

PODER POLITICO Y PODER ECONOMICO

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

I

La doble "modalidad" del poder.

Para Tomás, el poder humano o es político o es económico (cfr. *In I Sent.* ds. 2, q. 1, ar. 5 ex). O, como dice Parsons (1), en él se da una doble modalidad: el poder político que es *estratificado* y los planos superiores tienen «más» poder que los inferiores; y el poder económico, que es *lineal* de modo que doble o triple riqueza es doble o triple poder. Ahora bien, en la relación entre ambos *modos* de poder hay que recordar lo dicho sobre los ámbitos de poder en la legitimidad de su acción: el poder político «comprende» al poder económico al que, con su *auctoritas* debe regular jurídicamente en su actuación. Pero es distinto de él.

La relación entre ellos dice a la *potestas* y a la *auctoritas*, no sólo es de grado, sino de orden. Así, en lo fáctico un poder político es funcionalmente un poder económico. Y, considerable: el sector público maneja enormes intereses económicos, por lo que entra como un sector más —si bien especial— en el ámbito de lo puramente económico al lado del sector privado. Es una «potestad» económica *strictu sensu* y en competencia cuantitativa con los otros sectores e intereses económicos. Pero, por otro lado, en otro orden de cosas, el poder político es un poder normativo de lo económico, ha de marcar la

(1) T. PARSONS, «El Sistema social», en *Revista de Occidente*, páginas 136-137.

política en que tiene que desenvolverse y actuar lo económico según los principios de la ortodoxia pública imperante. Y bajo una misma Justicia, ha de aplicarlas con la prudencia que reclamen tiempo, lugar y circunstancias.

La doble condición del poder político respecto al económico —y viceversa— es también ocasión de malformaciones ideológicas: una malformación sería la de la absoluta prioridad de los intereses económicos hasta llegar a deformar el poder político por medio de una abusiva intromisión de los factores económicos, trabajo y capital, en el mecanismo político o administrativo del Estado. O de algún prepotente sector económico en un intento de prevalecer sobre los otros sectores. La malformación recíproca sería la absorción del poder económico por los poderes políticos, común a todos los colectivismos socialistas, reduciéndolo a mero instrumento de intereses exclusivamente políticos o de la clase política.

II

Fenomenología del poder social, político y económico: las ideologías.

En el panorama político del mundo actual, la opción metafísica trascendente que funda el poder como venido-de-lo-Alto y la ortodoxia pública como un ordenado-de-lo-Alto no tiene vigencia actual en el mundo occidental. Es objeto de trabajo y estudio en la Ciudad Católica, y otros grupos similares, como Derecho Público Cristiano; por ello ahora no seremos reiterativos, remitiéndonos a los muchos y buenos trabajos que hay sobre el tema, algunos muy valiosos publicados por *Verbo*.

Si pasamos a la problemática del poder social, político y económico, tal como hoy se nos muestra, vemos que lo que sí sigue operativa es la oposición frontal a cualquier reclamo de orden trascendente en las ideologías inmanentes que imperan. Pero antes hemos de señalar que en el comentario político ac-

tual se confunde, a veces malintencionadamente, el modelo de poder basado en la trascendencia con la versión totalitaria de la inmanencia política, ahora caída en desgracia. Esto ya fue señalado por Pío XII cuando dice que «el absolutismo del Estado no debe ser confundido, en cuanto tal, con la monarquía absoluta» (*Benignitas et Humanitas*, 29) pues, como escribió Donoso Cortés (2) «la soberanía de derecho divino reconoce algunos límites, porque Dios ha de juzgar a los reyes; pero la soberanía de Hobbes se niega a toda limitación porque, para él, Dios no existe y el pueblo, desde el momento en que resigna sus derechos, se hace 'esclavo'».

