

Elías Díaz, entre la Ética y la política

Fernando Bañuls Soto

Tesis de Doctorado

Facultad: Derecho

Directors: Dr. Manuel Atienza Rodríguez

2002

ELÍAS DÍAZ, ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA



Fernando Bañuls Soto

Universidad de Alicante 2002

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
• <i>Reseña biográfica</i>	8
LA RECONSTRUCCIÓN DE LA RAZÓN	11
I. INTRODUCCIÓN	13
II. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE UNAMUNO	15
• 1. <i>Cuestiones previas</i>	15
• 2. <i>¿Unamuno socialista?</i>	22
• 3. <i>Aristocraticismo intelectual</i>	33
• 4. <i>Esteticismo (dialéctica viciada)</i>	45
• 5. <i>La guerra in-civil</i>	51
III. EL KRAUSISMO ESPAÑOL: ARMONÍA INSUFICIENTE	67
• 6. <i>Cuestiones previas</i>	67
• 7. <i>La influencia del idealismo alemán en el pensamiento español del s.XIX</i>	72
• 8. <i>Filosofía de la religión</i>	77
• 9. <i>Teoría del Estado</i>	83
• 10. <i>Organicismo social</i>	89
• 11. <i>Implicaciones políticas del organicismo</i>	94
• 12. <i>Armonía insuficiente: idealismo eticista</i>	106
• 13. <i>Liberalismo krausista, democracia y socialismo</i>	114
• 14. <i>“Extirpación a fondo de esos intelectuales”</i>	118
IV. EL PENSAMIENTO ESPAÑOL DURANTE EL FRANQUISMO	123
• 15. <i>Un libro polémico</i>	123
• 16. <i>La reactivación de la vida cultural en la España franquista</i>	130
• 17. <i>Políticos y tecnócratas</i>	149
• 18. <i>¿Y Ortega?</i>	162
• 19. <i>Continuidad de la cultura española</i>	174
V. TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA	179
• 20. <i>¿Quién hizo la transición?</i>	179
• 21. <i>El dulce encanto del desencanto, y otras micro-ideologías</i>	186
ESTADO DE DERECHO, SOCIALISMO Y CONSTITUCIÓN	205
VI. INTRODUCCIÓN	207
VII. ESTADO DE DERECHO	211
• 22. <i>No todo Estado es Estado de Derecho</i>	211
• 23. <i>Estado liberal de Derecho</i>	221
• 24. <i>Fascismo y Estado totalitario</i>	230
• 25. <i>Estado social de Derecho</i>	239
• 26. <i>Estado democrático de Derecho</i>	249
VIII. SOCIALISMO	259
• 27. <i>“El único voto en contra”. Relación con el grupo Tierno</i>	259
• 28. <i>¿Qué marxismo?</i>	264
• 29. <i>Humanista, reformista y democrático</i>	272
IX. LA CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA DE 1978	291
• 30. <i>“Establecer una sociedad democrática avanzada”</i>	291
• 31. <i>Una cuestión de orden</i>	297
• 32. <i>Crítica de la crítica</i>	300
• 33. <i>La Constitución de un Estado de Derecho socialista</i>	310
FILOSOFÍA DEL DERECHO	311
X. INTRODUCCIÓN	313
• 34. <i>Adiós a todo eso</i>	315
XI. TEORÍA DEL DERECHO	317
• 35. <i>Sobre (contra) el Derecho Natural</i>	317
• 36. <i>... y otros reduccionismos</i>	329
XII. TEORÍA DE LA CIENCIA JURÍDICA	339
• 37. <i>Autonomía conceptual y metodológica (no confusión)</i>	339

• 38. <i>Dialéctica crítica (no comunicación)</i>	343
• 39. <i>Treves y la Sociología del Derecho</i>	348
XIII. <i>TEORÍA DE LA JUSTICIA</i>	355
• 40. <i>Legitimidad, justicia y democracia</i>	356
• 41. <i>La obediencia al Derecho</i>	376
CONSIDERACIONES FINALES.....	383
XIV. <i>DE Y DESDE ELÍAS DÍAZ</i>	385
• 42. <i>Su trayectoria intelectual</i>	385
• 43. <i>Autores relevantes en su obra</i>	399
• 44. <i>Da que pensar</i>	411
BIBLIOGRAFÍA.....	431
ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	451



INTRODUCCIÓN

Habría que apresurarse a matizar el título añadiendo: “con la mediación del Derecho”. Ética y política son las dos coordenadas sobre las que se fragua el pensamiento de Elías Díaz, pero precisamente para reflejar el peso específico que ambas tienen en su filosofía, hay que destacar el imprescindible papel mediador que el Derecho tiene que representar entre ambas dimensiones; entre la conciencia individual por un lado, y las reglas que rigen la vida política por otro. De esta forma se justificaría el título, pero no la tesis.

Lo siguiente a justificar sería el por qué del tema, el por qué sobre Elías Díaz. O mejor dicho, por qué yo he realizado esa elección, puesto que los aspectos objetivos de índole académica de su obra (sustantividad y transcendencia) lo convierten, fuera de toda duda, en un *buen tema*. Señalo esto porque mi titulación académica es la de licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación, no en Derecho, y aunque mis preferencias intelectuales siempre han estado del lado de la razón práctica, la iusfilosofía no había sido nunca, en sí misma, mi primera opción. Una vez confirmado que la dirección de la tesis correría a cargo del profesor Manuel Atienza, tuve una serie de reuniones con él para definir el tema del trabajo. Prefiero no recordar algunas sugerencias mías por lo poco motivadas (o sencillamente desorientadas) que resultaron ser, a pesar de lo cual Atienza supo descifrarlas y casi inmediatamente me sugirió la filosofía política y jurídica de Elías Díaz como tema de la tesis. Tras leer su autobiografía intelectual en *Anthropos*, y la entrevista aparecida en *Doxa*, acepté. Me interesó lo que leí ahí y mis investigaciones posteriores no me defraudaron.

Tengo que reconocer que mis temores iniciales (pánico) ante los contenidos, tradición y terminología estrictamente iusfilosófica fueron pronto disipados, y pude apreciar la unidad de la razón práctica extendiéndose por problemas políticos, éticos, sociales y iusfilosóficos. De cualquier forma es preciso reconocer que un filósofo del Derecho hubiera planteado su trabajo de forma bien distinta. No quiero que se me aplique aquí aquello de excusas no pedidas...pero sí justificar mi trabajo. Un simple vistazo al índice muestra que las tres partes en que he dividido sus diferentes aportaciones intelectuales (historia de las ideas, filosofía política y filosofía del

Derecho) no están proporcionadas. He dedicado más espacio a la primera que a la segunda, y a su vez más a ésta que a la tercera. Sin duda mi perfil académico y mis preocupaciones intelectuales no son ajenas a esta circunstancia, pero quisiera señalar aquí que también es cierto que al hablar de la reconstrucción de la razón, de contenido más propiamente histórico, y precisamente por tratar de ajustarme al pensamiento de Elías Díaz, no he eliminado las referencias políticas, éticas o iusfilosóficas que el análisis de los problemas allí planteados suscita, antes al contrario, he procurado tomar buena nota de ello, y esa puede ser también otra justificación añadida a esa desproporción del espacio dedicado al tema de la reconstrucción de la razón en España.

A las tres partes ya señaladas que buscan recoger y analizar críticamente las principales aportaciones del profesor Díaz, he añadido una cuarta; unas consideraciones finales que he utilizado para expresar todas aquellas ideas que la lectura de su obra me ha sugerido, y que para no distorsionar el discurso argumentativo que he seguido en cada capítulo, se recogen y comentan en esa parte final. Precisamente por tener un carácter más subjetivo, este capítulo ofrece el flanco a más críticas que podrían sintetizarse en una: ¿por qué se polemiza sobre esos temas y no sobre otros? Mi respuesta es una invitación, redundante en filosofía, a la crítica.

En este apartado de justificaciones tengo también que señalar una afortunada circunstancia que ha planeado constantemente sobre este trabajo y merece comentarse: el hecho de que trate sobre un autor vivo. Esta es una característica más bien poco frecuente en las tesis doctorales y, obviamente, tiene ventajas e inconvenientes. Entre estos últimos está el hecho de que el <tema> de estudio sigue publicando, y aunque Elías Díaz es un autor en el que no se registran bruscos giros de timón en su trayectoria intelectual, qué duda cabe que ver crecer la obra del tema de la tesis no es lo más deseado por el doctorando. De hecho esta circunstancia se refleja en la propia forma de redactar el trabajo, y a medida que la lectura (y el tiempo) transcurre, el lector (igual que el autor) va descubriendo que <el tema ha crecido>, y que hay nuevos libros del profesor Díaz que inciden, sin sobresaltos, es cierto, pero siempre matizando, perfilando y debatiendo sobre diferentes aspectos de la filosofía política y jurídica, que le dan a la tesis un aire de <obra abierta>. Otro de los inconvenientes resulta ser aquel imperativo dirigido a la mujer del César. Parece que dedicar un trabajo a un autor en activo con el prestigio y autoridad que tiene Elías Díaz exige un plus de crítica. Al final de la tesis invoco la autoridad de Kant, aquí no la necesito, me basta con que me juzguen por mi trabajo.

Eso sí, creo que debo señalar que Elías Díaz lo ha leído y realizado comentarios que me han sido muy útiles. La responsabilidad de lo publicado es, claro, sólo mía.

Y entre las ventajas la más importante es la que acabo de señalar; poder contar con los comentarios críticos de aquél a quien se está analizando críticamente (sobre todo cuando tiene la bonhomía del profesor Díaz), es un auténtico lujo. Además, gracias a él he podido contar con importante material que me hubiera sido muy difícil conseguir de otra forma; fundamentalmente reseñas críticas y comentarios a sus trabajos. Finalmente, aunque me he centrado en su obra publicada, el haber podido entrevistarme con él cuando ha sido necesario, me ha permitido aclarar las escasas ambigüedades con las que he tropezado (la presencia de Ortega en su obra, la de su supuesto iusnaturalismo deontológico inicial... y pocas más).

La orientación de la tesis y su metodología viene regida por el siguiente principio: no recensionar al detalle, sino plantear y debatir sobre las ideas-nervio que recorren su obra publicada. Y para hacerlo así he adoptado una perspectiva fundamentalmente diacrónica. Éste no sólo es un aspecto permanentemente reivindicado en los trabajos del profesor Díaz, sino que considero que un adecuado conocimiento y valoración de los mismos sería imposible de no tenerlo en cuenta. Esto justifica que haya mantenido la referencia a autores como *el centenario* Jünger o Laín Entralgo, fallecidos en el transcurso de la tesis; o que haya señalado especialmente polémicas aparecidas en el mismo momento en el que escribía, como la suscitada por Javier Marías, o Gregorio Morán, o el caso Liaño.

Respecto de las fuentes utilizadas, tengo que señalar que he hecho muy poca arqueología o genealogía. Entiéndase bien, no es que no haya procurado presentar los escritos de Elías Díaz en su contexto histórico; al revés, ya he señalado que ésta ha sido una de las finalidades que más claramente he buscado. Me refiero a que, aclarado lo anterior, siempre me he remitido preferentemente a sus libros publicados, más que a los artículos aparecidos en revistas que, normalmente, adelantan las ideas que serán recogidas en el libro. Y lo he hecho porque además de no sufrir generalmente variaciones sustanciales desde la primera publicación, de esta forma se hace más fácil el seguimiento y el debate crítico con el, por lo demás, firmemente anclado en los mismos valores profesor Díaz. No obstante también se ha dado el caso de revisar esas fuentes, véase lo relacionado con el marxismo de Unamuno, por ejemplo, o el falso debate (en mi opinión) sobre su (de Elías Díaz) supuesto iusnaturalismo inicial. Y por los mismos motivos (facilitar el seguimiento y el debate crítico con sus ideas) he limitado casi exclusivamente las notas a pie de página a recoger la bibliografía utilizada.

El lector comprenderá que el tiempo y el esfuerzo que se lleva un trabajo de estas características hace que el apartado de agradecimientos sea grande, pero como mi director es un firme partidario del *menos es más*, ahí van mis agradecimientos: al Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, un poco frecuente ejemplo de sólido trabajo de equipo. A mi familia, desde mis padres, abuelos (con especial recuerdo a ese luchador comprometido con los ideales socialistas que fue mi abuelo Fernando Soto) y hermanos, hasta mi hijo, Víctor, y mi mujer, Fabiola. A mis amigos, todos, y a Elías Díaz, por todo.

- **Reseña biográfica.**

Es difícil encontrar algún trabajo de Elías Díaz en el que no se haga mención a la importancia que tiene el recoger adecuadamente la realidad socio-histórica concreta, precisamente para evitar interpretaciones esencialistas o extemporáneas. Ahora que es él el objeto de estudio, y precisamente para evitar esas malinterpretaciones, hay que aplicar este mismo principio. Es obvio que para cualquier filósofo del Derecho que pase (digámoslo así) de una cierta edad, la obra y peripecia biográfica de Elías Díaz le serán de sobra conocidas. Pero este trabajo, como la Ética, tiene pretensión de universalidad, de ahí esta (brevísima) reseña biográfica.

Ya me he referido a su autobiografía intelectual (*Anthropos* 1986) y a la entrevista de *Doxa* (1994); ambas referencias amplían sustancialmente las breves notas que aquí voy a recoger. Su bibliografía la recojo en un apéndice final.

Elías Díaz García nace el 5 de junio de 1934 en Santiago de la Puebla, Salamanca. <Los años de Salamanca> llama el interesado a aquéllos que van del 34 al 56, tiempo en el que acaba sus estudios universitarios. Los años que van del 56 al 65 son los dedicados a los estudios de postgrado y doctorado en Madrid, Bolonia, Friburgo y Munich. Inicia en esos años sus primeras publicaciones, y forma parte del equipo fundador de la revista *Cuadernos para el diálogo*. Los años que van de 1965 a 1975 son los más intensos en su peripecia vital; su primer libro *Estado de Derecho y sociedad democrática* se publica en 1966 y es inmediatamente secuestrado por la autoridad gubernativa. A lo largo de ese período se suceden más publicaciones, una intensa actividad política antifranquista que le lleva a ser primero detenido y luego deportado a Villagordo (Jaén), durante el estado de excepción de 1969. Posteriormente marcha como profesor visitante a la Universidad de Pittsburgh, EE.UU. En 1973 comienza a editarse, con él como director, *Sistema, revista de ciencias sociales*, labor editorial que continúa actualmente. En 1974 accede a la cátedra de

Filosofía del Derecho de la Universidad de Oviedo tras una oposición kafkiana, en la que González Vicén, Delgado Pinto y López Calera, rompen la férrea disciplina impuesta por el entonces *capo* de la asignatura Elías de Tejada.

El 20 de noviembre de 1975 con la muerte del dictador se inicia una nueva etapa de normalidad democrática que, en el caso de Elías Díaz, se caracteriza por sus esfuerzos por colaborar con la transición a la democracia, por su militancia en el Partido Socialista Obrero Español del que actualmente se considera (en frase célebre) <militante aunque no simpatizante>, y por su labor docente como catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, a la que se ha dedicado por entero tras una breve estancia de meses como director del Centro de Estudios Constitucionales.

Casado con Maite Villar, es padre de dos hijos, Miguel y Pablo, y abuelo de Miguel.



LA RECONSTRUCCIÓN DE LA RAZÓN



I. INTRODUCCIÓN.

El último libro (a día de hoy) de Elías Díaz lleva por subtítulo *la reconstrucción de la razón*, y habría que empezar preguntándose por el sentido en el que se usa aquí esa expresión. Para ello nada mejor que contrastarlo con otros autores que también la utilizan. El antecedente más cercano que he encontrado entre quienes usan esta fórmula (de los autores que tratan la historia reciente de los problemas sociales en España), es Vázquez Montalbán. En su *Crónica sentimental de España*, libro que recoge artículos publicados en la revista *Triunfo* a partir del año 1969, aparece un capítulo con ese mismo título: *La reconstrucción de la razón*, y ahí sitúa claramente Vázquez Montalbán el momento en el que surge y el por qué de esa afirmación:

“De una u otra manera, los hombres y mujeres de los años cuarenta en edad de haber vivido plenamente la guerra, de haberla hecho, se entregaban al esfuerzo de reconstruir la razón de una convivencia. Eran razones trucadas, porque unos las tenían todas y otros sólo las que les prestaban. En fin, había poca luz eléctrica, aún había hogares iluminados con carburo y candil, aún había historias de la guerra no liquidadas que se convertían en heroicos paquetes de comida y ropa limpia. Pero se estaba vivo. Y no todos podían decir lo mismo.”¹

El sentido en el que va a usar Elías Díaz *la reconstrucción de la razón*, hace menos hincapié en el aspecto sentimental de la crónica de Vázquez Montalbán, para prestar más atención en aquellos otros de tipo sociológico y de crítica ideológica. Así advierte que:

“esa re-construcción de la razón no es mera vuelta o regreso a cualquier vieja razón que hubiera sido destruida, o casi, por la sinrazón; se trata, sí, de reenlazar con la razón ilustrada pero -por decirlo de manera expeditiva- superando realmente las <patologías de la modernidad>”².

Además amplía el período histórico de ese proceso citado por Vázquez Montalbán, situando su origen casi setenta años antes que éste. En el programa del

¹ VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel. “La reconstrucción de la razón”, en *Crónica sentimental de España*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1998. p 32.

² ELIAS DIAZ, *Los viejos maestros. La reconstrucción de la Razón* Ed. Alianza Madrid 1994 p.14

curso magistral impartido por el profesor Elías Díaz en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, en su sede de Santander el verano de 1999³, afirma:

“Todo, todo lo mejor, empezó -con válidos antecedentes- en la España de la libre <Institución> (1876). De ahí a la actual España democrática de la Constitución (1978), un siglo de pensamiento, de cultura, también de política, de tensiones sociales e, incluso por desgracia, de guerras inciviles y fratricidas.”

