima* y de la *Metafísica* de Aristóteles, en que ve recogidas las líneas esenciales de un dinamismo arraigado en el ser. Pero aún hay que añadir algunas precisiones más para completar el cuadro.

Proceden éstas de la detallada reflexión de Ortega sobre la psicología de Herbart. Son páginas compuestas ya en su juvenil madurez, para su prólogo a la *Pedagogía general* donde por cierto, de pasada, no deja de sugerir que, en torno a la cuestión del yo, tal vez no se habría avanzado un ápice desde la reflexión herbartiana hasta aquel momento.

Aunque unida a un excesivo intelectualismo, habría aquí también recogida la idea del *effort* de Maine de Biran, conectada con la de la «fuerza representativa» leibniziana. Se trataría, en suma, de que el fondo de mi realidad es operante, es una pretensión radical que subyace a los actos concretos, y cuya dinámica hemos visto concebida como una realización de potencialidades que es progreso hacia sí mismo o, con otras palabras, un «llegar a ser el que cada uno de nosotros somos», en una tensión con la realidad que abre y genera el espacio de transparencia en que se muestran las representaciones.

En suma, el proyecto que somos va «salvándose», verificándose y realizándose (en unos casos más que en otros, en ciertos individuos más que en otros), pero siempre en una circunstancia determinada, en un «aquí y ahora» dados, como delimitaciones del destino, con las dotes y capacidades emotivas y cognitivas, con la corporeidad en que estamos instalados, manifestándose empíricamente a través del gusto y el disgusto (felicidad o fracaso) que nuestras experiencias vitales nos proporcionan.

Afirmado este radical dinamismo del yo, entendemos que se siguen ciertos corolarios. Uno, muy claro: cuando en la circunstancia se llega a actualizar ese «yo futurizo» que potencialmente determina el ahora, y el yo encaja en aquella, «es lo que denominamos felicidad» (OC,vii,552).

Otro: cuando se va reactualizando lo que está en potencia y se salva a su vez el acto anterior (según Ortega está apuntando), el yo, mi yo, no permanece inmutable e idéntico, aunque sigue siendo «el mismo» que era. La realidad del yo es realidad de «mismidad», pero no de «identidad».

Tercero: el yo que voy actualizando puede ser ese yo mismo que soy; pero como, según vimos, ese «yo necesario» es algo posible que puede no lograrse, cabe, junto a la plenitud, o autenticidad, una posibilidad de falsificación y fracaso.

Cuarto: de un yo que consiste en cambio, fluencia y futurición, su pasado es lo «ya sido», algo mineralizado, con propiedades opuestas a la índole de su ser actual. «Nuestro yo de hace un instante, ese que fuimos, ni es ya ni es yo» (OC,vii,551). Y mientras el pasado es un eco, el futuro es justamente aquí el elemento esencial y determinante; el yo es futurizante (OC,vii,552), es futurizo (Marías, 1970), viene desde el futuro al presente...

Pero como el futuro aún no es realidad, es irreal, entonces lo decisivo, como dice Marías, es que el yo es a un tiempo real e irreal, que consiste en realidad e irrealidad, que no está íntegramente «dado» ni «fijo» ni está «cosificado». Frente a todo cosismo, la idea orteguiana del yo ha revitalizado las visiones dinámicas del esfuerzo, la «vis» o la «entelequia», reiteradamente sostenidas a lo largo de la historia del pensamiento, una «vis» o fuerza que se despliega en su vivir.

Finalmente, el yo de cada cual está, como dice en alguna ocasión, «embozado» (OC, vi, 159); vivir es llegar a ser en verdad y al descubierto (*alétheia*) el mismo yo que desde el principio pugna, presiona y va haciéndose en el tiempo de su vida y en el marco de su circunstancia.

El análisis del proyecto

El pensamiento orteguiano, en este punto, aboca a un programa de análisis existencial, exigido por su teoría sobre la vida humana. Lo vio ya, en su día, L. Valenciano en sus reflexiones psicopatológicas (Valenciano, 1978). Se trata, en definitiva, de la comprensión de la mismidad del hombre, que no puede realizarse

sin tener en cuenta los dos polos esenciales de su realidad: el proyecto que le constituye y la circunstancia en que se desenvuelve.

Este análisis del yo, que Ortega propone, no es pues obra de introspecciones ni memorias, ni de meras cualidades psicológicas, sino de comportamientos, de logros, de vida plasmada en realizaciones en el ámbito preciso del mundo en que aquel tiene que vivir. En las páginas sobre Goya, Velázquez o Alonso de Contreras, entre otras, se encuentran precisiones acerca del modo como Ortega entendió esa tarea de comprender al prójimo.