La consecuencia inmediata de esta dicotomía es terminante, ya que «la soberanía del derecho es una e indivisible: si la tiene el hombre, no la tiene Dios. La soberanía popular es, pues, ateísmo» (*ib.*, 137). Se ve cómo, tanto la visión hobbesiana, totalitaria, del poder político, cuanto en la rousseauiana, democrática, del mismo, son metafísicamente imposibles de conciliar con la trascendencia de Dios. Y es lógico: toda trascendencia religiosa —no sólo la cristiana— juzga en términos de «bien» y de «mal», de «mejor» y «peor»; es decir, su primer principio es cualitativo. Por el contrario, la visión inmanente es «cuantitativa»: el «poder» es la mera fuerza en el totalitarismo, impuesta en nombre de la «razón de Estado»; en las democracias, como señaló Pío XII en 1951 al Movimiento pro Confederación Mundial, «por todas partes la vida de las naciones está disgregada por el culto ciego al valor numérico. El ciudadano es elector pero, como tal, no es en realidad sino una de las unidades cuyo total constituye una mayoría o una minoría, que el simple desentono de algunas voces, cuando no una, puede invertir. Desde el punto de vista de los partidos, el ciudadano no cuenta más que por su valor electoral; de su posición, de su papel en la familia y en la profesión, no se hace cuenta alguna».

Donoso aún saca otra consecuencia en línea con lo señalado

(2) J. DONOSO CORTÉS, *Lecciones de Derecho político*, Obras Completas, t. I, Madrid, 1854, pág. 134.

por Taparelli respecto a las diferencias en el uso de la razón según los diversos individuos a la hora de establecer un proyecto común: «Al arrancar la soberanía del Cielo y al localizarla en la tierra, ¿en qué parte del hombre la han localizado los filósofos? La han localizado en la voluntad. Si la hubieran localizado en la inteligencia y no en la voluntad, hubiera quedado aniquilada su teoría... (pues), si el dominio del mundo pertenece a los más inteligentes, ¿qué es la democracia? ¿Qué es el pueblo? ... Al contrario, si la soberanía reside en la voluntad, Dios queda destronado ... porque si todas las inteligencias no son iguales, todas las voluntades lo son. Sólo así es posible la democracia» (*ib.*, 139). Por ello recuerda que, «mientras Descartes dice 'pienso, luego existo', Fichte dice: 'quiero, luego soy', es decir, el primero localiza el idealismo humano en la inteligencia, el segundo en la voluntad» (*ib.*, 243).

El poder como realidad no racional: la sociedad de masas.

Lo anterior no significa sino que en el pensar inmanente desaparece la *auctoritas*, tanto en la democracia cuanto en el totalitarismo: deviene como *ultima ratio* del poder político y social la *potestas* sin *auctoritas*, es decir, la fuerza. No otra es la presentación del tema que hará un relevante filósofo de la inmanencia, Federico Nietzsche en «La voluntad de poder».

Para evitar esta drástica solución del problema, a la vez que se quiere evitar el solipsismo de las conciencias individuales, se ha ido a lo que K. Jaspers (3) define como «la absolutización de lo limitado», el poner como paradigma social por todos aceptado, es decir, como ortodoxia pública, grandes ideas abstractas—Libertad, Justicia Social, entendida como Igualdad, Fraternidad, Democracia, entendida como antijerarquía, Nación, Raza, Clase, etc.—: no otra cosa son los slogans electorales o dispuestos por un poder totalitario, con la pretensión de sustituir una

(3) K. JASPERS, «Psicología de las concepciones del mundo», en *Gredos*, págs. 69 y 420.

auctoritas o saber «socialmente reconocido» ante un colectivo humano en donde los electores o seguidores, privados del que-hacer racional, «han dejado provisionalmente de ser personas... Aparece claramente el carácter pático del acontecer psicológico de la masa» (4) nos dirá la autoridad de Philip Lersch: «masas» a las que apelan como justificación del poder, tanto los totalitarios cuanto los demócratas.

Las masas son, según su primer estudioso, Gustave Le Bon (5), «poco aptas para el razonamiento y son, por el contrario, muy aptos para la acción» (*ib.*, 4), por lo que se inscriben de pleno derecho en el plano voluntarista. Señala como ahora vemos que estamos en «la era de las masas ... el derecho divino de las masas va a reemplazar el derecho divino de los reyes» (*ib.*). Y su voluntad, como no responde a la razón, forzosamente ha de ser movida por la «ley del corazón» que dijo Hegel, por los *sentimientos*: «cuales sean los sentimientos, buenos o malos, manifiestos en la masa, presentan el doble carácter de ser muy simples y muy exagerados» (*ib.*, 38), pues, a la masa «no se la impresiona más que por los sentimientos excesivos» (*ib.*, 39).