Este hilo argumental de perspectiva diacrónica y de *superación de las patologías de la modernidad*, se va a convertir en omnipresente referencia, no sólo en los trabajos de contenido explícitamente histórico, sino en toda su obra publicada. Únicamente por criterios metodológicos, aquí se van a tratar separadamente las obras con clara referencia a la historia de las ideas, de los otros trabajos de Elías Díaz centrados en temas más estrictamente iusfilosóficos.



³ ELIAS DIAZ, *España, un siglo de pensamiento: de la Institución a la Constitución*. Curso Magistral, UIMP, Santander del 9 al 13 de agosto de 1999.

II. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE UNAMUNO

- **1. Cuestiones previas.**

Inicio este análisis crítico del libro de Elías Díaz sobre Unamuno⁴, abordando algunos aspectos relacionados con la génesis del mismo, tanto en lo relativo a su documentación y fuentes, como a las causas que, según creo explican, y en su caso justifican, la elección del tema.

El primer interrogante lo plantea la elección de Unamuno como iniciador, si no cronológicamente sensu estricto (hay antecedentes históricamente anteriores tan relevantes para Elías Díaz como son los institucionistas), sí *prácticamente*, puesto que su libro sobre Unamuno fue el primero que publicó de esa serie que tiene como referencia la historia de las ideas, o como él prefiere llamarlo, la reconstrucción de la razón.

A la pregunta que, en ese sentido, (el interés por Unamuno) le hicieron Francisco J. Laporta y Alfonso Ruiz Miguel en la entrevista que publicaron en el número monográfico que la revista *Doxa* le dedicó, su respuesta fue:

“...mi propósito en aquellos años -además de informarme yo mismo- era ayudar a contrarrestar aquella absolutista y dogmática visión mística (pero con muy determinados intereses materiales detrás) de la denominada <España eterna> : la España tradicional, y tradicionalista, católica, ortodoxa, monolítica y excluyente que se había impuesto por la fuerza de las armas, reduciendo por el silencio o por la calumnia a todos los vencidos, vivos o muertos, y a sus predecesores intelectuales y políticos, como resultado de la devastadora guerra civil. (...) Por lo que a mí personalmente se refiere, en la Salamanca de entre los años cuarenta y cincuenta, Unamuno <alma y leyenda de la ciudad> fue sin duda el más inmediato e inagotable incitante

⁴ ELIAS DIAZ, *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*. Ed. Tecnos, Madrid 1968

para esa puesta en cuestión de tantas cosas de nuestra historia y de nuestra cultura.”⁵

Hay pues una primera justificación de la elección de Unamuno como iniciador de esa reconstrucción de la razón, meramente coyuntural. El salmantino Elías Díaz, formado en la Universidad a la que tan íntimamente va asociada la figura del que fuera su Rector por antonomasia, <alma y leyenda de la ciudad> decide escribir un libro sobre don Miguel. Desde luego, desde el punto de vista psicológico estaría más que justificada la elección, pero si fuera este el único motivo nos encontraríamos ante una obra coyuntural, al margen de un proyecto intelectual definido, y no es el caso.

Seguimos leyendo en la citada entrevista:

“Unamuno -su recuerdo- estaba, de todos modos, más cercano en aquella universitaria y mesetera Salamanca de los años cuarenta y cincuenta. Expresaba con fuerza, con pasión, las contradicciones e irracionalidades de la realidad: era un pensamiento crítico y de oposición (<contra esto y aquello>) que no venía nada mal en la época, como antídoto y curación, ante tanto dogma e incondicional adhesión. (...) [Pero] los krausistas españoles, los institucionistas, Giner, Azcárate y sus derivaciones que, no se olvide, empezábamos por entonces a redescubrir, significaban (¿puedo hablar así?) el <momento> de la afirmación, el tiempo de la construcción (...) eran la razón, la modernidad, la libertad, la tolerancia, la ciencia, el liberalismo, Europa. Por su parte Unamuno, y otros del 98, representaban la negatividad -el motor de la dialéctica, sabíamos ya- la irracionalidad alojada en lo racional, el conflicto, las contradicciones de esa liberal libertad, España por simplificar. A mí me interesaban las dos líneas (una más recta, otra más quebrada) y de ninguna de las dos he podido prescindir: y hacer síntesis tampoco era fácil, a veces ni siquiera posible, pero creo que era más fructífero intentarlo.”⁶

Así pues, el carácter coyuntural o anecdótico del libro sobre Unamuno, resulta no serlo tanto; se inserta en el plan general de la obra de Elías Díaz al menos en un doble sentido. En primer lugar, reafirma su posición según la cual “sólo desde lo singular y local -así lo creo- se accede a lo general y universal”⁷. Y en segundo lugar, y mucho más importante, es un reflejo claro de la manera dialéctica que tiene el profesor Díaz de entender la historia de las ideas. Si además recordamos que se

⁵ DOXA, *Cuadernos de Filosofía y Derecho* nº 15-16 (2 vols) Universidad de Alicante 1994, pp.43 y 46. Número dedicado a Elías Díaz.

⁶ Ibid. p.57

propone reenlazar con la razón ilustrada “superando realmente las patologías de la modernidad”, y que Unamuno representa para él un momento negativo de esa dialéctica, “la irracionalidad alojada en lo racional”, es lógico que se convierta en un buen referente para iniciar ese proceso de reconstrucción de la razón.

Todavía otra línea de argumentación a favor de la elección de Unamuno como iniciador del proceso de re-construcción de la razón. Ahora es Blanco Aguinaga quien presenta una línea de investigación sobre (el joven) Unamuno y su obra, coincidente plenamente con la de nuestro autor, y que contribuiría a explicar tal elección:

“se nos solía contar la historia de la segunda mitad de nuestro siglo XIX como si respondiese toda ella a una serie de caóticos golpes de Estado - dignos, claro está, del Ruedo Ibérico-, o como si, por otra parte lo único positivo de esa historia fuese la labor -extraordinaria, desde luego- de los pedagogos liberales que, muy racionalmente, discutían con Menéndez Pelayo, en el Ateneo, acerca de la ciencia española. Hace, sin embargo, algunos años que han empezado investigaciones en otro sentido, y se sabe ya lo suficiente, por ejemplo, de la agitación obrera que recorre la segunda mitad del siglo y de la importancia que tuvo la Internacional como para que reconozcamos la existencia en España, por insignificante que podamos imaginarla, de un correspondiente pensamiento socialista, incluso entre algunos de los intelectuales del momento. ¿No será, por tanto, la existencia de una real lucha de clases en la España de fin de siglo, así como la existencia de una realidad ideológica que hasta ahora, por lo general, han preferido ignorar nuestras historias oficiales, lo que puede explicarnos que un joven profesor de Griego de la Universidad de Salamanca, nacido en la industrial Bilbao, se declare marxista en 1894, abandonando por un tiempo sus intereses de clase y escribiendo para un semanario titulado, precisamente, *La Lucha de Clases*?⁸

Y una última justificación sobre la elección de Unamuno como objeto de estudio, esta vez por criterios posibilistas. Señala Elías Díaz cómo ha existido un progresivo nivel de “rehabilitación” (menciones, publicaciones, críticas, homenajes, etc.) de autores españoles por parte del mundo académico (y político) a partir de 1939, que encabezaría Costa, seguido por la generación del 98 (con Unamuno a la cabeza), Ortega, los krausistas e institucionistas y, por último, los socialistas humanistas

⁷ Ibid. p.65

⁸ BLANCO AGUINAGA, Carlos. *Juventud del 98*, Ed. Taurus Madrid 1998, pp.131-132.

(Besteiro o Fernando de los Ríos. Ese nivel de rehabilitación que se nos propone, posibilitaría que en la España de 1968 se realizara un estudio crítico del pensamiento político de Unamuno. Habrá ocasión de volver sobre este punto, pero antes de iniciar la lectura que Elías Díaz hace de la obra de ese revulsivo cultural que es Miguel de Unamuno, quisiera todavía indagar sobre los antecedentes de su publicación.

En la autobiografía intelectual que el propio autor publicó en la revista *Anthropos*⁹, puede leerse lo siguiente:

“Este era un libro que había ido haciéndose muy lentamente, desde mis años de Salamanca: gran parte del material, especialmente el procedente de la prensa durante la II República, lo copiamos Maite y yo a mano (las fotocopadoras no eran por entonces tan asequibles como ahora) en la propia casa y museo de don Miguel de Unamuno, donde vivía todavía su hija Felisa, con quien compartimos ratos muy agradables y versiones de anécdotas muy jugosas protagonizadas por su padre. Primero había publicado, en 1965, una extensa antología de escritos políticos de aquél (muchos de ellos entonces inencontrables) y de los que -como suele ocurrir, pero uno se da cuenta enseguida- muchos se han servido simulando tomarlos directamente de los textos originales. Mi libro del 68 lleva en su título la palabra <revisión>, no -como ha interpretado algún crítico- porque yo allí corrigiera lo dicho en el anterior estudio preliminar, sino (aunque la cosa no tenga mayor importancia, lo digo por pura objetividad <histórica>) simplemente para diferenciarlo de algún modo del título de los anteriores estudios y antología, publicados además en la misma editorial (Tecnos), que era sin más *El pensamiento político de Unamuno*.”

Siguiendo con el rastreo que sobre la génesis del libro sobre Unamuno estoy realizando, hay que señalar que el propio Elías Díaz, en la Introducción de su libro de 1968 (pág. 11) avisa que se propone reelaborar a fondo, ampliar y matizar bastante más aquel estudio preliminar publicado en el año 1965. Y esta es una cuestión que tiene un carácter sustantivo, más allá del estudio metodológico de las fuentes.

Diego Núñez y Pedro Ribas, en la edición que prepararon sobre artículos del Unamuno socialista, escriben:

⁹ ANTHROPOS *Revista de documentación científica de la cultura* nº 62. Número monográfico dedicado a Elías Díaz. Barcelona 1986 p. 18

“En octubre de 1894 Unamuno ingresa en el Partido Socialista. Sobre este asunto, que había permanecido oculto durante el franquismo y sólo fue sacado a la luz en el trabajo de Rafael Pérez de la Dehesa en su libro *Política y sociedad en el primer Unamuno* (1966)¹⁰, existe ya ahora una cierta bibliografía”. [Y un poco más adelante, en las páginas 24 y 25] “Debido, sin embargo, a que los escritos de Unamuno en los años noventa no habían sido recogidos en las *Obras completas*, o lo habían sido muy parcialmente, su evolución intelectual durante esa década era muy mal conocida. La publicación del libro de Rafael Pérez de la Dehesa, dio a conocer la faceta socialista de Unamuno, descubriendo y documentando gran cantidad de artículos que habían quedado olvidados. El olvido era, naturalmente, de naturaleza política, debido a las circunstancias de la España del franquismo, pero este aspecto venía, además, envuelto en el anonimato con que esos artículos de Unamuno, sobre todo los de *La Lucha de Clases*, habían aparecido. Al libro de Pérez de la Dehesa siguieron importantes estudios de Blanco Aguinaga, de Elías Díaz, Pedro Ribas, Juan Pablo Fusi, D.Gómez Molleda y alguno más. En general, los críticos y comentaristas de Unamuno se han ido tomando más en serio sus escritos socialistas, una vez superada la sorpresa que se produjo cuando fueron sacados a la luz.”¹¹

Quisiera aclarar lo que me parece una expresión desafortunada por lo que respecta, al menos, a Elías Díaz. Lo de “tomarse en serio [tras la publicación del libro de Pérez de la Dehesa] sus escritos socialistas” puede inducir a una errónea interpretación del sentido de los trabajos que sobre Unamuno lleva a cabo el joven Elías Díaz. Efectivamente, tienen toda la razón Diego Núñez y Pedro Ribas cuando afirman que fue el excelente trabajo de Pérez de la Dehesa *Política y sociedad en el primer Unamuno*, el primero en documentar la, breve, afiliación socialista del autor bilbaíno. En ese sentido resulta evidente que ni Elías Díaz, ni nadie, podía tomarse en serio sus escritos socialistas antes de que se supiera que existían, cosa que sucedió en 1966. El mismo Pedro Ribas, en un trabajo anterior al citado¹², resume bien cuál era el material del que disponía nuestro autor para la elaboración de su trabajo del 65

¹⁰ Publicado en Ed. Ciencia Nueva. Aquí seguiremos la segunda edición, en Ed. Ariel. Barcelona 1973.

¹¹ NUÑEZ, Diego y RIBAS, Pedro: Introducción a *Unamuno y el Socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* Ed. Comares. Granada 1997 p.18.

¹² RIBAS, Pedro. <Unamuno socialista>, escrito preliminar de *Unamuno: escritos socialistas*, Madrid, Ed. Ayuso 1976 (véase pp. 25-26)

sobre Unamuno, la aportación documental que realizó, y con qué materiales se enriqueció su libro del 68:

“Anteriormente, en 1965, Elías Díaz había publicado una antología del pensamiento político de Unamuno, pero al no incluir los escritos del vasco en su época socialista, ni los artículos aparecidos en el periódico *La Nación* de Buenos Aires, referentes a la primera guerra europea, ni las colaboraciones de Unamuno en *Hojas Libres* (...) dicha antología es necesariamente parcial. Sin embargo, la abundancia de escritos políticos del último Unamuno en esta recopilación ofrece la ventaja de presentar una imagen de éste opuesta, en varios aspectos, a la del joven analizado por Blanco Aguinaga y Pérez de la Dehesa. De ahí que Elías Díaz, en un libro posterior, teniendo ya en cuenta los estudios de aquéllos, ofrezca una <revisión> desde ambos contrapuntos, analizando el pensamiento de Unamuno en su totalidad, aunque deteniéndose extensamente en los escritos del Unamuno maduro y muy escasamente en los del Unamuno socialista.”

Efectivamente, la recopilación de escritos que el profesor Díaz hace del pensamiento político de Unamuno (un año antes del libro de Pérez de la Dehesa)¹³ se basa en los dieciséis volúmenes de las Obras Completas, aportando una selección realizada entre centenares de artículos no incluidos en aquellas, para el período 1931-36 publicados en diferentes periódicos de la época (preferentemente en *El Sol* y en *Ahora*). Trata con ello de recuperar, especialmente, el pensamiento del *último* Unamuno. Ahora bien, el socialismo de éste es *tomado en serio* ya por aquél incluso en esta antología del año 1965, como puede apreciarse en citas como ésta:

“contrariamente con lo que ocurre con el término “progresista”, que irrita profundamente a Unamuno, el de socialista será aceptado por él con agrado en múltiples ocasiones como calificativo de su concepción política. En 1914, cuando es destituido por primera vez como Rector de la Universidad de Salamanca, se declara socialista [y un poco más adelante] (...) Está bastante claramente expresado aquí el pensamiento de Unamuno en relación con el socialismo: conexiones casi formales en la época de juventud en Bilbao, simpatía de un cierto cariz paternalista hacia los movimientos obreros, separación y discrepancia con el socialismo oficial a consecuencia

¹³ Y que aparece en él citada como una de las escasas bibliografías unamunianas útiles. Véase PEREZ DE LA DEHESA p. 199.

del diferente planteamiento dado por Unamuno al tema de la transcendencia.”¹⁴

Lo que con lo anterior quiero reflejar aquí es que, es un hecho que Elías Díaz, en 1965, un año antes de la publicación del trabajo de Pérez de la Dehesa, habla de “*conexiones casi formales* [con el socialismo] en la época de juventud en Bilbao”¹⁵. Esto es, frente a lo que sostienen Diego Núñez y Pedro Ribas, que la publicación de *Política y sociedad en el primer Unamuno*, de Pérez de la Dehesa, vino a descubrir el pensamiento socialista del primer Unamuno, y actuó como espoleta que desencadenó la publicación de estudios que “se fueron tomando en serio los escritos socialistas unamunianos”, lo cierto es que el libro *Revisión de Unamuno* se enriqueció enormemente con trabajos como los ya hartamente citados de Pérez de la Dehesa, Blanco Aguinaga¹⁶ y otros, pero tiene un origen autónomo en los trabajos de investigación que Elías Díaz inició en sus años de Salamanca, donde ya “se toma en serio” el socialismo unamuniano.¹⁷

Una vez aclaradas estas cuestiones previas a la publicación del libro *Revisión de Unamuno*, lo que me propongo es, no tanto hacer una reseña del mismo, como señalar las tesis fuertes, las ideas centrales que sobre el pensamiento político de Unamuno se sostienen en él, y establecer un diálogo crítico con otros ensayistas que han tratado estas mismas cuestiones en Unamuno. El hecho de que Elías Díaz se centre en el pensamiento político va a delimitar el ámbito del diálogo, que fundamentalmente va a tener como referente a Cerezo Galán¹⁸ (por considerarlo autor de un trabajo de imprescindible consulta, por el rigor en la elaboración y documentación del mismo, además de lo reciente de su publicación), sin olvidar a estudios ya clásicos como los ya citados de Pérez de la Dehesa y Blanco Aguinaga, amén de otras referencias tan importantes en la historia de las ideas como pueda ser José Luis Abellán¹⁹, y otros.

¹⁴ ELIAS DÍAZ, *Unamuno: pensamiento político*. Ed. Tecnos Madrid 1965 pp. 41-42

¹⁵ Las cursivas son mías (F.B.)

¹⁶ Así lo recoge explícitamente el libro que comento en la pág. 71. “Carlos Blanco Aguinaga [*El socialismo de Unamuno: 1894-1897*, ponencia en el II Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado en Nimega en el verano de 1965, publicado en la <Revista de Occidente>, nº41, Madrid, agosto 1966], y con mayor amplitud Rafael Pérez de la Dehesa [op. cit.], han publicado recientemente dos trabajos importantes sobre esa primera etapa del pensamiento político unamuniano. En ambos viene explícitamente afirmada la tesis de la vinculación que, de manera muy especial entre 1894 y 1896, mantuvo Unamuno tanto con el socialismo como con el marxismo;”

¹⁷ Véase el capítulo III (pp. 34 a la 44) “*Actitud discordante con el progresismo, la democracia y el socialismo*” de la citada antología de Elías Díaz sobre el pensamiento político de Unamuno

¹⁸ CEREZO GALAN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico, Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Ed. Trotta Madrid 1996

¹⁹ De quien citaremos su *Historia crítica del pensamiento español* en su edición de Espasa Calpe Tomo V (II) *La crisis contemporánea II*. Madrid 1989

- **2. ¿Unamuno socialista?**

La afiliación de Unamuno al Partido Socialista es, como se ha podido ver, un hecho. Sin embargo, la significación del socialismo y del marxismo unamunianos es motivo de controversia entre los intérpretes del autor vasco. Delimitar el verdadero alcance y significación de ese socialismo, es uno de los aspectos esenciales en la revisión crítica del pensamiento político de Unamuno, y por tanto, uno de los temas a tratar de resolver en el ensayo de Elías Díaz. Lo que sigue tratará de dar cuenta de la interpretación y valoración que el autor que estudio realiza de ese socialismo unamuniano, y al mismo tiempo, contrastarla con las diversas interpretaciones que de él han hecho los diferentes exégetas de Unamuno.