Notas teóricas sobre el lugar de la psicología

El interés de Ortega por la psicología se tradujo en conocimiento, en acción meditativa, y también en atenta observación de conductas y gestos de los demás. Pero además en sus páginas hay indicaciones orientadoras acerca de cómo veía las líneas básicas de un cuerpo organizado de saberes sobre el tema.

Ortega las resumió en un texto breve y poco conocido, de 1931: «Los tres primeros y básicos criterios a que la psicología ha de responder son: debe ser dinámica, debe ser integral (tendiendo a una consideración del todo) y lo que se sigue automáticamente de los dos requisitos anteriores, debe ser concreta».

Llegados a este punto, estamos en condiciones de entender lo que esos términos sugieren. La psicología ha de ser «dinámica», para que de ese modo responda a la condición misma de la índole activa y procesual de «mi vida», cuya condición de drama y tensión ha ido apareciendo aquí, al considerar su estructura radical. Ha de ser, en segundo lugar, «integral», para responder así también a la condición holista, global, omnicomprensiva de la realidad de mi vida, cuyo acontecer, desde el horizonte de nuestros supuestos científicos, resultan mediados justamente por los procesos de que la psicología ha de ocuparse. Ha de ser, en fin, «concreta», puesto que ha de analizar, describir y explicar los procesos «naturales» que hacen posible la interacción entre yo y mi circunstancia, interacción que es siempre realidad máximamente concreta, definida por su aquí, su ahora, su corporeidad y su mundanidad.

Para terminar: la filosofía de la razón vital nos aparece, dentro de nuestro horizonte efectivo, como una posibilidad heurística acerca de la vida humana, cuyo enigma como realidad natural sigue demandando el esfuerzo común de psicólogos y científicos empeñados en la tarea de hacer progresar el conocimiento acerca de lo real.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- HUSSERL, E. (1928), *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, 3.^a ed., Niemeyer, Halle.
- MARÍAS, J. (1970), *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid.
- (1993) *Razón de la filosofía*, Alianza, Madrid.
- NUYENS, F. (1973), *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (reimpr.), Inst. Super. de Philosophie, Louvain.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1958), *Obras completas*, Revista de Occidente, vols. I-XII, Madrid.
- (1931/1971), Adler's psychology: Science of living, *Journal of Individual Psychology*, 27(2), 134.
- VALENCIANO, L. (1978), *Estudios y ensayos sobre la vida y las vidas humanas*, Academia de Alfonso X el Sabio, Murcia.

TRES VASCOS EN LA POLÍTICA EXTERIOR DE ESPAÑA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Marcelino Oreja Aguirre *

SUCEDER A JOSÉ MARÍA DE AREILZA EN LA ACADEMIA

Voy a ocupar la vacante de José María de Areilza, que fue uno de los hombres más brillantes de los últimos cincuenta años de la vida política, social y cultural de España.

Además de su trayectoria, hay algo que quisiera subrayar. Fue su capacidad de separar la vida pública de su actividad privada, su empeño por conservar un espacio de intimidad en el que recuperaba su condición de intelectual, de escritor, de viajero, de animador de empresas y proyectos.

Areilza ingresó en esta Academia en 1966 cuando la presidía Don José de Yanguas Mesía, que fue Ministro de Estado y una de las figuras más preclaras del Derecho internacional. Aprovechó su discurso de ingreso, para trazar —de forma magistral— el progreso tecnológico sobrevenido en nuestro siglo a partir de la Segunda Guerra Mundial y las repercusiones que ese acontecimiento había causado en la vida política interior y externa, especialmente en los países democráticos.

Sucedarle en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, como le sucedí en Santa Cruz es para mí un reto, pero también una satisfacción cargada de esperanza.

* Sesión del día 24 de abril de 2001.

Como Embajador y como Ministro, José María de Areilza desempeñó una extraordinaria labor. Representó a nuestro país en tres puestos importantísimos para nuestra acción exterior: Buenos Aires, Washington y París.

Ministro de Asuntos Exteriores del primer Gobierno de la Monarquía, trazó la estrategia diplomática de una España, que iniciaba un proceso de cambio, que tendría importantes consecuencias en la política exterior.

Al comienzo de julio de 1976, me encontré emplazado por el nuevo Presidente del Gobierno Adolfo Suárez para suceder a Areilza y ocupar la cartera de la que era mi casa profesional, ya que, si bien mi afición a los temas internacionales se remontaba a mi época universitaria, cuando realmente hice el aprendizaje de la disciplina fue en los diez años que trabajé con Castiella en su Gabinete, donde ingresé apenas cumplidos los veinticinco años.