Por ello, «las ideas sugeridas a las masas no pueden llegar a dominar más que a condición de revestir una forma muy absoluta y simple..., se presentan entonces como imágenes» (*ib.*, 50), lo cual explica la enorme influencia de los *mass media*, especialmente la televisión, el cine, etc., en la manipulación de las masas por la oligarquía dominante, sea totalitaria o democrática, para presentar el poder como surgido de la «voluntad popular»: «Los argumentos que ellas emplean y los que pueden actuar sobre ellas son, desde un punto de vista lógico, de un orden tan inferior que solamente por analogía se pueden calificar de razonamientos» (*ib.*, 53).

Es el propio Le Bon el que trae la figura del manipulador —*mencur*— de las masas como necesidad intrínseca de ellas,

(4) PHILIP IERSCH, «La estructura de la personalidad», en *Scientia*, pág. 468.

(5) G. LE BON, «Psychologie des foules», en *Alcan*, París, 1899, páginas entre paréntesis.

pues «una masa de hombres se coloca instintivamente bajo la autoridad de un jefe» (*ib.*, 105) y, «en las masas humanas, el jefe no es justamente más que un manipulador... que, en principio, es, a su vez, manipulado» (*ib.*, 106).

Estos principios generales de la psicología de las masas los va a aplicar él mismo a lo político, a «las masas electorales, es decir, las colectividades llamadas a elegir los titulares de ciertas funciones» (*ib.*, 160), estando constituidas como «masas heterogéneas». Aquí, «lo primero que ha de poner el candidato es el prestigio, es decir, el poder de imponerse sin discusión» (*ib.*, 161), cosa lógica cuando se está en pleno voluntarismo y se ha abandonado la vía de la razón. Así, tiene una importancia primordial la «fabricación del prestigio», según las refinadas técnicas de los creadores de imagen. Para el candidato, «el programa *escrito* no debe ser muy categórico, pero el programa *verbal* nunca es excesivo: las reformas más considerables pueden presentarse sin temor. De momento, las exageraciones producen mucho efecto y no comprometen el porvenir» (*ib.*, 163). Terminará diciendo: «Tal es la psicología de las masas electorales. Es idéntica a la de las otras masas, ni mejor ni peor» (*ib.*, 167).

El poder económico hoy, o la racionalidad económica.

Si en *Le Bon* encontramos descrito el campo actual del poder político, no podemos ignorar que también es aplicable a las «masas» de clientes, es decir, a la «sociedad de consumo... de masas».

Hoy es irrelevante insistir sobre el fracaso práctico de las economías centralizadas, es decir, de «socialismo real». Pero sí que hay que señalar cómo dentro del marco de la inmanencia se han construido dos modelos económicos dialécticamente contrapuestos: en efecto, la dialéctica de Hegel opta por el «valor de uso» de la mercancía, por la economía de mercado o de oferta-demanda reservando al Estado, en este campo, sólo la regulación de la justicia, impedir el «dolo». Marx, también dialéctico

y se-dicente «materialista» opta *a priori* por el «valor de cambio» medido como una propiedad intrínseca de la mercancía: el «tiempo de trabajo social medio» incorporado a la mercancía en su obtención, nos dice el *El Capital* (OME, 40, pág. 82); la igualdad de tiempos fijará la equidad del intercambio de mercancías: Marx desprecia absolutamente el «sujeto humano» utilizador de la mercancía y que se motiva por la «calidad» de ellas al fijar los precios, pues, para él, sólo cuenta la «cantidad».

En la dialéctica entre ambos modelos económicos el fracaso del «objetivismo» marxista ha sido patente en cuanto dejó de ser mera teorización y tuvo que responsabilizarse con la economía real: en los países de «socialismo real» de fundamentación marxista la actual «perestroika» no es otra cosa que el reconocimiento público de lo falso de sus planteamientos iniciales: al operar con las «materias» y los «hombres» reales se vio que no funcionaban según las previsiones de el «materialismo dialéctico». No hay por qué insistir en esto.

En realidad, así como la *irracionalidad política* es negada contra toda evidencia por «la prohibición de hacer preguntas» (6) en el diálogo social, hoy se impone, por su propio peso, la *racionalidad económica*, aventando los aires utópicos.

III

La «huida» progresista hacia adelante.