Iniciaré ese análisis con Marx. Una de las escasísimas variaciones que se observan entre el texto publicado en 1965 *Unamuno: pensamiento político*, y el libro de 1968 *Revisión de Unamuno* es, por lo que he podido apreciar, esta cita: puede leerse en su trabajo del 65:

”Hay que decir que Unamuno se acoge, para su crítica, a una versión un tanto simplista del materialismo dialéctico; *hay base para pensar que Unamuno no leyó a Marx* “. ²⁰

En su libro del 68 matiza en nota a pie de página:

“Sin entrar aquí en el discutido tema de la lectura de las obras de Marx por Unamuno, lo que en cualquier caso resulta indudable es que la versión a la que éste une su crítica constituye siempre una visión un tanto simplista e inexacta del materialismo histórico del marxismo.” ²¹

Abandona, pues, su opinión inicial según la cual Unamuno no habría leído a Marx, para pasar a defender lo que será una constante a partir de ahora en todo lo relacionado con Unamuno y el marxismo, el escaso conocimiento que, según Elías Díaz, tenía el autor vasco de la obra de Marx. Efectivamente Unamuno sí leyó a Marx, pero la lectura que el autor bilbaíno realizó de éste, va a ser calificada de “superficial y estereotipada”. Y se reafirma Elías Díaz en esta tesis frente a la opinión (tantas otras veces respetada por él) de Pérez de la Dehesa. Sostiene este último autor que “conocía Unamuno efectivamente a Marx de una manera profunda, y profunda fue

²⁰ Véase p.28. Las cursivas son mías (F.B.)

²¹ Véase p.80.

también la huella que sus doctrinas dejaron en su pensamiento.”²². Por contra, de la lectura de la antología del pensamiento político unamuniano elaborada por Elías Díaz, concluye este último que “las numerosas citas sobre Marx allí recogidas repiten casi siempre literalmente las mismas expresiones superficiales e idénticas frases estereotipadas.”²³ Como apoyo indirecto a esta tesis, puesto que no se refiere expresamente a Unamuno, sino a las primeras generaciones de socialistas españoles, se manifiesta Santos Juliá. Afirma éste en su libro sobre el socialismo español:

“Como la primera constelación ideológica de los años setenta, la simplicidad y reiteración del lenguaje socialista consolidado, casi codificado, en los ochenta, guarda sólo una relación lejana con causas ajenas a la propia experiencia política de la que aquellos trabajadores pretendían extraer algunas lecciones para el futuro: al atraso industrial de España, al influjo del socialismo francés, *a que los socialistas españoles no estudiaron a Marx*, a la peculiar idiosincrasia española.”²⁴

Esta lectura maniquea, por lo superficial, de Marx, va a llevar a Unamuno a centrar su crítica contra el marxismo en lo que Elías Díaz considera “una interpretación del marxismo como materialismo vulgar”, y en una continua referencia a “un pretendido carácter determinista y antihumanista que sería propio de la filosofía marxista”.

Curiosamente, Cerezo Galán alude a esta misma coyuntura intelectual del marxismo español de final de siglo, para arremeter contra esta tesis:

“Acusarla de interpretación materialista vulgar [la crítica de Unamuno a la filosofía marxista de la historia], como hace Elías Díaz, no sólo olvida que era una lectura consagrada por la práctica marxista dogmática de aquellos años, sino que fue el propio Unamuno uno de los primeros pensadores que contribuyó con su crítica a una lectura humanista del marxismo”.²⁵

Hay que decir, por lo que respecta a la primera parte del argumento, el que indica que esta lectura determinista/economicista era algo consagrado por la dogmática marxista de la época, que efectivamente así era²⁶ (con debates internos de

²² PÉREZ DE LA DEHESA op. cit. p.88

²³ ELIAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* p. 80.

²⁴ SANTOS JULIA, *Los socialistas en la política española, 1879-1982*. Ed. Taurus, Madrid 1996, p.27. Las cursivas son mías (F.B.)

²⁵ CEREZO GALAN, Op.cit. p.495, nota 72

²⁶ El propio Engels realiza una autocrítica en este sentido; en una carta a José Bloch, 21 [22] de septiembre de 1890 afirma textualmente: “El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la [516] culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se

los primeros marxistas españoles, personificados en Pablo Iglesias y Jaime Vera,²⁷ y que sin duda esa lectura más mecanicista y determinista de la obra de Marx que llevaron a cabo los iniciadores del marxismo español, justificaría, en parte, la interpretación que de éste hizo Unamuno. Ahora bien, el hecho de que se pueda diluir la responsabilidad unamuniana en su interpretación de Marx por depender de la coyuntura que acabo de presentar, se aviene mal con el temible polemista sobre cuestiones de actualidad que era el pensador vasco quien, entre otras cosas, por ejemplo, aprendió danés para conocer en toda su amplitud la obra de Kierkegaard. En cualquier caso, y quedando más o menos disminuida la responsabilidad de Unamuno a este respecto, que fuera así la dogmática marxista de la época no invalida la crítica de que fuera “materialista vulgar”; máxime si tenemos en cuenta que Elías Díaz se sitúa en su análisis del pensamiento político unamuniano, como vamos a ver, en “un correcto esquema socialista”; y desde esa referencia, efectivamente, la lectura que hace Unamuno de Marx es de un “materialismo vulgar” y “determinista”.

Y por lo que respecta a la segunda parte del argumento, la aportación de Unamuno a una lectura humanista del marxismo, trataré de perfilarla en lo que sigue, pero adelanto ya aquí esta cita de Elías Díaz que podría resumir su postura sobre Unamuno y sus relaciones con el humanismo marxista:

“Sin una suficiente diferenciación de estos dos planos [por un lado los elementos humanistas del individualismo unamuniano, y por otro, los elementos que podremos denominar elitistas], que lleve en seguida a una superación de ese elitismo, la palabra <humanismo> se convierte en una pura abstracción, carente de todo valor real.”²⁸

Pero hay que seguir analizando con más detenimiento las difíciles relaciones de Unamuno con el marxismo. Ajustándose a los períodos que establece Pérez de la Dehesa, distingue Elías Díaz tres etapas en el breve período socialista de Unamuno. La primera estaría localizada entre octubre de 1894 y octubre de 1896, lapso en el que, con toda prudencia, sitúa Elías Díaz “el período central de la *posible*

negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos «marxistas» y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado....” Tomo la cita de la página web “Biblioteca de Autores Socialistas”: <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/cartas/oe3/mrxoe329.htm>.

²⁷ Véase SANTOS JULIA Op. cit. especialmente el cap.1 y 2 , pp. 15-85

²⁸ ELIAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* pp.30-31

ortodoxia marxista de Unamuno”²⁹. La segunda llegaría hasta el artículo *¡Fuera credos!* de 10 de abril de 1897. Y la tercera se prolongaría todavía durante los primeros años del siglo (quizá hasta 1905). Si la primera etapa es calificada de “posible ortodoxia”, las otras dos lo son “de clara desviación e incluso de rechazo del marxismo.”³⁰ Sobre este aspecto, Cerezo Galán encuentra unanimidad:

“Por lo que respecta al marxismo ortodoxo, una atención reflexiva a la globalidad de los textos prueba, a mi juicio, que el llamado <socialismo científico, limpio y puro, sin disfraz ni vacuna>, como él mismo lo califica en carta a Valentín Hernández, siempre anduvo mezclado con planteamientos ético-religiosos y no estuvo infundada, por tanto, la imagen de <místico idealista> que de él tenían sus correligionarios. Esto vienen a reconocer, por otra parte, indirectamente los mismos que lo niegan. Blanco Aguinaga, el defensor más conspicuo de una etapa unamuniana de ortodoxia marxista, tiene que poner sordina a su tesis en numerosas ocasiones y calificarlo de <reformista>, y Pérez de la Dehesa, más cauto en este punto, confiesa que el socialismo le <aparecía como una nueva religión, profundamente liberal, y, como repetía varias veces, un nuevo cristianismo, que predicaba la fraternidad de toda la humanidad>. En este sentido, Elías Díaz reconoce que incluso en la etapa de ortodoxia marxista estuvieron <en ella siempre latentes los elementos que muy pronto van a acabar por invalidar su intento de aproximación al marxismo>. Al igual que Pedro Ribas deja constancia de <las conclusiones distintas que Unamuno y Marx sacaron de los mismos principios>. Más avisada me parece D.Gómez Molleda, quien sobre la base de dos cuadernos de Unamuno sobre el tema, concluye, acertadamente, a mi juicio, que <el marxismo no ortodoxo de Unamuno fue consustancial al socialismo de don Miguel desde su mismo origen>”.³¹

Esta larga cita tiene, a mi juicio, la virtud de situar a los principales intérpretes de Unamuno respecto de la ortodoxia o no del marxismo de éste. El espectro iría desde la posición que más defendería dicha ortodoxia (Blanco Aguinaga), a la menos ortodoxa (Gómez Molleda³², y el mismo Cerezo Galán). Quisiera tratar de perfilar aquí la posición de Elías Díaz respecto de la ortodoxia marxista unamuniana.

²⁹ Las cursivas son mías (F.B.)

³⁰ ELIAS DÍAZ, op. cit. p.73.

³¹ CEREZO GALAN, Pedro. op. cit. p.200

³² Véase la crítica de Diego Núñez y Pedro Ribas (op. cit. pp. 27 y ss.) a Gómez Molleda sobre la defendida por ésta autora como no ortodoxia marxista, alegando que ni en la primera ni segunda Internacional existió un corpus teórico marxista que pudiera servir de canon de la ortodoxia.

Empieza por situar su interpretación respecto de las de Blanco Aguinaga y Pérez de la Dehesa, y así afirma que:

“puede adelantarse que el sentido de nuestras observaciones tiende a relativizar en cierto modo ese socialismo y, sobre todo, ese marxismo del primer Unamuno, con lo que, como consecuencia, el indudable cambio del 97 aparece quizá como algo no tan rotundo y radical: los gérmenes del cambio habían estado siempre en él, incluso en los momentos de mayor progresismo.”³³

Las prevenciones con que Elías Díaz afronta el carácter ortodoxo del marxismo del joven Unamuno, me parecen más fuertes que de lo que de la cita de Cerezo Galán podría desprenderse.

En mi opinión, si no nos engañamos con las palabras (y no debemos hacerlo), lo cierto es que Elías Díaz, efectivamente habla, siguiendo a Pérez de la Dehesa, de un “período de personal coincidencia de Unamuno con un marxismo ortodoxo”; período que define como “mínimo” (“¿12 de octubre de 1894 a 15 de mayo de 1895?”), y que, en realidad, “lo suyo fue, sobre todo, un intento frustrado de conexión, un débil y tímido intento frustrado de incorporarse a la metodología y a la sistemática marxista.”³⁴ Esto es, se califica como de *marxismo ortodoxo* al período citado de la vida de Unamuno en el que ingresó *formalmente* en el Partido Socialista. Pero, si se toman en serio las advertencias previas hechas por Elías Díaz sobre lo “superficial” y “estereotipado” de su conocimiento de la obra de Marx, tal período de marxismo ortodoxo hay que entenderlo como una forma de expresión que define los lazos formales del joven Unamuno y el Partido Socialista, y no, como podría sugerir la expresión, como otra forma más profunda de identificación con el marxismo. Pero, ojo, si tratamos de no enredarnos con las palabras, hay que seguir matizando. Que *marxismo ortodoxo* defina una etapa de la vida de Unamuno que coincide con su ingreso en el Partido Socialista, no una identificación plena con la metodología y sistemática marxista (que nunca se produjo), no quiere decir tampoco que no hubiera *ninguna* conexión con el marxismo. Elías Díaz lo expresa así:

“Pero más importante que discutir machaconamente sobre la admisión o no admisión de un período, mayor o menor, de un Unamuno absolutamente marxista, más importante que esto es, sin duda (...) la constatación de que durante un período ya más largo, quizá desde 1894, o incluso antes, hasta 1904, Unamuno se preocupó y fue influido por el marxismo, utilizando temas

³³ ELIAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* p.71

y conceptos propios del mismo: esta etapa de Unamuno deberá ser, sin duda, tratada en una historia del pensamiento marxista y socialista en España, mostrando, además, el indiscutible mérito que supone haber fijado su atención en la filosofía de Marx y en el pensamiento socialista mundial en un momento y en un país en el que con frecuencia el intelectual, en la mayor parte de los casos de procedencia burguesa, ha mantenido una actitud de incompreensión e incluso de hostilidad hacia ambos, hacia el socialismo y, más especialmente, hacia el marxismo.”³⁵

Creo que con lo anterior se expresa la peculiar posición que Unamuno ocupa en la obra del profesor Díaz. Por un lado (y son muchas las citas que en ese sentido se pueden encontrar), hay una crítica, desde posturas democráticas, a los riesgos e implicaciones de carácter reaccionario que se pueden denunciar en el pensamiento del rector salmantino:

“Las objeciones de Unamuno al marxismo, el contexto de dichas objeciones, su mismo lenguaje, no expresan, hay que decirlo, sino las ya tópicas y superficiales críticas antimarxistas que, sin ahondar más, una y mil veces se han repetido, desde determinadas plataformas ideológicas: el liberal Unamuno deriva, en coyunturas de este tipo, hacia posiciones que le aproximan, sin duda, a las tesis de la misma filosofía de la reacción, a la que tantas veces había justamente combatido.”³⁶

Pero, por otro lado, es Unamuno el autor elegido por Elías Díaz para iniciar el proyecto de reconstrucción de la razón, en el que expresamente se reivindica su figura para la historia de un pensamiento socialista y marxista español. Es precisamente esa tensión, entre el Unamuno reaccionario y el Unamuno socialista, la que va a servir de hilo conductor al estudio crítico que Elías Díaz realiza sobre el pensamiento político de don Miguel.

Paralelamente a la problemática sobre el marxismo, va el socialismo unamuniano. Este último, según el profesor Díaz, lo aceptó Unamuno de forma más clara y explícita, y el proceso de separación lo realiza de forma mucho más lenta e indecisa que con respecto al marxismo. La ruptura formal se produce coincidiendo con su crisis religiosa, a finales del 96 o principios del 97.

“<Lo malo del socialismo corriente -señala Unamuno- es que se da como doctrina única y olvida que tras el problema de la vida viene el problema de

³⁴ Ibid. p.78

³⁵ Ibidem

la muerte... Del seno mismo del problema social resuelto (¿se resolverá alguna vez?) surgirá el religioso: la vida ¿merece la pena de ser vivida?>. Como agudamente comenta Pérez de la Dehesa, <Unamuno no necesitó esperar al triunfo del socialismo para plantearse esta pregunta>. Y así podía llegar a decir: <¿Para qué he de luchar por la emancipación de los hombres que al morir vuelven a la nada?> Esta será la actitud más constante de Unamuno: su religiosidad engendrará en el fondo pasividad.”³⁷

La relación socialismo/religión ha sido, inicialmente, vista por el pensador vasco en clave de una absorción por parte del primero del carácter sagrado de la religión. En un texto citado por todos los intérpretes unamunianos, se recoge en carta de éste a Clarín el 31 de mayo de 1895:

“Yo también tengo mis tendencias místicas, pero éstas van encarnando en el ideal socialista, tal cual lo abrigo. Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marchite el dogmatismo marxiano y se vea algo más de lo puramente económico”.³⁸

Se desprende de aquí, por un lado, la visión estrechamente economicista que Unamuno tuvo siempre del marxismo, y por otro, las complejas relaciones que van a resultar del maridaje entre el socialismo y la religión. Relaciones que, aunque especialmente difíciles en el agónico Unamuno, son una clave que nos permitiría entender el surgimiento del socialismo en España. Así, por ejemplo, Santos Juliá escribe sobre cómo:

“de dirigente obrero, Pablo Iglesias pasó a ser maestro y apóstol, no ya porque su palabra se considerase la verdadera doctrina sino porque la verdad de esa doctrina era redentora. [y unas líneas más adelante] Asociarse al partido y a la Unión [General de Trabajadores] entrañaban una profunda actitud religiosa, de fe en una doctrina, fidelidad a unas normas, participación en una comunidad.”³⁹

Pero volvamos a Unamuno. Existe un acuerdo generalizado en cuanto a la coincidencia de la crisis religiosa con el distanciamiento respecto del socialismo. Sin embargo, surgen las discrepancias respecto de la significación que esa crisis religiosa tiene para Unamuno. Núñez y Ribas hablan de “viraje hacia el interior”, y de cómo supuso una auténtica ruptura el abandono del socialismo por Unamuno en su obra

³⁶ Ibid. p.84

³⁷ Ibid. p.90

³⁸ Citado en Ibid. p. 77

³⁹ SANTOS JULIA op. cit. pp. 45-46

(desmarcándose de análisis convencionales que ven la crisis no como ruptura, sino como el surgimiento del “auténtico” Unamuno, el agónico).⁴⁰

Por su parte, Cerezo Galán, en línea con su tesis de que el problema de fondo (de la generación del 98, no sólo de Unamuno), era la insuficiencia de los ideales secularistas del racionalismo para responder a la demanda del sentido de la vida, entiende que:

“la crisis espiritual de juventud no tuvo el carácter conclusivo, que se le quiere atribuir, y cómo en realidad Unamuno vivió este amplio período en una permanente crisis de fe, con alternancias de distinto signo, hasta 1897, que más que estallido de la crisis religiosa fue el clímax de ella, de donde surgirá con una transmutación de la crisis en vivencia agónica”⁴¹.