LA ETAPA DE CASTIELLA

Castiella era un hombre entregado con noble afán, al servicio de altos ideales: la defensa global de España, de sus intereses y de su buen nombre en el mundo.

El momento en que llega al Ministerio, febrero de 1957, es especialmente importante desde la perspectiva de la política exterior de España, que en 1953 ha alcanzado ya un cierto nivel de normalización a partir del nuevo Concordato, de los Acuerdos hispano-norteamericanos y del ingreso en Naciones Unidas en 1955.

En ese clima, el nuevo Ministro introduce modernos métodos de trabajo, ideas nuevas y frescas del mundo exterior y pretende liberalizar el ambiente político interior, utilizando como argumento la necesidad de insertar la vida española en las corrientes del quehacer y del pensamiento político europeo contemporáneo. En mi opinión, Castiella intenta la difícil operación de influir en la política interior, a partir de las necesidades apremiantes de una política exterior más realista.

En el ámbito europeo, salir del pozo del aislamiento para normalizar nuestra presencia activa en el continente al que pertenecemos, fue el gran paso inicial de Castiella en 1962, solicitando la apertura de negociaciones con la Comunidad Europea.

Aunque es cierto que su solicitud no encontró respuesta, no se debe minusvalorar ese empeño tenaz por no perder posiciones, que facilitó poco más



Excmo. Sr. D. Marcelino Oreja Aguirre.

tarde una negociación con la Europa de los seis, para un Acuerdo preferencial arancelario, aprovechando el resquicio que ofrecía el artículo 113 del Tratado de Roma y al que se llegó en junio de 1970.

Otra constante de Castiella fue su preocupación por la descolonización. La obra descolonizadora de Castiella merece, cuando menos, admiración por su visión de futuro y, cuando más, una profunda gratitud por las vidas españolas ahorradas a tiempo, lo que no fue el caso de Francia y Portugal.

En cuanto a las relaciones con Estados Unidos, cuando se produjo el accidente de Palomares en 1961, trató de convencer al Gobierno de la necesidad de renegociar seriamente unos nuevos acuerdos, y lo intentó también en 1963.

Con las credenciales de mi paso por Exteriores con Castiella y con Areilza, y con la ilusión y la seguridad del futuro de España con un Rey, a quien había conocido desde el comienzo de la década de los sesenta y de cuyo talante y con-

vicciones democráticas era plenamente consciente, inicié mi tarea en Santa Cruz cambiando sencillamente del despacho de Subsecretario al de Ministro.

LA POLÍTICA EXTERIOR DURANTE EL PERÍODO 1976-1980

El primer tema que hube de abordar, fue el de las relaciones con el Vaticano.

El 28 de julio, firmé en el Vaticano con Monseñor Villot, Cardenal Secretario de Estado, el Acuerdo en el que se establecen las bases de lo que había de ser la nueva reglamentación de las relaciones Iglesia-Estado, con el mutuo compromiso de llevarla a cabo en un plazo corto, resueltos ya los dos problemas que en aquel momento eran más urgentes y, que habían sido causa de enfrentamientos: el nombramiento de obispos y el privilegio del fuero.

El 2 de enero de 1979 firmé con el Cardenal Secretario de Estado los acuerdos que sustitúan el Concordato de 1953 y a continuación me recibió en su biblioteca privada el nuevo Papa Juan Pablo II, que comenzó diciéndome: «Cuánto celebro la firma de estos acuerdos y cómo desearía que Polonia pudiera firmar unos acuerdos semejantes».

Si el tema de las relaciones con el Vaticano, fue el primero que tuve que abordar, una cuestión para mí capital desde que llegué al Ministerio fue la política de defensa de los derechos humanos.

Así lo manifesté en la Asamblea General de Naciones Unidas a los dos meses de mi toma de posesión, afirmando que «la voluntad del pueblo español, del Gobierno y de la Corona, conduce a mi país a la implantación de un sistema democrático, basado en el reconocimiento del principio de la soberanía popular».

Al día siguiente, firmé el Pacto de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y quince días después de su ratificación, se publicó en el *Boletín Oficial del Estado*, el instrumento de ratificación por España del Convenio de la Organización Internacional del Trabajo, relativo a la aplicación del principio de sindicación y negociación colectiva y el Convenio de libertad sindical.

Después de celebradas las elecciones generales de 15 de junio de 1977, en coherencia con la asunción de obligaciones internacionales en materia de derechos humanos, el paso siguiente fue la incorporación de España al Consejo de