Lo anterior muestra el callejón sin salida en que hoy están ambas ideologías si aún quieren recordar sus bases fundamentales: el «liberalismo» ha devenido, lo quisiera o no, en mero declamador de libertad «formal»: el entramado de intereses de todo orden está hoy aprisionando lo mejor del hombre con una malla cada vez más tupida y asfixiante de la que no ve cómo

(6) Cfr. A. DEL NOCE, «¿Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?», en *Unión Editorial*, cfr. cap. 6: «La prohibición de hacer preguntas», páginas 143 y sigs.

librarse. Por su lado, el socialismo no ha conseguido ni siquiera la igualdad en la pobreza: como en *Rebelión en la granja*, de Orwell, si bien la libertad «real» nos pretende a todos iguales, continúa habiendo «algunos más iguales que otros». La solución que ambas ideologías ofrece ahora es un confuso revoltijo de palabras más o menos grandilocuentes que se ampara bajo el nombre de «progresismo». Un progresismo que al no admitir el hombre fin o meta alguna hacia la que tender, sería un «progresismo sin progreso», no un avanzar, sino el repugnante desarrollarse de la espiral, retorcida en sí misma, de una tenia o solitaria a costa del organismo sobre el que vive.

Como ambas ideologías han sido afectadas del mismo mal, ambas finalmente han pretendido una solución común, fundada en su mismo principio inmanente: hoy, el capitalismo liberal, *racional* en lo económico, pero sólo *formal* en la libertad, confluye con el socialismo fracasado en su ideal *igualitario* en el campo común de la «masa», del manejo de las «masas» ya no proletarias, ni siquiera de los «intelectuales orgánicos» de Gramsci, sino... «aburguesada» por la «sociedad de consumo». Su común apelación a ella es lo que permite esta reconciliación entre los dos «hermanos separados».

Esta reconciliación tiene que presentarse como una nueva ortodoxia pública que dialécticamente «supere», tanto la *tesis* liberal, cuanto la *antítesis* socialista: esta *síntesis* es el «pragmatismo». Aprovechando la «sublime mentira» que Platón consintió a los políticos cuando dijo que «si a alguien le es lícito faltar a la verdad será únicamente a los que gobiernan la ciudad» (*República*, III, 3, B 389 a), así como la antes citada «prohibición de hacer preguntas» tan comprometidas como inquirir la «racionalidad» de la democracia o la «igualdad» en el socialismo, se evitarán situaciones engorrosas. Nada, pues, de indagar sobre la tensión entre «democracia gobernante» y «democracia gobernada» como oposiciones *in re* del mismo concepto, tal como estudió G. Burdeau (7); ni cómo puede sostenerse la proclamada igual-

(7) Cfr. G. BURDEAU, «La democracia», en *Ariel*, cap. III, «El poder del pueblo», págs. 48 y sigs.

dad, política o económica, en una sociedad de masas de «manipulados» y «manipuladores» y una *jet society*, política y económica, con un consumo de lujo derrochador inalcanzable al «consumo de masas».

El «consenso» pragmático ante el «ocaso de las ideologías» (8).

Ante la dura imposición de la realidad por «la astucia de la razón» que vimos en Hegel, no queda otro remedio que investigar cuál haya sido ésta. El antes citado Le Bon nos dice que «si las necesidades de la vida corriente no constituyeran una suerte de regulador invisible de las cosas políticas, las democracias apenas podrían durar» (*loc cit.*, pág. 26). Por eso, renunciando ambas ideologías a sus «principios irrenunciables», intentan ahora una solución «pragmática». El «consenso pragmático» atribuye la gestión económica y la generación de recursos al sector privado según las reglas de economía de mercado, es decir, del «valor de uso». Este ha de transferir al sector público los importantes recursos económicos, por vía fiscal, que el Estado necesita para un aparato político y administrativo cada vez más complejo, amplio y mejor pagado. Este, como contraprestación, asegura al sector empresarial un marco jurídico y de estabilidad monetaria que asegure dentro de límites razonables la tranquilidad —que no «paz»— social y una evolución del proceso suficientemente pre-conocida como para poder calcular riesgos, inversiones y ganancias. Las «dolorosas» exacciones fiscales se compensan, por otro lado, con los suculentos contratos del sector público, así como subvenciones, primas, desgravaciones, etc., que así «retornan» al sector empresarial sus anteriores *sacrificios* fiscales. A la par que proporciona un alto potencial de «demanda solvente» (9)

(8) Cfr. G. FDEZ. DE LA MORA, «El ocaso de las ideologías», *Espasa*; D. BELL, «El fin de las ideologías», *Technos*; J. K. GALBRAITH, «El nuevo estado industrial», *Ariel*. Todos ellos exponen la misma tesis: la ideología no sirve para la vida real.