Eso sí, en la crisis del 97 lo que se le revela a Unamuno de forma angustiosa sería el falso concordismo, y con ello la radical heterogeneidad y transcendencia de la fe religiosa respecto, no ya al socialismo, sino a cualquier forma de secularismo⁴². Y añade además, citando la correspondencia con Pablo Iglesias, que el hecho de tratar la cuestión religiosa fue una de las asperezas con las que Unamuno se encontró en el Partido Socialista, y cómo además, “esta cuestión será la que finalmente le aleje del socialismo, como más tarde constituirá un motivo capital de sus diferencias con la República azañista.”⁴³

Por otra parte, Pérez de la Dehesa entiende que:

“Unamuno, tras un período de búsqueda, llegó al socialismo en un momento en que no podemos precisar, pero que es desde luego anterior a 1892. En un proceso continuo, su interés por el marxismo fue aumentando hasta llegar, a fines de 1894, a ingresar en el Partido. Examinando sus artículos propagandísticos y su correspondencia se puede ver el carácter humanístico y religioso con que entendía el socialismo, (...) Su aproximación a la religión y el llamado <humanismo ateo> no son, por lo tanto procesos divergentes sino convergentes. (...) Fue después de su crisis cuando sus actividades humanísticas y su lucha con lo trascendente siguen sendas separadas.”⁴⁴

⁴⁰ NUÑEZ, Diego y RIBAS, Pedro, op. cit. p. 47

⁴¹ CEREZO GALAN, op. cit. p. 200

⁴² Ibid. nota 88 p. 225

⁴³ Ibid. nota 86 p. 225

⁴⁴ PEREZ DE LA DEHESA Op.cit. pp. 81-82

La interpretación que realiza Elías Díaz de las difíciles relaciones entre religión y socialismo en Unamuno, lo sitúan claramente, a mi juicio, más cerca de un valedor del socialismo democrático y científico, que de un intérprete de Unamuno que trate de desliar la madeja de sus constantemente asumidas contradicciones. Y así acaba por señalar:

“la no coherencia interna de Unamuno con respecto a ese propósito, tan intensamente reclamado por él, en el sentido de tender hacia una conexión y compatibilidad entre religión y marxismo, entre religión y socialismo. Puede decirse -sin olvidar por ello las dificultades históricas, en forma tanto de ingenuo cientifismo antireligioso como de religiosidad siempre unida a intereses reaccionarios e integristas- que los esfuerzos de Unamuno no se dirigieron coherentemente a lograr esa compatibilidad, intentando un adecuado planteamiento de los problemas religiosos dentro de un correcto esquema socialista.”⁴⁵

Sin embargo, Cerezo Galán afirma:

“El compromiso dibujado a partir de los ensayos *En torno al casticismo* se volvió tras la crisis radicalmente problemático. Podría pensarse, como cree Elías Díaz, que fue por incoherencia en su propósito. Me inclino a pensar que no le faltaron ánimos ni coherencia en el empeño, como prueban sus esfuerzos entre 1895-1897. (...) Pudo inclinarse por un agnosticismo no beligerante, y en buena medida escéptico, al estilo de Spencer, o por un concordismo fácil y apaciguador, al modo del socialismo católico o el catolicismo social. Pero lo primero se lo impedía su robusta experiencia religiosa (...) y lo segundo, su conciencia creciente de la irreductibilidad de la fe a cualquier versión secularizadora.”⁴⁶

Es cierto que esa incoherencia se diluiría si sustancializamos “la lucha”, o el “agonismo” unamuniano, otorgándoles un privilegiado estatus ontológico⁴⁷, pero la revisión del pensamiento político que de Unamuno realiza Elías Díaz va por otros derroteros. En este sentido, lo que para otros autores se convierte en la verdadera razón de ser de sus estudios sobre Unamuno (“no puede haber ya dudas respecto a la importancia en Unamuno del tema de la personalidad, hasta el punto de constituir en

⁴⁵ ELIAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* p. 90

⁴⁶ CEREZO GALAN Op. cit. p.266

⁴⁷ Algo así parece proponer Cerezo Galán cuando, en la pág.267 del libro que citamos afirma: “Y, sin embargo, pese a todo, su destino fue la lucha, porque estaba convencido, como Kierkegaard, de la irreductibilidad del cristianismo a la cultura moderna.”

nuestra opinión el eje central de toda su obra”⁴⁸; y lo que para otros necesitaría una revisión filosófica profunda (en clave de pensamiento laico versus sagrado) que nos diera las claves de ese malestar en la cultura en el que se situaría el pensamiento unamuniano⁴⁹; en Elías Díaz se contrasta con un “correcto esquema socialista” y los resultados no pueden ser más descalificadores.

“Sin propósitos de definición excluyente, podría decirse que una concepción socialista supone y exige tres elementos fundamentales en su estructura: una concepción *racional* de la vida y de la política, que deriva y se fundamenta en una concepción *democrática* de la sociedad, hecha a su vez realmente posible a través de la implantación de un sistema económico construido sobre el predominio de *la propiedad colectiva (no privada) de los medios de producción*. La correspondencia del pensamiento de Unamuno con estos elementos es realmente escasa; Unamuno era quizá perfectamente consciente de que su socialismo no pasaba en realidad de sendas nostalgias y, a veces, buenos deseos”.⁵⁰

Esto es, frente a quienes centran su visión de Unamuno analizándolo desde el sentido metafísico que se debe atribuir a su ‘agonismo’, o en su ‘atormentada personalidad’, Elías Díaz resalta las que él cree consecuencias reales que se desprenden de ese idealismo trascendente unamuniano, deudor de lo religioso en lo fundamental, analizándolo desde un esquema socialista ortodoxo.

En una posición intermedia entre quienes se decantan por el Unamuno <agónico> o <trágico>, y la interpretación de nuestro autor, se sitúa Blanco Aguinaga quien, citando el trabajo de éste de 1965 sobre Unamuno <en el que resulta clarísimo que después de 1900 Unamuno tiende a un individualismo político cada vez más reaccionario>, afirma:

“entrar a discutir el concepto de *autenticidad* [de su postura marxista] nos llevaría por difíciles vericuetos del psicologismo en el que habría que tomar en cuenta, por ejemplo, hipótesis como la siguiente: que por firme que crea ser la razón en sus convicciones, cabe siempre la posibilidad de que la salida a flote de tendencias atávicas derrumbe sus más firmes adquisiciones, sobre todo en un contexto histórico-biográfico como el de Unamuno y la España de su tiempo. Nuestro único hecho, el *hecho* en el que insistimos es, pues, que *objetivamente*, frente a los 4.000 ó 5.000

⁴⁸ ABELLAN, José Luis. Op. cit. p.253

⁴⁹ Véase CEREZO GALAN p.20

⁵⁰ ELIAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* p. 91

lectores que llegó en su tiempo a tener *La Lucha de Clases*, Unamuno cumplió una importante función de propaganda y divulgación de un socialismo de tipo marxista durante dos años y pico de su vida y de la de España, perteneciendo además al único *partido* revolucionario español entonces afiliado a la Internacional; y que un buen día, tras una lenta maduración de su personal angustia religiosa, relacionada sin duda con el problema de la enfermedad mortal de su hijo, lo tiró todo por la borda para acabar entregándose a la representación de un papel objetivamente contrario a toda concepción materialista de la Historia, papel este último con el que, a la larga, se hizo su leyenda en la historia.”⁵¹

Hasta aquí he tratado del marxismo y socialismo en Unamuno y de su interpretación por parte de Elías Díaz. No quisiera abandonar esta línea de investigación sin señalar todavía tres aspectos, reseñados por él, de ese pensamiento político de Unamuno que son: elitismo aristocratizante, esteticismo, y guerra civil. Y quiero señalarlo porque son una constante (sobre todo la crítica a los dos primeros) en la iusfilosofía de Elías Díaz. Además, en lo que respecta al tercero de ellos (la guerra civil-incivil), se puede apreciar una, si no rectificación, sí evolución del análisis que sobre el tema realiza nuestro autor.

⁵¹ BLANCO AGUINAGA, Carlos. Op. cit. pp.132-133.

- **3. Aristocraticismo intelectual.**

Vengo presentando la crítica de Elías Díaz al pensamiento político unamuniano, con la intención declarada de centrarme, más que en el escritor vasco, en aspectos que presenten la iusfilosofía y pensamiento político del primero. Y sin duda, la crítica al elitismo aristocratizante que representa Unamuno, como habrá ocasión de ver, es una de las referencias permanentes del pensamiento político de Elías Díaz.

El elitismo aristocratizante es entendido como la defensa unamuniana frente al creciente ascenso de la presencia de las masas (sindicalismo, socialismo, y más tarde fascismo, o fajismo, como gustaba de llamarlo don Miguel), en la vida pública. La tesis central que recorre todo el libro que vengo analizando es, sin duda, que el liberalismo del que está impregnado Unamuno no sabe adaptarse a la nueva sociedad de masas naciente; de ahí su irracionalismo, sus crisis y sus paradojas. El de Unamuno, como el de otros representantes de la generación del 98, sería una muestra de la crisis del liberalismo del XIX. En esas coordenadas intelectuales habría que situar el elitismo de un personaje que, como le pasa a Unamuno, tanto apela al sentir popular.

Se apoya Elías Díaz en Gonzalo Sobejano, cuyo libro sobre la influencia del pensamiento de Nietzsche en España cita como obra importante para comprender el pensamiento español contemporáneo. De este libro se desprende una visión de Nietzsche que oscila entre lo aristocrático, y el anarquismo (“es curioso notar ya cómo los comentaristas catalanes subrayan en Nietzsche su aristocraticismo frente a los castellanos, que pusieron al principio su atención en el supuesto anarquismo del filósofo”⁵²), por tanto en una línea no-democrática que llegó a alcanzar una cierta vigencia en el pensamiento liberal-conservador europeo por esos años, y que se caracteriza por una concepción de la sociedad de sentido minoritario y aristocratizante, menospreciadora del papel representado por las masas, y que se situaría en las antípodas del pensamiento liberador que para Nietzsche reivindican autores como Savater o Trías. Afirma, por ejemplo, el primero de ellos al hablar de los textos políticos del filósofo alemán:

“La discusión es inagotable: por un lado, se citan las innumerables discrepancias que Nietzsche mantiene con los fascistas: su odio a los

⁵² SOBEJANO, Gonzalo. *Nietzsche en España*. Ed. Gredos Madrid 1967 p.42

antisemitas, su desprecio por los alemanes, su burla de todo nacionalismo y estatismo, su individualismo opuesto a cualquier política de masas, su estima por la cultura francesa y por el régimen liberal inglés, su convencimiento de que ningún credo político puede redimir al hombre, la posición privilegiada que el arte y el pensamiento reciben en su concepción de la voluntad de poder, etc...; por el lado contrario, se esgrimen su apología de la violencia, la guerra y la esclavitud, su exaltación del derecho de los más fuertes, de los señores, su odio al socialismo y a la democracia, su concepción del superhombre según el modelo de sujetos como César Borgia o Napoleón y, sobre todo, el hecho mismo de que los nazis hallasen en su obra pasto agradable para sus elucubraciones: pretender zanjar esta disputa es ingenuo: Nietzsche mismo explica el por qué discusiones como ésta *nunca* tienen término... *porque no quiso ser político, sino profeta o adivino. ¿De qué? De la sociedad postcristiana, del nuevo mundo ateo.*⁵³

El caso es que la lectura de Nietzsche (a quien Unamuno tradujo, por cierto)⁵⁴ y Carlyle impulsa a Unamuno, según Elías Díaz, hacia esta postura elitista:

“Prosigue así Unamuno: <Sólo el que sabe es libre, y más libre el que más sabe, y el que por saber más se ve forzado a elegir lo mejor; sólo la cultura da la libertad>. Pasa con esto al terreno político: <La libertad que hay que dar al pueblo es la cultura; sólo la imposición de la cultura le hará dueño de sí mismo, que es en lo que la democracia estriba>. La libertad del pueblo no radica primeramente para Unamuno en su liberación económica ni en su autodeterminación política, sino en su formación cultural (...) después, sólo después -continúa Unamuno-, cuando ya tenga cultura, podrán intervenir en la dirección de la vida política y tener acceso a las decisiones de los grandes problemas económicos. Y esto porque el pueblo, según Unamuno, no sabe lo que le conviene.”⁵⁵

Se podrá aducir que los sentimientos que movían a Unamuno eran nobles, pero parece intachable la conclusión que extrae Elías Díaz:

“Es un viejo método el que propone Unamuno: se trata, hay que decirlo, de un indudable aristocratismo intelectual, utópico en cuanto que no hay nada que nos asegure con un suficiente margen de razón que con él vaya el pueblo a encaminarse hacia la democracia. Cabe, en efecto, preguntar:

⁵³ SAVATER, Fernando. *En favor de Nietzsche*. Obra colectiva. Ed. Taurus, Madrid 1972 pp.149-150

⁵⁴ Véase SOBEJANO op. cit. pp. 59 y 67 y ss.

⁵⁵ ELÍAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* pp. 66-67

¿Qué defensa tiene el pueblo frente a esa minoría [responsable de culturizarlo] si resulta que ésta trata de imponer a aquel <una marcha que a su naturaleza repugne>? (...) Ninguna defensa, porque el pueblo no sabe lo que le conviene y, por lo tanto, debe obedecer siempre a esa minoría. Es una vez más el mito de los gobernantes justos y buenos, que convencen y quieren el bien del pueblo, y a los que, por lo tanto, conviene obedecer. La actitud de Unamuno concretada en ese aristocraticismo intelectual, tipo casi despotismo ilustrado, tiene realmente muy poco que ver con la auténtica democracia.”⁵⁶

Siguiendo con el diálogo que vengo presentando entre lo sostenido por Elías Díaz en su libro sobre Unamuno y otros intérpretes del mismo, una vez más Cerezo Galán da la réplica:

“Si se analiza la cuestión con detalle, no hay aquí, a mi entender, tanto un prurito elitista, en el sentido habitual del término, cuanto la reivindicación del papel directivo cultural -que no propiamente político- de la inteligencia en una sociedad de masas, carente de una sólida opinión pública. En este sentido, la actitud de Unamuno es bastante afín a la de Ortega.”⁵⁷

Si, a su vez, se lee con detenimiento el texto aquí reseñado, hay que distinguir, creo, lo que representa “la reivindicación del papel directivo cultural de la inteligencia” (asumido como legítimo por Cerezo Galán), y “la reivindicación del papel directivo propiamente político de la inteligencia” (este ya no legítimo, y que sería, según Cerezo, lo que Elías Díaz reprocha a Unamuno). Pues bien, creo que hay que evitar la confusión de planos cultural-político. Y aunque Cerezo, en nota a pie de página, afirma que:

“la distinción entre dirección cultural y política es muy clara en Unamuno: <Esto no implica -escribe Unamuno- que esos mejores se metan en el poder ejecutivo; basta a las veces que sepan ejercer bien el poder crítico, que es un poder poderosísimo cuando ejercido con inteligencia y valor> (IV, 1291)”⁵⁸.

Por mi parte creo que el hecho de ser consciente de la existencia de esa distinción, no aclara el papel asignado a cada uno de ellos, que es lo que aquí se dirime.

⁵⁶ Ibid. pp. 67-68

⁵⁷ CEREZO GALAN Op.cit. p.357

⁵⁸ Ibid. nota 110, p. 371

El argumento de base (“sólo el que sabe es libre”) es, efectivamente, de índole cultural pero, y ahí vendría la discrepancia con Cerezo Galán, continúa diciendo textualmente Unamuno, “¿Conoce el pueblo su ley? ¿Tiene conciencia de sí? ¿Sabe lo que le conviene?” Destaca Elías Díaz que la respuesta es que no, que -así lo entiende Unamuno- los pueblos necesitan alguien que les guíe y les eduque; y continúa:

“cobra el pueblo conciencia de sí mismo, pero la cobra -concreta Unamuno- en ciertos hombres, cada día más. No es que haya de imponerse a un pueblo una marcha que a su naturaleza repugne -advierte enseguida Unamuno, consciente de los peligros de semejante dirigismo-, sino aquella misma que, a tener plena conciencia de sí mismo y de su destino, tomaría por sí.”⁵⁹

Si un pueblo tiene que delegar “en ciertos hombres” su propia toma de conciencia como pueblo, (no su representación política, democrática, ésta sí justificada) porque consideran éstos que es incapaz de hacerlo por sí mismo, creo que nos encontramos ante algo más que un dirigismo cultural; nos encontramos ante la reivindicación del papel directivo “propiamente político” de la inteligencia (salvo en el caso de que se adopten posturas tecnocráticas que pretendan confinar la política a “los despachos”, y la cultura a “las aulas”, al margen de la voluntad popular -tesis ésta rabiosamente denunciada por Elías Díaz-).