(9) Cfr. J. MAYNARD KEYNES, «Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero», *FCE*, págs. 32 y sigs.

por los numerosos y cada vez mejor pagados funcionarios y empleados de un sector público creciente.

El delicado equilibrio pragmático reclama por necesidad un cierto equilibrio y paridad entre ambos componentes. Esto se consigue con más facilidad cuando los interlocutores están dentro del mismo orden de magnitud en lo posible. Así, el «megaestado» reclama la «megaempresa» y es más fácil llegar a posibles acuerdos negociando con grandes corporaciones anónimas, gremiales o sindicales que con el mismo poder económico distribuido entre numerosas empresas, asociaciones o sindicatos de empresa: Galbraith, en *El nuevo Estado industrial*, ha señalado cómo la «tecnestructura» de las grandes corporaciones habla el mismo lenguaje que lo que Vosslenki llama la «nomenklatura» o, Djilas, la «nueva clase», tecnócratas que detentan el poder efectivo del aparato político y administrativo del Estado. Ante el «consenso pragmático» las empresas *personales*, los gremios y asociaciones *locales* —y, por ende, más reales— tienen pocas expectativas de éxito como oposición.

La ortodoxia pública del pragmatismo.

Vamos a terminar exponiendo la verdadera cara de la filosofía conocida como pragmatismo y las consecuencias que ineludiblemente comporta. Como base de la moral social contenida en la ortodoxia pública, implica una base teórica que J. Hessen (10) expone así: «El escepticismo es una posición esencialmente negativa. Significa negar la posibilidad del conocimiento. El escepticismo toma un sesgo positivo en el moderno pragmatismo (de «pragma» = acción). Como el escepticismo, el pragmatismo abandona el concepto de verdad en el sentido de correspondencia entre el pensamiento y el ser. Pero el pragmatismo no se detiene en esa negación, sino que reemplaza el concepto abandonado por un nuevo concepto de verdad. Según él, verdadero significa

(10) J. HESSEN, «Teoría del conocimiento», *Espasa*, págs. 43 y sigs.

útil, valioso, fomentador de la vida». Es decir, justamente lo que se pretende en ese híbrido liberal-socialista que es el progresismo, término ambiguo, pero llamativo y que cumple todas las condiciones que señala Le Bon para atraer a la masa.

Por otro lado, este enfoque obviamente voluntarista, permite cierta *apariencia* de racionalidad: en efecto, según las circunstancias de cada momento se organizan las «cadenas lógicas» que determinarán la acción inmediata —campo propio de la acción, de la «pragma»— y que se cuelgan del oportuno «gancho» que en aquel momento y circunstancias se pretenda justificar. Y, en caso de fracaso, también pueden hacerse análisis lógicos para ver los fallos que, inevitablemente, se achacarán a los «otros» o a los imponderables.

La evidente falta de lealtad respecto a los propios principios de cada ideología, paso imprescindible para poder «superarse» en el pragmatismo, viene justificada por el momento escéptico que es la «potencia» del pragmatismo. Este se hace real como «acto», estableciendo un objetivo que aquí es *per se* irrenunciable y no susceptible de ulterior superación: conseguir el poder, todo el poder, ya político, ya económico. Y, si se está en él, conservarlo. Como sea y a costa de quien sea. Los que lo pierden son los fracasados y ese «es su problema», pues el fundamento ético del pragmatismo es el «darwinismo social» desartollado teóricamente por H. Spencer (11).

Resultados y fin del pragmatismo progresista.

Las consecuencias sociales de esta filosofía han sido exhaustivamente analizadas por Sorokin, que las describe así: «Cuando se declara que las proposiciones científicas son meras convenciones y que, de varias convenciones diferentes, la más verdadera es la que, según los casos, resulta más conviene, económica, expeditiva, útil, operativa, para un individuo determinado —fr. H.