Es más, la noción misma de dirigismo cultural puede ser puesta en cuestión. En un libro sobre la relación entre minorías y sociedad publicado en España en 1965 (el mismo de la publicación de *Unamuno: pensamiento político (Antología)*, antecedente inmediato del libro que aquí comento), el profesor Bottomore señala:

"Todavía no tenemos ninguna experiencia directa del modo de vida de una sociedad igualitaria, y no podemos hacer otra cosa que estimar la probabilidad de que pueda crear y conservar un nivel alto de cultura. La creación es un acto individual, pero facilitado por el entusiasmo y la viveza generales de la sociedad globalmente considerada, y podemos sensatamente esperar que una sociedad igualitaria, en la que el ocio estuviera ampliamente extendido y se estimulase al individuo a desarrollar sus facultades, fuese al menos tan creadora como las que realizaron grandes cosas en períodos anteriores en los que las condiciones

⁵⁹ ELÍAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* p.67

económicas y la estructura de clases de la sociedad experimentaban una transformación rápida.”⁶⁰

La relación existente entre *democracia*, *élites* y *masas*, es uno de los hilos conductores del conjunto de la obra de nuestro autor, y para tratar de definir esa relación de la manera más ajustada posible, nada mejor, creo, que debatir la cuestión con quienes la critican. Escribe Cerezo:

“Elías Díaz en su fina y crítica *Revisión de Unamuno*, se lamenta, no sin razón, de que en la <crisis del liberalismo>, que le tocó vivir, Unamuno no diera el <salto de alcance cualitativo, hacia la construcción de una democracia plena>, y se atreve incluso a hablar de un <posible pre-fascismo objetivo> de su pensamiento, ajeno a <su actitud personal, que nunca cedió ante el totalitarismo>. Pero pasa por alto que esta resistencia a la dictadura, que no siempre hicieron las democracias, se debe precisamente al principio liberal. Conviene tener presente que mucho democratismo popular de la época conducía derechamente al totalitarismo, ya sea de carácter fascista o comunista. Y al igual que era necesaria, dicho en términos de Elías Díaz, <una superación democrática> del liberalismo, no lo era menos la recíproca <superación> o conversión liberal de las democracias, para evitar su degeneración. La historia mostraba dolorosamente que la conjugación del binomio liberalismo y democracia no era nada fácil. Se puede sacrificar la libertad a la igualdad, en aras de una sedicente democracia popular, como la igualdad a la libertad, en nombre de un arcaico liberalismo. No era éste el caso de Unamuno. Por eso me parece exagerado hablar de un <pre-fascismo objetivo>, porque se reivindicque la función directiva de la inteligencia o se ponga en cuestión la infalibilidad de las mayorías. El desdén a la sociedad de masas no era tanto un prurito elitista, sino el recelo legítimo ante una democracia desalmada e inerme. No. La democracia genuina no está reñida con el liberalismo, ni un verdadero liberal puede ser, en un sentido sustantivo, antidemócrata. Pero sí puede y debe disentir de la democracia si ésta se separa de su matriz liberal. Porque el fondo insobornable de la actitud liberal descansa en la convicción de que la conciencia y la ley (= el derecho) están sobre la decisión de las mayorías.”⁶¹

Esta larga cita ofrece el flanco a dos objeciones. En primer lugar, es rigurosamente cierto que Elías Díaz habla de un Unamuno “*en algunos aspectos*,

⁶⁰ BOTTOMORE, T.B. *Minorías selectas y sociedad*, Ed. Gredos, Madrid, 1965, p. 187.

⁶¹ CEREZO GALAN Op. cit. p.797.

objetivamente pre-fascista”, pero la cita continúa afirmando que “el objetivo de este libro no es, en modo alguno, el de catalogar o etiquetar a Unamuno como pre-fascista, dando ya por resuelto con esta fórmula todo problema con respecto a él. Interesa muchísimo más entenderle correctamente y situarle debidamente dentro de esa crisis general del liberalismo, mostrando las contradicciones y la irracionalidad con que amplios sectores del liberalismo -entre ellos Unamuno- viven esa crisis sin encontrar solución a ella.”⁶² A veces los matices son importantes. Y en segundo lugar, es el propio Elías Díaz quien, en la reseña que publicó sobre el libro de Cerezo Galán aquí debatido, avisa del:

“riesgo de reflexión circular de aquél en este tan importante tema: si en democracia las mayorías -admitámoslo con él sin matices- son quienes hacen la ley, ¿cómo puede estar ésta por encima de la decisión de las mayorías? Posiblemente Cerezo quería referirse a la Constitución, con mayorías muy cualificadas detrás, o más probablemente (...) a lo que quiere aludir como límite es a los derechos fundamentales de la persona. En cualquier caso no queda del todo claro -al menos en su vertiente política- algo tan decisivo en su libro como es ese liberalismo desde el cual, pero yendo siempre muy al fondo, aquél interpreta la biografía y los escritos de Unamuno”⁶³.

Es éste tema de la ley de las mayorías -más allá del contexto histórico de la crisis del liberalismo del siglo XIX- uno de los pilares de la iusfilosofía del profesor Díaz, y como tal se analizará con mayor detenimiento en su momento⁶⁴. Sin embargo, lo cierto es que parece haber destapado la caja de los truenos entre los exégetas de Unamuno, con su interpretación sobre el elitismo y aristocraticismo de éste. Así, el hispanista canadiense Víctor Ouimette, tristemente recién fallecido, también desautoriza esta interpretación:

“Elías Díaz encuentra ofensiva esta idea de Unamuno [la de que *libertad y democracia significan, en cierto respecto, cultura y aristocracia*.], y crítica <su concepción elitista, insuficientemente democrática, de la sociedad>. Ve en ella la razón por la que <se ha propuesto la tesis del Unamuno liberal y, sin embargo, en algunos aspectos, *objetivamente* pre-fascista...> (subrayado mío [V.O.]). Parece que ninguno de los intelectuales liberales de

⁶² ELIAS DIAZ, *Revisión de Unamuno* p.46.

⁶³ ELIAS DIAZ, *Unamuno: la tragedia de la filosofía*. En ‘Saber/Leer’, nº 106, junio-julio 1997

⁶⁴ Véase el cap.XIII (Teoría de la Justicia) de este trabajo.

la pre-guerra logrará escaparse de esta acusación tan frecuentemente lanzada, incluso por críticos inteligentes, que lo han hecho de buena fe.”⁶⁵

Y como la buena fe no exime de cometer errores, hay que seguir analizando esta problemática. Si se interpreta el elitismo unamuniano, como la apelación al legítimo magisterio de una minoría intelectual en el ámbito de la cultura, absolutamente al margen de cualquier actividad política, como parece presentar Cerezo Galán, no nos encontraríamos tanto ante un pensamiento político de corte elitista, como ante un defensor de una aristocracia intelectual encargada de dotar al pueblo de la cultura de la que tan necesitado se encuentra para poder desarrollar su libertad. Así entendido, ese aristocraticismo cultural tiene como mayor exponente en la historia reciente de España a Ortega, de quien en ese sentido, Unamuno sería un precursor. Cerezo Galán presenta la siguiente conexión entre Unamuno y Ortega, respecto del tema de la vinculación que debe existir entre la cultura, las élites y las mayorías:

“Muy tempranamente, antes de que Ortega escribiera su sonado artículo sobre *Democracia morbosa*, denuncia Unamuno el sofisma democrático (III, 297) de creer aceptado como valor cultural lo que es aceptado y aclamado por la mayoría. El criterio de la mayoría cuando se convierte en forma de cultura genera indefectiblemente, en especial en pueblos incultos, la perversión de la cultura por el tópico o el lugar común, por falta de fermento crítico. Se entiende así que las democracias sean de suyo <envidiosas> (III, 287), como señala Unamuno, y tiendan a segregar resentimiento contra el principio de la excelencia y la originalidad personal, que es lo que aquí entiende Unamuno por aristocracia, en un sentido muy afín al de Ortega. Dejan de ser entonces un régimen de mérito, para convertirse en un régimen de nivelación.”⁶⁶

El problema es que, tal y como se desprende del texto comentado de Unamuno (y aquí el paralelismo alcanzaría también a Ortega), ese elitismo cultural habría de ser igualmente, *necesariamente*, político, pues (así lo entiende Unamuno) hay que imponer al pueblo la cultura que le liberará, ya que éste “no sabe lo que le conviene”. Elías Díaz vuelve a citar a Unamuno:

⁶⁵ OUIMETTE, Víctor, *Unamuno y el eterno liberalismo español*, en *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936) Volumen I*, Ed. Pre-Textos, Valencia 1998, p.87.

⁶⁶ CEREZO GALAN Op. cit. pp.357-358. Para un estudio de la relación Unamuno/Ortega, véase el atinado ensayo de CEREZO “*El sentido jovial de la vida*”, en *La voluntad de aventura*, Ed. Ariel, Barcelona 1984, pp.88-133.

“<Libertad y democracia significa, pues, en cierto respecto, cultura y aristocracia. Aristocracia, sí, no rehúso el dictado por pervertido que esté. Y si alguien nos preguntara quién define esa cultura cuya imposición a nuestro pueblo juzgo el único camino de verdadera libertad -continúa Unamuno sin retroceder ante la cuestión clave-, nuestra rotunda y categórica respuesta debe ser: ¡Nosotros! ¿Y quiénes sois vosotros? -Unamuno responde-: los que tenemos fe en nosotros mismos y fe en la cultura>.”⁶⁷

Víctor Ouimette trata de justificar, apelando a la coyuntura histórica concreta de la España de principios de siglo, esta actitud unamuniana:

“Una porción considerable de la población española había recibido una formación inadecuada y un segmento aún mayor se sentía marginado y por lo tanto indiferente al proceso político. La tradición española no había producido aquel electorado bien informado y variado que nutre las democracias representativas, y hasta que se formara dicho electorado, la ignorancia seguiría estimulando el fanatismo religioso y las ideologías dogmáticas que se aliaban frente a una oposición siempre más extremista.(...) Hasta que se pudiera hacer que cada español sintiera que tenía un papel individual que desempeñar en la dirección de la nación, y mientras durara en España un sistema parlamentario corrupto, Unamuno creía que había que ver en el caciquismo benévolo una solución realista, aunque harto imperfecta.”⁶⁸

Creo que el lector puede formarse una idea más clara de la actitud unamuniana frente a la libertad, la democracia y la cultura, tras confrontar la tesis del aristocraticismo del autor vasco tal y como lo ve el profesor Díaz, y las de sus críticos (Cerezo Galán y Ouimette -entre otros-). Entiendo que la etiqueta de pre-fascista asignada a Don Miguel puede distorsionar el verdadero alcance de la valoración que de éste hace Elías Díaz. Si alguna etiqueta hay que ponerle sería la de representante de un liberalismo (decimonónico) en crisis. Lo que ocurre es que ese liberalismo en crisis le lleva a adoptar actitudes aristocratizantes que tratan de imponer al pueblo libertad y democracia, pues considera que éste es incapaz de dárselas a sí mismo (un *caciquismo benévolo realista*). Y eso, dejando al margen la buena voluntad de alguna exquisita minoría, aunque tal vez no sea la de pre-fascista una expresión afortunada (políticamente correcta), no me parece desencaminada, al menos desde la óptica democrática y socialista en la que se sitúa nuestro autor.

⁶⁷ ELIAS DIAZ, *Revisión de Unamuno* p. 68

⁶⁸ OUIMETTE, Op. cit. p.80.

La raíz última de ese elitismo hay que buscarla en otra categoría clave del pensamiento de Unamuno: el egotismo. A este respecto, Elías Díaz señala cómo Unamuno se considera plenamente identificado con lo que él cree que es la conciencia nacional de España, y destaca que:

“se puede y debe admitir perfectamente la valía personal e intelectual de Unamuno, sus buenos deseos para con el pueblo; también el indudable interés representativo y simbólico de su obra, lo acertado de ciertos puntos de vista sobre problemas concretos (...) su liberalismo de fondo, que lo separa radicalmente de todos los absolutismos tradicionales y totalitarios modernos. Lo que ya resulta más difícil de admitir es esa mítica identificación de Unamuno con el espíritu colectivo de España, que haría de su pensamiento, o del de una minoría de intelectuales, norma obligatoria de conducta política para el pueblo español.”⁶⁹

Puesto que el interés de este trabajo está más que en Unamuno, en la interpretación que de él hace Elías Díaz, quisiera diferenciar de la cita anterior dos cosas: los motivos que llevan al quijote vasco a esa “mítica identificación”, y las consecuencias de la misma porque, como se podrá ver, son éstas últimas las que verdaderamente interesan aquí.

- Por lo que respecta a la primera, los motivos de esa identificación Unamuno-pueblo, Elías Díaz habla de “cierto paternalismo” y de “populismo”. En ese sentido afirma:

“tiene sobrada razón José Carlos Mainer cuando observa, con respecto a la generación de 98, cómo <una nada oculta admiración por un hipotético ‘pueblo’ -el sufrido pueblo intrahistórico- se transforma en un receloso distanciamiento por el proletariado ‘de veras’>”⁷⁰

Para reafirmar el carácter idealista de esa autoidentificación del autor vasco con España, sería pertinente hacer una referencia a la hermenéutica de Schleiermacher, pues creo acertada la conexión que con él hace Cerezo Galán que, aunque la trae a colación cuando analiza el pensamiento religioso del vasco, *mutatis mutandi* tiene validez para justificar el egotismo unamuniano (y añadiría que también para otro término definitorio en el pensamiento de Unamuno, la intrahistoria). Lo explica así:

⁶⁹ *Ibid.* p. 69

⁷⁰ *Ibid.* p. 70

“Al partir tan decididamente de la esfera del sentimiento, se inscribe Unamuno en la gran tradición romántica de Schleiermacher a Feuerbach, que había querido preservar la originalidad de la experiencia religiosa de toda reducción especulativa. Adoptar un punto de vista externo, objetivista, sobre la religión, comporta una renuncia a entenderla, porque no se la puede definir si previamente no se la ha sentido o experimentado.”⁷¹

Trasládese ésta problemática a lo que Elías Díaz llama “mítica identificación con España” y se verá cómo, efectivamente, Unamuno lo que hace es trasladar a su persona, la identificación que la hermenéutica romántica propone entre el investigador y el objeto de estudio: si no se puede entender la religión si no se la siente, tampoco, concluirá Unamuno, se puede entender al pueblo si no se lo siente, si no hay una comunión íntima con él; de ahí que Unamuno *se sienta pueblo* y se vea autorizado, no ya a hablar por él, sino a identificar lo que él dice como lo que el pueblo siente.

Una cosa más viene a destacar el carácter idealista de esa identificación de Unamuno con su pueblo. Es la <alterutalidad>, con la que don Miguel pretende situarse en el mismo corazón del espíritu del pueblo:

“<no faltará lector que le pregunte a este filósofo barato: Pero vamos a ver; usted, señor mío, ¿de qué parte se pone en nuestra guerra civil? ¡Otra! -contesta Unamuno-. Si lo he dicho ya muchas veces, pero tendré que repetirlo. Y explicar otra vez mi “alterutalidad” (“alteruter” quiere decir “uno y otro”). [...] Mi posición, afirma don Miguel- es de “alterutalidad”. Que si de neutralidad - de “neuter”, neutro, ni uno, ni otro- es la posición del que está en medio de los extremos -supuestos los dos-, sin pronunciarse por ninguno de ellos, de “alterutalidad” -de “alteruter”, uno y otro- es la posición del que está en medio, en el centro, uniendo y no separando, y hasta confundiendo ambos>.”⁷²

• Y por lo que respecta a la segunda cuestión, las consecuencias políticas *reales* que se desprenden de esa identificación idealista de Unamuno con su pueblo (puesto que de la lectura del libro de Elías Díaz se desprende claramente que no le interesan tanto las motivaciones -hermenéuticas o no- que llevan al vasco a esa mítica identificación, como las consecuencias políticas reales que de ella se desprenden), su opinión es contundente:

⁷¹ CEREZO GALAN op.cit. pp.497-498

⁷² Citado por ELIAS DIAZ en *Los viejos maestros*, p. 37

“esa postergación de las mayorías, esa negativa para la incorporación y participación real de las masas- retrasada indefinidamente bajo el pretexto de <no estar todavía suficientemente preparadas>- ha sido, en efecto, la característica central y el sempiterno <argumento> de toda una línea de pensamiento reaccionario, elitista y aristocratizante. Negarse a esa participación real significaba, entre otras cosas, dejar a esas masas disponibles para su instrumentalización demagógica al servicio de intereses, los del capitalismo, por ejemplo, completamente contrarios a los suyos propios; esto es precisamente lo que habría de ocurrir con el fascismo, ante el cual esa cultura europea liberal-conservadora claudicaría en buena parte sin excesiva resistencia.”⁷³

Esto es, Unamuno, como representante de un liberalismo en crisis, se arroga derechos imposibles (para un demócrata) como es la identificación total de lo que él propone con lo que el pueblo anhela, consiguiendo de esta forma algo inicialmente no querido por viejos liberales como Unamuno, que es instrumentalizar demagógicamente al pueblo facilitando los intereses de un fascismo en alza, todo por miedo a aceptar las consecuencias de un pensamiento auténticamente democrático que conceda a las masas la capacidad de expresarse por sí mismas sin recurrir a ‘salvadores’ o a individuos ‘impregnados de lo popular’.

Es precisamente en este punto, el de las consecuencias políticas reales del egotismo unamuniano, en el que Elías Díaz se desmarca más claramente de una línea de interpretación del pensamiento político del catedrático salmantino, que podría definir como más *comprehensiva*, justificatoria de sus insuficiencias democráticas, y me atrevería a llamar también, más canónica, según la cual:

“Si tenía fe en la capacidad española para el liberalismo, Unamuno estaba menos seguro de su capacidad para la democracia. Como Ortega y Gasset, por ejemplo, creía que el éxito de la democracia tenía como precondition la existencia de una actitud liberal, y que ésta a su vez es potenciada por una educación adecuada. Por este motivo, se mostraba tolerante con el caciquismo como solución popular del problema de representar a un pueblo que, por lo general, no estaba preparado para tomar las decisiones necesarias para gobernarse a sí mismo.”⁷⁴

⁷³ ELIAS DIAZ, *Revisión de Unamuno* pp. 69-70

⁷⁴ OUIMETTE, Víctor. Op. cit. p.251. Para la relación Unamuno/Ortega véase la nota 61 de este mismo epígrafe, e igualmente el epígrafe 18 ¿Y Ortega?.

Elías Díaz se muestra más crítico a la hora de denunciar tanto las insuficiencias democráticas del pensamiento político de Don Miguel, como otros aspectos de su pensamiento.



- **4. Esteticismo (dialéctica viciada).**

Otra característica definitoria del pensamiento político de Unamuno que destaca Elías Díaz, es un cierto esteticismo, que al ser entendido por el escritor vasco como una actitud existencial, le lleva a prescindir de análisis sociológicos y científicos más profundos que expliquen la realidad que le rodea. Lo que va a ser criticado aquí es el hecho de que Unamuno rija su pensamiento político atendiendo a ciertos patrones *estéticos*, no sociológicos ni científicos, lo cual justificaría, en buena medida, el irracionalismo del que adolece el pensamiento político unamuniano. Tal esteticismo resultaría de una errónea interpretación de la dialéctica. Vale la pena detenerse en este tema.

Elías Díaz usa de la dialéctica, como método, en toda su obra publicada. En sus últimas publicaciones, y no sin cierta ironía, se justifica con expresiones del tipo “si se me permite hablar así”. Lo cierto es que en su libro sobre Unamuno, la dialéctica ocupa un papel central. El joven Elías Díaz muestra una confianza metodológica tal en ella, que se refleja ya en la estructuración por capítulos de esta obra:

- I. Elementos de base: liberalismo, espiritualismo, individualismo.
- II. Antítesis irregular: antifascismo, antiprogresismo, anticomunismo.
- III. Síntesis frustrada: ruptura definitiva con la democracia, el marxismo y el socialismo.

Esto es, una marcada utilización de la dialéctica que se ajusta, casi de forma escolástica diría yo, a sus momentos formales por antonomasia: tesis-antítesis-síntesis. Pero si se evita una lectura anacrónica de este trabajo sobre el pensamiento político de Unamuno, esta servidumbre metodológica, que hoy puede parecer excesivamente rígida y limitante, resulta no serlo tanto. Véanse si no estos extractos de las críticas que recibieron, tanto la antología de textos políticos unamunianos, preparada por nuestro autor, como su libro sobre el pensamiento político de aquél:

“Creo que las acertadas conclusiones a que va llegando el autor a través de su ensayo, se deben al acertado planteamiento del problema. El establecer como punto de partida unos <elementos de base>: liberalismo, espiritualismo e individualismo, y hacer de él un profundo estudio; el hallazgo de la antítesis <irregular>: antifascismo, antiprogresismo, anticomunismo; el análisis del resultado: la síntesis -que por fuerza tiene que ser <frustrada>, dadas la tesis y antítesis-. Todo este planteamiento -decía-

creo que nos hace entender más claramente el pensamiento -y hasta el porqué de muchas acciones- del hombre Unamuno.”⁷⁵

O este otro, referido a la Antología sobre el pensamiento político del vasco:

“Se ha repetido, hasta la saciedad, que Unamuno es un autor esencialmente contradictorio. Sin embargo, en lo que no se ha insistido demasiado es en el carácter marcadamente antidialéctico de su pensamiento. (...) Frente a esta manera común de entendimiento, aparece el magnífico y extenso estudio con que Elías Díaz encabeza la presente Antología. En él se trata de centrar sin mitificación alguna, en su auténtico sentido histórico y en su valoración real concreta el pensamiento político de Unamuno;”⁷⁶

Así pues, al analizar el esteticismo unamuniano aquí denunciado, no hay que perder de vista la perspectiva dialéctica. En primer lugar hay que decir que aquí se contraponen ese esteticismo agónico, de gran valor literario -pero no científico-, a planteamientos que deberían ser sociológicos:

“en conexión con ese patriotismo y desde planteamientos, es cierto, más estético-literarios que sociológico-científicos del <problema de España>, Unamuno intentará poner de manifiesto los rasgos esenciales del carácter español que han determinado nuestra historia.”⁷⁷

La intrahistoria y el casticismo unamunianos, junto con los problemas de ellos derivados como es el caso del europeísmo y el progreso, estarían viciados por este planteamiento más esteticista que científico. Y todo ello tendría una explicación en clave dialéctica. Para justificarla, empieza presentando la tesis de Ferrater Mora⁷⁸ según la cual Unamuno logra la perfecta síntesis entre el pensador *progresista* y el *tradicionalista*; entre el *europeísta* y el *hispanista*. No obstante, Elías Díaz disiente de esta afirmación:

“¿Hasta qué punto puede decirse que la fórmula unamuniana de la <España eterna> sea la síntesis de la España tradicional y la España europeísta? Es preciso afirmar que se trata en rigor de un intento, meritorio sin duda, en cuanto a sus motivaciones, pero que, por su especial estructura

⁷⁵ ALBORNOZ, Aurora de. “Elías Díaz: Revisión de Unamuno”. *Cuadernos para el diálogo* nº 66. Madrid 1969, p.48.

⁷⁶ VEGA, Pedro de. “Recensión al libro, *Unamuno: pensamiento político. Selección de textos y estudios preliminar por Elías Díaz*” *Revista de Estudios Políticos*, nº149, Madrid, septiembre-octubre de 1966, pp.175-176.

⁷⁷ ELÍAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* p.99

estaba irremediabilmente abocado a una objetiva frustración (...) Aquella dialéctica de la vida de que Ferrater habla con respecto a Unamuno se configura, cabe afirmar, como una muy especial forma de dialéctica idealista; se trata, como ya hemos dicho, de una dialéctica idealista que no genera síntesis, sino que se mantiene indefinidamente en la antítesis: en la lucha, en la agonía, según las palabras de Unamuno. Todo lo más produce una especial síntesis ideal que deja intacta y sin resolver la antítesis real; especial dialéctica idealista tampoco identificable -por su irracionalismo- con la dialéctica hegeliana.”⁷⁹

Todavía va a ser más explícito a la hora de identificar esa <dialéctica de las contradicciones>, con ese esteticismo existencial unamuniano, cuando afirma que:

“su dialéctica sin síntesis, sin superación de las contradicciones, no genera progreso ni avance alguno; es marcar el paso con fuerza sin moverse en absoluto del sitio. Realmente deja de ser dialéctica para convertirse en *mera estética de la contradicción por la contradicción*, mera estética agónica de sentido inmovilista.”⁸⁰

Curiosamente, Tuñón de Lara, que defiende explícitamente el carácter científico de la intrahistoria⁸¹, sitúa a Unamuno, en la misma línea que Elías Díaz (a quien cita explícitamente), fuera de esa interpretación científica; y aunque sin referirse al esteticismo que aquí se analiza, sí sostiene la tesis de éste que vengo destacando:

“No quiere ello decir que los propios introductores de esos conceptos en el medio cultural español fuesen siempre fieles a los mismos. Unamuno fue un caso evidente de incompreensión del ascenso del protagonismo popular a partir de 1917. (...) su idea del Estado tenía, sin duda, una carga ética, pero jamás se hizo problema de la praxis de ese Estado <suyo>: liberal, altamente personalista, con un enfoque de lo español muy subjetivizado.”⁸²

⁷⁸ FERRATER MORA, José. *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957, pp. 24,25 y 88. (citado en *Revisión de Unamuno* p. 104)

⁷⁹ *Ibid* p. 105

⁸⁰ ELÍAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* p.168. Las cursivas son mías (F.B.)

⁸¹ “la intrahistoria no es una ocurrencia original de un pensador, que llega así, como por azar; es casi una conquista de las ideas al llegar a un momento preciso de su desarrollo. Como en el caso de la *circunstancia*, idea aportada por Ortega, se trata de pasos decisivos en la metodología de las ciencias sociales, aunque se formulan todavía de manera imprecisa. En el fondo, significan que el protagonismo del pueblo y el condicionamiento plural del comportamiento del hombre son condiciones indispensables de cualquier actividad cognoscitiva en el plano de la historia, la sociología, la crítica cultural, etc. Retroceder a un momento anterior al <descubrimiento> de la *intrahistoria* y de la *circunstancia* equivale a condenarse a la ignorancia” TUÑÓN DE LARA, Manuel, *Medio siglo de cultura española (1885-1936)* Ed.Tecnos, Madrid 3ª ed. 1973 p.142

⁸² *Ibid*.

Y curiosamente también, Carlos Feal en su *Estudio al Resentimiento trágico de la vida*, acepta lo poco riguroso que se muestra Unamuno, científicamente hablando, al abordar el tema de la guerra civil “*lo que sorprende en la Notas es no ver mencionarse nunca, como causa de la guerra civil, circunstancias socioeconómicas*”, y sin embargo justifica al titán vasco frente a quienes le acusan de irracionalista:

“En suma, Unamuno concluye: <Lo más importante es la intelectualidad y la religiosidad> (C4). Destacando la importancia de la postura intelectual - tan valientemente defendida por él ante el fascista Millán Astray-, Unamuno prueba lo injusto de atribuirle, como a veces se hace, un excesivo énfasis en lo irracional de la vida. (...) Otra cosa es que la razón unamuniana no se ajuste a otras razones, desde las cuales se formulan las encontradas críticas: razón escolástica, hegeliana, positivista o lo que sea.”⁸³

Sin duda la propia idiosincrasia del pensamiento del autor vasco, hace especialmente problemática su correcta interpretación, pero considero desafortunada la justificación de Feal respecto de que <*la razón unamuniana no se ajuste a otras razones, desde las cuales se formulan las encontradas críticas: razón escolástica, hegeliana, positivista o lo que sea*>. Parece que se exija patente de curso para la racionalidad unamuniana en detrimento de las *otras razones*.

Pero siguiendo con la presentación de la tesis de Elías Díaz sobre el esteticismo unamuniano fruto de una dialéctica idealista incapaz de generar síntesis alguna, en el contraste con otras interpretaciones sobre este aspecto del pensamiento unamuniano, aparece, de nuevo, la pluma de Cerezo Galán. Afirma este autor:

“No se trata, sin embargo, del conflicto por el conflicto, como si éste fuera un fin en sí, de una <mera estética de la contradicción por la contradicción>, como sostiene Elías Díaz, sino del conflicto como dinámica interna de la conciencia en su aspiración a más conciencia. No hay, pues, que acabar con la lucha, sea ésta de individuos, de clases o de instituciones, sino de reconvertir la lucha al medio civil de la libertad, en que pueda dejar de ser cruenta y destructora para volverse productiva. Una sociedad sin conflicto se parecería demasiado al reino animal de la naturaleza, sólo que puesto ahora bajo la tiranía de la institución. García Mateo recuerda muy oportunamente a este propósito la teoría kantiana de la naturaleza social y asocial del

⁸³ FEAL, Carlos, *Estudio en UNAMUNO*, Miguel, *El Resentimiento trágico de la vida: notas sobre la revolución y guerra civil españolas*. Ed. Alianza, Madrid 1991, p. 99.

hombre, que aunque no recogida expresamente por Unamuno, parece subyacer a su planteamiento.”⁸⁴

Dos cosas sobre esta réplica de Cerezo. La primera consistiría en señalar al catedrático de Granada que, más que una justificación de qué es lo que está proponiendo Unamuno con su <apología del conflicto>, lo que leemos que sostiene Cerezo parece no ser otra cosa que presentar la postura unamuniana sobre la lucha. Efectivamente don Miguel no tendría ningún empacho, creo, en hacer suyo lo que se presenta en la primera parte del texto citado, pero de lo que se trata es de intentar dar con una explicación que justifique tal postura, y en tal sentido no creo que resulte descalificada la tesis de Elías Díaz por el mero hecho de volverla a contraponer con lo que Unamuno sostiene. Y la segunda cuestión (dejando de lado la inoportuna analogía, a mi juicio, de una sociedad sin conflicto con el reino animal, pues si en algún sitio reina el conflicto es en el reino animal) sería la invocación a Kant. Ahí si que no tendría nada que objetar, salvo que, como bien dice Cerezo Galán, no lo recoge expresamente Unamuno, con lo cual podría ser una buena línea de investigación (así lo creo yo también) que enriqueciera los estudios sobre el pensamiento unamuniano; del mismo modo que puede serlo la postura de Elías Díaz que aquí vengo presentando, sobre el esteticismo resultante de la aplicación de una dialéctica sin síntesis por parte del pensador vasco.

Mucho más próximo a la postura de nuestro autor se muestra J.A.Collado, quien al analizar el concepto de Razón en Unamuno sostiene que:

“En suma: entre lo racional y lo vital se da una antítesis. Esta antítesis es irreductible a síntesis, en cuanto realidad racional de hecho; la imaginación sí que puede soñar la síntesis, la reconciliación de la conciencia universal; mas la condición ineludible de la existencia concreta es la antítesis entre la vida y la razón, el antagonismo. Ambas, la razón y la vida, <han de asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación>. Esta es la aporía en que encalla el pensamiento de Unamuno. [Y tras justificar cómo Kierkegaard, al enfrentarse a esta misma aporía, burla el ámbito de lo racional resguardándose en una categoría distinta, supra-racional, continúa] Unamuno, sin embargo, no da este salto, sino que se queda en la lucha agónica, lucha inflamada también de pasión, pero por la lucha misma.”⁸⁵

Hay que insistir, no obstante, en que Elías Díaz pretende una recuperación crítica del pensamiento político de Unamuno. Si la crítica a su

⁸⁴ CERESO GALAN Op. cit. p.486

aristocraticismo, su esteticismo, su aproximación más sentimental que real al socialismo, han quedado ya patentes, no es menos cierto -y así lo anunciaba- que aquél pretende reivindicar la figura de Unamuno como un exponente de la reconstrucción de la razón liberal y democrática (aunque es cierto que, en su caso, por el lado oscuro de ésta). En este sentido, destaca el profesor Díaz de su casi paisano el hecho de que:

“el casticismo de Unamuno, a pesar de todo, al igual que su irracionalismo, intentará mantener siempre la antítesis, la lucha y la agonía, y con ello la necesidad del otro polo representado por el europeísmo y la razón. Unamuno -es ese un aspecto muy positivo de su pensamiento- no intenta casi nunca enmascarar la antítesis real tras una antítesis ideal; aunque a veces pretenda resolver aquélla en ésta, sabe, y así lo dice constantemente, que con ello las contradicciones no desaparecen; éste es precisamente el inicial sentido crítico que cabe atribuir a su <dialéctica de las contradicciones>”⁸⁶. [O un poco más adelante, cuando afirma que] “aun en el marco de esa especial dialéctica idealista unamuniana, tiene importancia esa afirmación de los contrarios que evita precisamente totales exclusivismos”⁸⁷.

Hay que insistir en este aspecto porque, sin menoscabo de las insuficiencias democráticas ya denunciadas en el pensamiento unamuniano, la postura de Elías Díaz respecto de éste no es de mera descalificación. Más bien me atrevería a afirmar que la denuncia de esas insuficiencias hay que entenderlas como un reconocimiento crítico del pensamiento político de Unamuno, pues en una perspectiva diacrónica, en las circunstancias socio-históricas de la España que le tocó vivir a los autores de la generación del 98, es de justicia reconocer que, siempre desde el momento de la negación dialéctica, la actitud de los noventayochistas, de Unamuno en concreto, también tiene aspectos que por lo que suponen de revulsivo respecto de la situación de anomia social y democrática que en esos momentos vive España, hay que reivindicarlos como positivos y necesarios. Así lo hace Elías Díaz, para un proyecto que pretende reconstruir la razón liberal y democrática en la España reciente.

⁸⁵ COLLADO, Jesús-Antonio, *Kierkegaard y Unamuno*, Ed. Gredos Madrid 1962, pp.281-282.

⁸⁶ ELÍAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* p. 106

⁸⁷ *Ibid.* p.110

- **5. La guerra in-civil.**

Sin embargo, hay un aspecto especialmente negativo de esa <dialéctica de las contradicciones> que Elías Díaz, siempre preocupado por denunciar las consecuencias reales a las que arrastran posturas idealistas o esteticistas, señala en Unamuno. Me refiero a la idea que éste tiene de la guerra civil como centro de la visión agónica de España.

“El método unamuniano de pensamiento, especial dialéctica idealista sin síntesis, concebida bajo forma de una muy particular afirmación simultánea, permanente e irresoluble de las contradicciones, iba a dar en él como resultado la proclamación explícita de la lucha -lucha civil, inacabable y eterna- como eje y constitutivo esencial último de la personalidad individual de los hombres y también de la personalidad colectiva de los pueblos. [De tal forma que] La falta de lucha interior, como la falta de guerra civil serán así síntomas de falta de vida en los hombres y en los pueblos.”⁸⁸

La crítica a esta apología unamuniana de la lucha y la guerra, además de ser la aportación más sustantiva, en mi opinión, de Elías Díaz a la crítica al pensamiento político de Miguel de Unamuno, tiene la virtud añadida de presentar uno de los rasgos definitorios más representativos de aquél: la denuncia de que, aunque atractivo, el canto de sirenas que representan actitudes idealistas, esteticistas o perfeccionistas, alejadas de rigurosos estudios científicos sociológicos, del respeto estricto a la voluntad popular expresada por el acatamiento de la ley de las mayorías (y algunas cosas más que habrá ocasión de ir presentando), la denuncia -digo- de que ese canto de sirenas es, sin duda, atractivo, pero tremendamente peligroso para una convivencia auténticamente democrática. Y aquí sí, la figura de Unamuno es paradigmática.

Quisiera empezar resaltando que a Elías Díaz no se le escapa el aspecto revulsivo, en un sentido creativo, que se puede apreciar en esa agónica reivindicación del conflicto.

“Puede decirse que esa lucha interior a individuos y pueblos adquiere, sin duda, en una primera perspectiva, un sentido positivo de crítica social frente al inmovilismo y al dogmatismo, frente a una falsa paz que no era sino marasmo, abulia, aburrimiento y mediocridad de una sociedad detenida en

⁸⁸ *Ibid.* pp. 120-121

la historia: en todos estos aspectos la concepción agónica de Unamuno suponía un indudable revulsivo, un excitante capaz de producir un movimiento, cualquier movimiento, en la apagada y estática sociedad española de principios de siglo. Predicar la lucha significa, en este sentido, predicar el no-sometimiento o, por lo menos, el no-conformismo: esto es lo positivo de la actitud de Unamuno en este punto, actitud que, por supuesto, continúa teniendo vigencia crítica para situaciones similares a aquella.”⁸⁹

Y quisiera empezar por esa reivindicación de lo creativo que puede resultar la apología unamuniana de la lucha, porque está muy extendida la posición que opta por esa reivindicación, y se instala en ella sin profundizar en las consecuencias que tal apología acarrea. No se hace aquí una crítica maniquea, o simplista, de un tema tan complicado. Sigue nuestro autor a Unamuno en las matizaciones que éste establece.