(11) HERBERT SPENCER, *Principios de moral*, Sevilla-Madrid, 1881.

Poincaré, Karl Pearson, Ernest Mach, William James, etc.— toda la fábrica de la verdad amenaza venirse abajo. Según ese criterio, los dogmas de Stalin, Hitler o Churchill son verdaderos porque son los más convenientes para ellos... Todo esto facilita un desbordamiento tumultuoso de las fuerzas elementales del hombre y conduce a los hombres a tratar a sus semejantes, individualmente o en grupos, como meros átomos materiales, combinaciones de electrones y protones u organismos biológicos. Si el hombre es solamente un átomo, protón o electrón u organismo, ¿por qué vamos a tener miramientos para tratar con él? (no vacilaríamos en aplastar una serpiente o pulverizar un átomo) ... Habiéndose suprimido del hombre y sus valores la aureola de santidad, las relaciones humanas y la vida sociocultural degenera en una lucha feroz» (12): sería el «darwinismo social» de Spencer, pues muestra «vacilaciones» en aplastar la serpiente o pulverizar un átomo sólo cuando la serpiente puede atacarnos con ventaja o el átomo roto puede producir una reacción en cadena que acabe con nosotros mismos.

Este, y no otro, es el «costo humano» de haber abandonado la «vía estrecha» de la transcendencia y su exigencia de deberes para circular por la «ancha vía» de la inmanencia de la conciencia con la pretensión de una libertad ilimitada, la eliminación de toda «heteronomía», de toda sujeción que nos «ate» a un orden-del-bien-dado en el que el ajuste o desajuste al mismo de la acción humana es lo que define el «bien» y el «mal». Ahora, en la inmanencia, éstos vendrán determinados en una ética pragmática y en un positivismo jurídico sólo según sean determinados por los poderes «fácticos»: lo único aquí exigible es la «legalidad» impuesta por el poder político; el poder económico así lo acepta y diseña sus estrategias que buscan el beneficio posible dentro de tal marco legal, procurando evitar el «dolo» penalizado; o, por lo menos, ocultarlo. Ahora todo negocio dentro de tal marco es lícito: sexo, droga, armamento, especulaciones, etc.

(12) PITIRIM A. SOROKIN, «Sociedad, cultura y personalidad», *Aguilar*, págs. 988 y sigs.

Si algo es prohibido sólo hay que cambiar de ruta, dirigir los recursos a las áreas no prohibidas y en ellas seguir ganando cuanto se pueda y mientras dure. En sí mismas, reclama el progresismo, las acciones económicas no son ni buenas ni malas; sólo «prematuras» o «retrógradas», «obsoletas». Y estos valores pueden cambiarse, incluso invertirse fácilmente mediante una adecuada publicidad.

En esta ética, absolutamente «laica», no hay «tabúcs»; ni respecto a las relaciones interpersonales ni respecto a las relaciones sociales: pareja, familia, educación, espectáculos, publicaciones, etc., caen fuera de toda reclamación trascendente y pueden ser origen de pingües beneficios. Todo, por principio, está permitido. Se trata de instrumentar un tipo de sociedad inmanente que abjura del tosco modelo totalitario que Orwell describe en «1984», todos bajo la mirada vigilante del «Gran Hermano»; ahora se trata de adoptar el modelo de la antes citada *Rebelión en la granja*, en la que, recordemos, todos eran iguales..., si bien algunos —precisamente los cerdos— eran «más iguales que otros».

La esperanza —siempre se debe terminar con la esperanza— que nos queda está en que, como nos avisa Sorokin, «en esa lucha se destruyen muchos valores, entre ellos los de la misma ciencia sensual o los de la misma verdad materialista» (*loc. cit., ib.*). Es, pues, el «caos postsensualista» tras el que se inicia un nuevo ciclo en la civilización, pues, como dice Le Bon, «es la experiencia la que constituye un único procedimiento eficaz para establecer sólidamente una verdad en el alma de las masas y para destruir las ilusiones que han llegado a ser peligrosas» (*loc. cit.,* pág. 99). Entonces será la oportunidad de la recristianización de la civilización occidental que nos urge el Papa y por la que la Ciudad Católica viene trabajando, luchando y sufriendo desde hace 25 años aquí, en España.