“Anotemos, por de pronto, la insistencia de Unamuno en una importante diferenciación sobre este punto: se trata, dirá, de la diferenciación entre guerra civil-civil, guerra incruenta, que es lo que él propugna, y guerra civil-incivil, guerra violenta y armada, por él en principio rechazada.”

La distinción teórica es clara, el reproche viene cuando, con plena consciencia y absoluta irresponsabilidad, Unamuno transgrede esa distinción teórica y valorativa. Así escribirá:

“<Se ha hablado como de una de las desgracias de España y de sus guerras civiles, motines, pronunciamientos, asonadas y revoluciones durante el pasado siglo XIX. Y yo estoy persuadido de que si no hubiese sido por todos estos combates de parto estaríamos mucho más atrasados de lo que parecemos estar> (...) <Las guerras civiles obedecen siempre a ideales más puros y más altos que las exteriores>”⁹⁰.

Textos como este van mucho más allá del revulsivo de conciencias con pretensiones creativas para, de una manera tal vez no intencionada, pero sí absolutamente irresponsable, incurrir en un puro alegato a favor de la guerra. A pesar de que, y así hay que reconocerlo, Unamuno tomó partido claramente contra las guerras coloniales españolas de los últimos años del siglo XIX, y contra la I Guerra Mundial; y así lo recoge Elías Díaz: “digamos, a propósito de esto, que el

⁸⁹ *Ibid.* pp. 121-122

⁹⁰ Citado en *Revisión de Unamuno*, p.122

antimilitarismo habría de ser, sin duda, otra de las más firmes constantes de don Miguel.”⁹¹

Dado lo resbaladizo del tema, con componentes de sana reivindicación contestataria, y al mismo tiempo, con irresponsables apologías al conflicto, Elías Díaz trata de separar el grano de la paja, y así analiza el concepto unamuniano de lucha, encontrando que es usado por éste en un triple sentido que usa indiferenciadamente, justificando así la confusión reinante sobre el tema. Esos tres planos lo constituirían, en primer lugar, la lucha entendida como enfrentamiento libre de opiniones, de creencias, de concepciones del mundo. Este primero sería la sana contrastación de ideas que cabe esperar de un liberal como Unamuno. Pero sin solución de continuidad, encontramos un segundo plano de la lucha entendido en clave de competencia, y en concreto de competencia económica, que consagraría el capitalismo para Unamuno. Y un tercer plano que entiende la lucha como guerra civil (recuérdese la distinción civil-civil y civil-incivil).

El hecho de que Unamuno use indiferenciadamente estos tres niveles del término <lucha>, va a ser el causante de una trágica irresponsabilidad a la hora de abordar nuestra guerra civil. Y por ende, será motivo más que suficiente para descalificar la interpretación que el autor vasco realiza de la guerra del 36. Esta es la valoración que realiza el profesor Díaz:

“En términos generales, puede decirse que la idea de la contradicción necesaria e irresoluble, la idea de la guerra civil permanente, posee en Unamuno un alto grado de componentes irracionales y estéticos: es fundamentalmente la lucha por la lucha. Más que dialéctica racional que genera síntesis real y progreso, lo suyo es dialéctica irracional, dialéctica sin síntesis, inmovilismo estético de la lucha.”⁹²

Aparecen en esta cita el grueso de argumentos descalificadores para Elías Díaz de lo que llega a definir, con cierta sorna, como “un sentimiento deportivo de la dialéctica”. Y que podría extenderse por si la analogía fuera útil (aunque esta ocasión entre paréntesis, porque desborda el tema aquí tratado), a ese pensador alemán centenario que es Ernst Jünger, quien presenta un tratamiento del tema de la lucha semejante al que nuestro autor denuncia en Unamuno. Afirma entre otras cosas el escritor prusiano.

⁹¹ Ibid. p. 75

⁹² Ibid. p. 123

“La situación ideal de seguridad que el progreso aspira a alcanzar consiste, por el contrario, en que el mundo sea dominado por la razón, la cual deberá no sólo aminorar las fuentes de lo peligroso, sino también, en última instancia, secarlas. El acto en que eso ocurre es precisamente aquel en que, a la luz de la razón, lo peligroso se revela como lo absurdo y pierde así, por tanto, su derecho a ser real. Lo que en este mundo de la razón burguesa importa es ver lo peligroso como absurdo; lo peligroso queda vencido en el instante mismo en que, visto en el espejo de la razón, aparece como error.”⁹³

Es cierto que el antimilitarismo de Unamuno le impediría comulgar con el oficial prusiano (que ostenta la más alta condecoración alemana de la I Guerra Mundial), pero la exaltación de índole estética de <lo peligroso>, con expreso menoscabo de la <razón burguesa> que pretende eliminarlo, le ha valido a la obra de Jünger el calificativo de <fascismo estético>⁹⁴, y lo cierto es que sigue caminos paralelos a la reivindicación estética de la lucha por la lucha, que aquí se está cuestionando en la obra de Unamuno. De tal forma que considero legítimo el que ese <prefascismo objetivo> con el que aquí se ha señalado a Unamuno, pueda ponerse en paralelo con el <fascismo estético> que se atribuye a Jünger.

Y quisiera llamar la atención sobre este particular, porque me parece harto peligrosa la tendencia a rebajar la responsabilidad social de los autores cercanos más a la *estética* que a la ética fascista. Sin ir más lejos, en una de las reseñas al libro de Elías Díaz sobre Unamuno, se puede leer:

“Most of the great writers of this period, Yeats, Eliot, Pound, Lawrence, the *Modernistas* and Ortega can be called theoretical Fascists; But the point is surely that for most of them the heroic world of warriors, colourful feudal peasants, dark gods and the like is a nostalgic vision rather than a political programme. If these champions of imaginative intensity and passion found the social-democratic world too grey to live in, they would have found Fascism infinitely greyer, and Unamuno knew this all too well. His championship of irrationalism and conflict are not meant to have social significance, but he is often rather careless about this, and seems to advocate war and violence as alternatives to *abulia*.”⁹⁵

⁹³ JÜNGER, Ernst. *El Trabajador*. Ed. Tusquets, Barcelona 1993, p.54

⁹⁴ Véase BOSQUE GROSS, Emilio. *Heroísmo y Razón en Ernst Jünger*. Ed. Universidad de Salamanca. 1990 (especialmente pp. 163-173)

⁹⁵ BUTT, J.W., Reseña al libro de Elías Díaz, *Revisión de Unamuno*, en *Bulletin of Hispanic Studies*, XLVI (3), July 1969, p.258.

Al respecto quisiera señalar algo en lo que nuestro autor se muestra especialmente beligerante: el no menospreciar las consecuencias reales negativas a las que a veces lleva una determinada pose estética o cultural. Así, por ejemplo, invocar a la guerra y la violencia como alternativa a la abulia, en los difíciles años del primer tercio de siglo español, es algo que no se puede afirmar alegremente, sin pensar en las consecuencias. Sin duda resulta mucho más atractivo estéticamente el conflicto que la abulia, pero resulta injustificable que un pensador de la relevancia social de Unamuno, no calibrara las consecuencias reales de afirmaciones de este tipo, por mucho que, como sostiene el autor de la reseña, el fascismo le resultara mucho más gris que la ya de por sí *gris* democracia de masas. Este rasgo definitorio del pensamiento de Elías Díaz, que se refleja aquí en la denuncia del esteticismo unamuniano, tendrá una presencia más acusada en sus trabajos sobre el pensamiento español en la era de Franco y, sobre todo, en aquellos en los que revisa la transición española a la democracia. Habrá ocasión de verlo⁹⁶.

Pero sigamos con Don Miguel. El problema radicaría, efectivamente, en esa confusión respecto de los tres planos señalados. Entiende Elías Díaz que con respecto a la libertad y a la competencia económica (los dos primeros reseñados), no le habría hecho falta hablar de <guerra civil>. El liberalismo precisa efectivamente de la libertad (primera acepción) pero:

“inmediatamente salta a los otros dos planos, el de la lucha económica (la no-igualdad) y el de la guerra civil (la no-paz), defendiendo también en ellos la necesidad de consagrar indefinidamente la lucha: con ello su ideología adquirirá perfiles indudablemente conservadores e incluso francamente reaccionarios.”⁹⁷

He retrasado hasta aquí la muestra de otra de las objeciones sobre el pensamiento político de Unamuno; cómo su peculiar dialéctica de las contradicciones esconde una legitimación del status quo. Siguiendo con el texto de Unamuno de 1922 que comenta (IX, 987), en el que se hace referencia a Rusia y la implantación del comunismo, y de la que resalta expresiones como ésta: <Dios nos libre de una sociedad en la que se haya resuelto el problema de la desigualdad económica>, concluye Elías Díaz:

“Aparece claro en Unamuno el sentido de esa lucha estática e inmovilista: alegando la inasequibilidad de lo absoluto -la absoluta igualdad-,

⁹⁶ Véase el epígrafe 21, *El dulce encanto del desencanto, y otras micro-ideologías*.

⁹⁷ ELÍAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* pp. 123-124

no deseada además por Unamuno, *lo que en realidad implica su actitud es una estética complacencia en una totalmente desigual lucha.*⁹⁸

Y en las líneas siguientes quedará todavía más claro:

“Y ése es su sentido ideológico objetivo: una vez más los perfeccionismos llevan al conservadurismo; si no se puede alcanzar el ideal, lo mejor es dejar las cosas como están.”

Hay que constatar pues, con lo visto hasta aquí, que Unamuno usa indiferenciadamente de tres planos distintos a la hora de referirse al concepto de lucha, y que si su liberalismo le exige la primera de esas acepciones, el uso amalgamado que hace de las tres pone en evidencia que su ideología se decanta por actitudes conservadoras (si siempre habrá una lucha incapaz de culminar, mejor dejar las cosas como están, -algo así parece desprenderse del análisis realizado sobre el concepto de lucha en Unamuno-). De resultas de todo esto, Elías Díaz se reafirma en su tesis de que:

“la concepción agónica unamuniana aparece así, no hay más remedio que constatarlo, como un simple, aunque probablemente inconsciente, recurso estético para mantener interesadamente esa desigual lucha.”⁹⁹

Ahora bien, ya he señalado el interés especial por el análisis del tercero de los planos propuestos, el de la guerra civil. Comienza constatando la absoluta inutilidad de la expresión <guerra civil> para referirse al enfrentamiento por la defensa de las propias ideas (libertad política), e incluso a la aceptación de la regla de la competencia económica (desigualdad económica). Sin embargo, es un hecho que la exaltación de la guerra civil es una idea constante en Miguel de Unamuno, que alcanzará incluso sus últimos años. ¿Qué podría justificar el que, en un período tan convulso de la historia de España como es el primer tercio de este siglo, Unamuno en una sociedad escindida y enfrentada, afirme en 1931 <Y hay que hablar de la guerra civil vigente> (VII, 1012), y en 1933 se reafirme en que <la guerra civil es el estado normal de España. Normal y, si se quiere, natural, si es que no sobrenatural o de gracia>?¹⁰⁰ Elías Díaz presenta esta situación como argumento a favor de su tesis sobre el liberalismo en crisis que representaría Unamuno.

“En realidad, Unamuno ya no comprende lo que está empezando a pasar en la España republicana: el viejo liberal decimonónico sigue añorando el sitio de Bilbao de 1874, incapaz ya de entender lo que significa -por vez

⁹⁸ Ibid. p. 124. Las cursivas son mías (F.B.)

⁹⁹ Ibidem

primera en la historia de España- la presencia de las masas en la vida política; no sólo la presencia, sino también su enfrentamiento. [Y matiza un poco más adelante] La no-comprensión de la realidad que va caracterizando la actitud de Unamuno no significa, claro está, no-conocimiento de los hechos, sino más bien no-comprensión del alcance y de las implicaciones de esos hechos.”¹⁰¹

En este punto es donde Elías Díaz parece haber obtenido un mayor reconocimiento por parte de otros comentaristas del titán vasco. José Luis Abellán, cuando justifica su interpretación en clave psicológica de Unamuno, y advierte de los peligros de, en su juicio, “una excesiva minusvaloración de ello para hacer hincapié en lo sociológico”, añade:

“Hay un segundo hecho de gran importancia en la interpretación sociológica de Unamuno, que ha sido visto con agudeza por Elías Díaz, y es la crisis de la sociedad contemporánea. Desde este punto de vista, su inserción social es muy similar a la del pensamiento existencialista; representa una reacción individualista y aristocratizante a la crisis de una sociedad de masas que ha roto los esquemas socio-políticos del siglo XIX. En realidad, es la gran crisis del liberalismo contemporáneo, que se ve abocado a dar el paso del liberalismo a la democracia; paso que no se atreven a dar los intelectuales europeos socialmente adscritos a la burguesía, cuyos intereses representan. Así surge toda una filosofía de desprecio a lo social, que se considera ámbito de los inauténticos, y de exaltación del individuo y sus valores: moral de la autenticidad (Heidegger, Ortega), supremacía de lo excepcional (el <extraordinario> kierkeggardiano), valoración de lo personal (<almas bellas>, de Jaspers), etc. En esta línea hay que inscribir a Unamuno con su <filosofía del hombre de carne y hueso> y su preocupación individualista por la inmortalidad personal.”¹⁰²

Y el hasta ahora incisivo con lo expuesto por Elías Díaz, Cerezo Galán, parece aceptar también lo fundamental de la tesis de aquél. Así afirma:

“Unamuno se pasará media vida predicando una <guerra civil>, de la que esperaba la recuperación de la energía moral de su pueblo. La otra era la guerra incivil, cruenta y regresiva (...) Claro está que la tendencia unamuniana a disimular los aspectos más sórdidos y sombríos de la realidad

¹⁰⁰ Citado en ELÍAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno*, pp. 125-126

¹⁰¹ *Ibid.* p. 126

social y su juego poético a confundir realidad/ficción no le permitieron apercebirse, como ya se ha dicho, del riesgo que corría su fórmula.”¹⁰³

Y sin duda un elemento que facilitaría esa no-comprensión de la realidad española de la época sería la <alterutalidad>. Fue nada menos que en noviembre de 1935, no muy lejos pues del final, cuando Unamuno en <Programa para un cursillo de filosofía social barata>, se declara <alterutral> (con unos y con otros).

Aunque es, como se verá enseguida, en la actitud de Unamuno en los últimos meses de su vida, donde el profesor Díaz da un golpe de timón a su interpretación del pensamiento unamuniano. En el libro sobre Unamuno del 68 todavía sostiene:

“sin embargo, siguió remachando en ella [su misión de excitador] hasta el mismo final: <España es un don de la guerra civil -repite ya en noviembre de 1935, empezando a situarse en el límite de una temeraria imprudencia culposa-, del combate entre las dos Españas> (...) ¿Pensaba Unamuno que era posible mantener y avivar ese clima de guerra civil <don del cielo, estado normal, natural, sobrenatural>, de España sin correr el riesgo de que en un momento dado resultase inevitable el paso a la acción, a la práctica, a la guerra incivil?”

El veredicto de Elías Díaz es duro:

“Unamuno es aquí el símbolo de una cierta irresponsabilidad intelectual, el representante, en el mejor de los casos, de un peligroso pensamiento ucrónico y utópico. Ciertamente: Unamuno no quería la violencia; estaba contra ella. Pero las ideas tienen su dialéctica propia, y a veces resulta difícil evitar que la teoría no termine en práctica.”¹⁰⁴

Y en esta interpretación no está sólo. Unos años antes, en 1964, José María Álvarez se refería así a la actitud unamuniana:

“Esto no le excusa de su irresponsabilidad -máxime cuando hubiera surtido efecto el manifestarse en una u otra posición-; no le excusa de la confusión mental -como intelectual es imperdonable- que preside su vida y

¹⁰² ABELLAN, José Luis. *Sociología del noventa y ocho*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid 1997 (reedición, el trabajo original está fechado en 1972), pp. 199-200.

¹⁰³ CEREZO GALAN Op. cit. p.489

¹⁰⁴ ELÍAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno* pp. 129-130

su obra; no lo excusa de haber formado -la Historia no puede perdonar- en las filas del irracionalismo.”¹⁰⁵

Y el historiador Sergio Vilar, cuando reseña el primero de los trabajos que publicó nuestro autor sobre el pensamiento político unamuniano, se muestra, si cabe, más explícito:

“Unamuno se sitúa voluntariamente, entre 1931 y 1936, por encima del juego de los partidos. Igual que Lamartine, quien, en tiempos del rey Luis-Felipe, quería sentarse en el techo de la Cámara de los Diputados, Unamuno, cuando le preguntaban si se situaba a la derecha o a la izquierda respondía que se movía <en la circunferencia que ciñe al centro y a los extremos>. La postura de Lamartine está muy bien para un poeta que quiere hacer una <boutade> política, pero no para un político. Lo dicho por Unamuno está muy bien para escribirlo y desarrollarlo en un libro, pero no para hacerlo servir en la política práctica”.¹⁰⁶

Del análisis resultante sobre el pensamiento político de Unamuno, efectuado por Elías Díaz en 1968, se desprende una rigurosa aplicación del principio de responsabilidad ética y política -otra de las señas de identidad de la iusfilosofía de éste-. En el caso de aquél, complacerse estéticamente en una visión agónica y en lucha permanente de España supone, o bien un desconocimiento de la realidad, o bien una irresponsabilidad intelectual (que bien se podría definir, ahora sí, como trágica). Y a medida que van publicándose inéditos de otros contemporáneos de Unamuno, como es el caso de Pío Baroja, de quien se recupera ese complemento a sus *Memorias* que es el libro *Ayer y hoy*¹⁰⁷, obra ácida que narra sus actitudes y estados de ánimo sobre la guerra, se puede apreciar cómo esa crisis del liberalismo decimonónico que representa el pensamiento político de Unamuno, no es patrimonio exclusivo suyo. Así, en la reseña del libro que publica Miguel García Posada¹⁰⁸ se aportan pruebas en este sentido:

“<A pesar de todo, creo que una dictadura blanca no siendo clerical es, hoy por hoy, preferible para España. Una dictadura de militares se puede suponer lo que va a ser. Consignas más o menos severas, pero con sentido>. El párrafo contiene en sí mismo la insalvable contradicción que

¹⁰⁵ ÁLVAREZ, José María. *Cuestionario sobre Unamuno*, <Sacarrio>, núms, 7 a 13, jun.-dic. de 1964. Citado en ABELLAN Op. Cit. p. 202.

¹⁰⁶ VILAR, Sergio. “El pensamiento político de Unamuno”, *Destino*, Barcelona 10 de septiembre de 1966. p.34

¹⁰⁷ BAROJA, Pío. *Ayer y hoy. Memorias*, Ed. Caro Raggio, Madrid 1997

¹⁰⁸ Véase *El País*, 28 de marzo de 1998

atrapó a Baroja toda su vida: la imposible conciliación entre un liberalismo de corte decimonónico y predemocrático, de inevitable mentalidad laicista y racionalista, y los discursos reaccionarios de la España contemporánea, todos ellos en un sentido u otro tocados por el integrismo o la raíz clerical.”

Y para que el paralelismo entre Baroja y Unamuno sea más explícito, respecto de lo que sostiene Elías Díaz, se puede leer en la misma cita:

“Tanto Unamuno como Baroja estuvieron a punto de ser víctimas de esa mentalidad de sacristía que honradamente odiaban. Pero lo que ninguno de los dos supo ver (...) es que ese liberalismo predemocrático era menos que un castillo en el aire, que se trataba de una insostenible ficción conceptual.”

No aceptaría el profesor Díaz esta conclusión que parece excluir cualquier tipo de pensamiento liberal; preferiría hablar de las limitaciones de ese liberalismo que le llevarían a entrar en crisis, al no saber adaptarse a la irrupción en la vida política de las masas. Sin embargo no es ésta la última palabra que sobre Unamuno tiene que decir Elías Díaz.

En su ya citado último libro (hasta la fecha), *Los viejos maestros, la reconstrucción de la razón* publicado veintiseis años después (en 1994), dedica el segundo capítulo -titulado *Unamuno y la guerra incivil de 1936*- precisamente a revisar lo dicho sobre él, a la luz ahora de nuevas publicaciones de inéditos unamunianos (como es el caso de *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*) y de comunicaciones orales y consultas en archivos.¹⁰⁹ Este trabajo tiene su génesis en el ya citado artículo de la revista *Sistema*, y retazos de él aparecen en *Saber/Leer revista crítica de libros* nº 4, de abril de 1987, y nº 34, de abril de 1990, y en él se sostiene que en el Unamuno de los primeros días de la guerra civil -y últimos de su vida- se produce un “cambio matizado pero de fondo”.

Tratará, pues, de hacerse eco de este cambio, sin alterar en lo sustancial lo publicado en 1968. Así, tras “reenviar a ese viejo libro mío para esas dimensiones generales de su posición intelectual”, añade:

“La principal sugerencia en esta vuelta mía a sus últimos meses de vida es la de que precisamente la guerra civil, sus miserias morales y su sangrienta realidad, vividas en seguida y muy de cerca por Unamuno, van a ir produciendo en él, y progresivamente hasta su muerte, una verdadera <toma de conciencia> (y de consciencia), una recuperación de la

¹⁰⁹ Las fuentes vienen explicitadas en *Unamuno y el alzamiento militar de 1936*, *Sistema*, Revista de ciencias sociales nº 75, noviembre 1986

racionalidad que, en esa muy profunda crisis final, le va a llevar -dice él mismo- a la necesidad de repensar de nuevo toda su obra, tanto en sus repercusiones personales como colectivas. (...) La guerra civil, puede decirse como conclusión muy principal, reabre la conciencia (ética, democrática) y la consciencia (intelectual, más racional) del viejo liberal que fue siempre Unamuno.”¹¹⁰

Presenta como algo especialmente significativo de esta “toma de conciencia” que reabre en el vasco la guerra civil, la ya mítica sesión solemne en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, con ocasión del 12 de octubre (conmemoración de la denominada Fiesta de la Raza) de 1936. Sigue Elías Díaz la narración de los hechos que recoge en su libro Emilio Salcedo¹¹¹, descartando por sesgada y simplista la descripción que de los mismos hace José María Pemán, en un artículo considerados por muchos como dogma (*La verdad de aquel día*, ABC 26 de noviembre de 1964). Tras presentar la escenografía casi cinematográfica del acontecimiento, con Carmen Polo de Franco, el obispo Enrique Plá i Deniel y, entre otros generales, José Millán Astray como protagonistas, resume lo que allí dijo Unamuno:

“¿Cuántas veces a lo largo de estos inacabables años no habremos recordado y repetido las palabras, ya casi míticas y de leyenda, que allí aquella mañana resonaron? <Vencer no es convencer -habría advertido con firmeza y con rabia Unamuno- y hay que convencer sobre todo, y no puede convencer el odio que no deja lugar para la compasión; el odio a la inteligencia que es crítica y diferenciadora>; luego vino su ardiente defensa de vascos y catalanes, una vez más motejados allí como la anti-España. Y como fondo, la más dura acusación: esta no es una verdadera guerra civil, es sólo una guerra incivil donde imperan exclusivamente la violencia, el odio y el resentimiento.”¹¹²

Está convencido nuestro autor de la sinceridad de estas afirmaciones, y defiende su carácter “premeditado y rupturista”, descartando que sean una *salida de tono* del Unamuno *alterutal* y paradójico. De la misma manera interpreta lo afirmado por Unamuno en sus *Notas sobre la guerra*. Por eso afirma:

“<La experiencia de esta guerra -hace observar allí- me pone ante dos problemas, el de comprender, repensar mi propia obra empezando por *Paz*

¹¹⁰ ELÍAS DÍAZ, *Los viejos maestros* p.45

¹¹¹ SALCEDO, Emilio, *Vida de don Miguel*, Salamanca, Anaya 1964. (Citado en *Los viejos maestros* p.34)

en la guerra (es importante y muy sintomático que sea él mismo quien aluda a esta obra de manera explícita) y luego -concluye- comprender, repensar España>. Una nueva, renovada, conciencia (y consciencia) está surgiendo a través de la guerra en el viejo Unamuno.”¹¹³

Efectivamente, en el *Resentimiento trágico de la vida* pueden leerse afirmaciones que tal vez indiquen una sincera rectificación unamuniana¹¹⁴, el problema reside en que el tantas veces defendido por don Miguel <inalienable derecho de contradecirme>, su consciente posición *alterutra*, convierten en un ejercicio de hermenéutica casi imposible el aceptar como sincera esta rectificación de su postura personal. De ahí que nos encontremos ante casi una *petitio principii* y sea difícil interpretar correctamente este golpe de timón unamuniano, pues son diversas las valoraciones que se hacen al respecto, así, por ejemplo, afirma Cerezo Galán:

“Sí. Lleva razón Elías Díaz: <la guerra civil, puede decirse, reabre la conciencia (ética, democrática) y la consciencia (intelectual, más racional) del viejo liberal agónico que siempre había sido Unamuno>. Pero eso no significa, como cree, que del propósito de repensar su obra se pudieran esperar grandes cambios. (...) Re-pensar no era rectificar, sino la rumia silenciosa de aquellas ideas, a la luz sombría de la tragedia de España. Tal vez se había hecho demasiadas ilusiones sobre la posibilidad de un conflicto civil productivo. No había tomado en cuenta, de modo responsable, como compete a un intelectual, los condicionamientos sociales que gravaban aquel diálogo de conciencia. Sin duda, había idealizado en exceso su planteamiento de la dis-cordia con-corde y le había traicionado su ingenua confianza liberal.”¹¹⁵

Curiosamente parece que, al objetarle a Elías Díaz lo desacertado de su intento de rehabilitación de Unamuno (“re-pensar no es rectificar”), Cerezo se acerque a las tesis sobre Unamuno expuestas por aquél en su libro del 68 (desconocimiento de la compleja realidad social española, irresponsabilidad intelectual y dialéctica en exceso espiritualista) -reléase, sino, el texto que acabo de citar-.

No quisiera dejar pasar un texto del propio don Miguel escrito ya a las puertas de su muerte, en el que se pueden apreciar el grueso de las tesis sostenidas

¹¹² ELÍAS DÍAZ, *Los viejos maestros* p.44

¹¹³ *Ibid.* p.47

¹¹⁴ Así por ejemplo: “La que los hotros llaman la Anti-España, la liberal, es tan España como la que combaten los hunos”. UNAMUNO, Miguel, *El resentimiento trágico de la vida: Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*. Cit. B-4.

¹¹⁵ CEREZO GALAN Op. cit. pp. 833-834

por el profesor Díaz respecto del pensamiento político de aquel; tanto esa no comprensión de la realidad del momento, como la trágica toma de conciencia (dadas las circunstancias en las que se produjo) que supuso para él el estallido de la guerra civil, imponiéndose trágica pero muy realmente al idealismo con que Unamuno se había hasta ahora planteado su obra:

“No quería ya salir de casa, a la plaza. Pues ya no me parecían los hombres y mujeres, como antes, personajes soñados, nivolescos, creaciones mías, sino de carne y sangre -sobre todo de sangre- que irrumpían en la eterna idealidad.”¹¹⁶

En cualquier caso, esta última vuelta de tuerca sobre Unamuno, reivindicando su toma de conciencia ética y confianza en la razón, fruto de la barbarie ante la que le enfrenta la guerra civil *de verdad*, no puede pasar desapercibida. Ya he planteado lo singular del papel que Unamuno representa en el proyecto de reconstrucción de la razón que Elías Díaz lleva a cabo, y que se puede resumir así:

“Esta diferenciación entre su liberalismo agónico y el liberalismo político tradicional es básica para entender a Unamuno. Los dos puntos centrales de ella que convendrá destacar aquí derivan directamente de esas implicaciones objetivas del pensamiento político unamuniano: primero, que puede ser calificado de positivo, la más profunda toma de conciencia que supone y proporciona sobre la crisis general del liberalismo; segundo, que puede ser calificado de negativo, la mayor presencia en él de elementos de raíz antiliberal.”¹¹⁷

Esos aspectos positivos y negativos en Unamuno, son la mejor justificación que se puede encontrar para explicar la elección de Unamuno como pionero del proyecto de reconstrucción de la razón. Veámoslo.

Hay que recordar aquí, que tras el Joaquín Costa pre-fascista, Unamuno (y con él la generación del 98) es el siguiente autor rehabilitado por el mundo académico franquista, y Elías Díaz, en 1968 (y ya antes, en 1965 con su antología unamuniana), trata de poner las cosas en su sitio: es indudable la existencia de aspectos positivos en el pensamiento político de Unamuno; ha quedado apuntado cómo, por un lado, su dialéctica de las contradicciones es un buen antídoto contra cualquier tipo de exclusivismo, y por otro:

¹¹⁶ UNAMUNO, Miguel, *El resentimiento trágico de la vida: Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*. Cit. B-2.

¹¹⁷ ELÍAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno*, pp. 158-159

“Las raíces e implicaciones objetivas de sus contradicciones hay que situarlas, en última instancia, más allá de las meras explicaciones de la psicología individual, precisamente en su contexto real histórico-sociológico en cuanto expresión de las contradicciones internas de la misma sociedad española en la que Unamuno vive: (...) Puede realmente decirse, en este sentido, que Unamuno expresa con bastante coherencia las contradicciones de su sociedad (...) Desde esa perspectiva no enmascaradora, su obra cumple una primaria e importante función desmitificadora y crítica, chocando su teoría de las contradicciones (...) con las concepciones conservadoras que, a la inversa, tratan de tranquilizar las malas conciencias ocultando contradicciones, luchas e irrationalidades, intentando hacer creer en la existencia de un buen orden natural, armónico y estable, para así establecer más sólidamente la seguridad de los intereses a que dicho orden responde y sirve.”¹¹⁸

Los aspectos negativos de carácter antiliberal creo que han quedado suficientemente marcados: aristocraticismo intelectual, esteticismo agónico y dialéctica en exceso espiritualista, responsables todos ellos de una trágica irresponsabilidad en el caso de la guerra civil. Y si tenemos en cuenta que todo eso es analizado por Elías Díaz desde “un correcto esquema socialista”, nada hay de extraño en que acabe sentenciando que “su liberalismo, su viejo liberalismo, muy siglo XIX, individualista a pesar de todo, no logrará en verdad dar el paso decisivo hacia la democracia y el socialismo.”¹¹⁹ Creo que el profesor Díaz, tal vez desde una excesivamente rígida metodología dialéctica, pretende hacer de contrapeso a la reivindicación oficial que desde el ámbito franquista se hace de una figura clave para el pensamiento español contemporáneo como es Miguel de Unamuno. La caída del franquismo junto al descubrimiento de inéditos unamunianos sobre la guerra civil, va a llevar a Elías Díaz a una, si no plena rehabilitación del pensamiento político del escritor vasco (desde una óptica progresista, socialista), puesto que en ningún momento se desdice de los aspectos negativos de ese pensamiento, según lo publicado por él en su libro del 68, sí a un reconocimiento de la rectificación unamuniana (<la experiencia de esta guerra me lleva a repensar mi propia y obra, y repensar España>) que le acercaría más todavía a ese pensador liberal que con su obra contribuye a la reconstrucción de la razón, (aunque en el caso de Unamuno, no se olvide, esa reconstrucción se realice desde el lado oscuro de esta).

¹¹⁸ *Ibid.* pp. 166-167

¹¹⁹ *Ibid.* p. 136

Ha quedado expuesta aquí cuál es la interpretación que del pensamiento político unamuniano hace, en diferentes momentos de su obra publicada, Elías Díaz. Falta, aún, comentar una especie de enmienda a la totalidad lanzada por Pedro Ribas. Afirma este autor:

“En esta revisión, Elías Díaz presenta al pensador bilbaíno encuadrado dentro del liberalismo decimonónico, con sus crisis y sus contradicciones. En cambio, no se ve claro, desde el estudio de Elías Díaz, cómo ha podido cambiar tanto Unamuno, o más exactamente, cuáles son los pasos que conducen desde el Unamuno colaborador de *La Lucha de Clases* hasta el Unamuno articulista de *El Sol*, ya que el autor de dicho estudio se sitúa, de entrada, en la perspectiva del último.”¹²⁰

Sobre esa cuestión habría que recordar aquí que nuestro autor asume los períodos, ya reseñados, en relación al socialismo del joven Unamuno, que propone Pérez de la Dehesa; las consecuencias demoledoras (para ese socialismo) que tiene su famosa crisis religiosa de 1897 y, por último, las también señaladas apasionadas relaciones (en ambos sentidos) con la II República española. Es cierto, como indica Ribas, que Elías Díaz alude especialmente al último Unamuno, pero si la objeción es “cómo ha podido cambiar tanto Unamuno”, la tesis del profesor Díaz es clara: la interpretación vulgar que realiza del marxismo, que le acerca más a una visión mecanicista y economicista que a un método dialéctico y científico; su socialismo, más claro que su marxismo, pero que no deja de ser “una declaración de buenas intenciones” y es una postura más existencial que científica (el rechazo idealista que manifiesta frente a cualquier estudio sociológico ha quedado ya patente); todo eso, junto, recuérdese, su esteticismo irresponsable, su aristocraticismo intelectual, etc., podría resumirse como la manifestación de una dialéctica de la contradicción, de una dialéctica sin síntesis, que deja ver cuál era la crisis de la sociedad liberal que Unamuno representa. No hay, pues, pasos que lleven del joven Unamuno socialista colaborador de *La Lucha de Clases* hasta el Unamuno ‘agónico’, o ‘quijote’ o ‘castizo’. Si así fuese, estaríamos hablando de unos *avances* en el pensamiento unamuniano que no se producen: “los gérmenes del cambio habían estado siempre presentes en él, incluso en los momentos de mayor progresismo”¹²¹. No hay, pues, cambio de una postura más progresista a otra más involucionista; los dos momentos lo son de una dialéctica que asume las contradicciones sin haberlas superado. Lo peculiar de esa situación es lo que lleva a que no sea posible establecer, linealmente, los pasos que

¹²⁰ RIBAS, Pedro. Op. cit. pp.25-26

¹²¹ ELÍAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno*, p.71

llevan del Unamuno que colabora en *La Lucha de Clases* con el Unamuno articulista de *El Sol*.

Y aunque sea anecdótico, no quisiera dejar de citar, porque me parece significativo, que prácticamente todos los trabajos en los que Elías Díaz se ha centrado en interpretar a Unamuno (el libro del 68, el artículo en *Sistema* en el 86- génesis del trabajo sobre Unamuno que apareció en *Los viejos maestros*, en el 94-) aparece Antonio Machado como modelo de compromiso con la República (frente al esteticismo agónico irresponsable en ocasiones de don Miguel). “Ojalá hubiera hecho, en definitiva, lo que el bueno de Machado”. Este compromiso responsable con la República de Machado, frente a las posturas a veces erísticas de otros intelectuales, fue algo ya denunciado por algunos de sus contemporáneos:

“Muchas veces hemos dicho que los <superintelectuales> o carecen de sentido político o, llevados de su irrefrenable egolatría, no vacilan en sacrificar los supremos intereses de la República, y aun los de la patria, al afán de discrepar o de <épater> [...] Así D. Miguel de Unamuno y D. José Ortega y Gasset, en momentos difíciles para la República, dicen tales cosas que motivan, conscientemente o sin darse cuenta, que los enemigos del régimen comenten jubilosos sus discursos o sus escritos.”¹²²

La figura de Antonio Machado se presenta como modelo de responsabilidad intelectual y compromiso político con la República, y como contrapeso del aristocraticismo intelectual del vasco. Se lamenta con ello del, comparativamente, menor peso específico del ideario político del poeta andaluz en la historia de las ideas del pensamiento político español, frente al de su contemporáneo vasco.

Y precisamente con una cita del *lineal* Machado, quiere acabar Elías Díaz su análisis del *paradójico* Unamuno:

“<Unamuno ha muerto repentinamente como el que muere en guerra. ¿Contra quien? Contra sí mismo; acaso, también, aunque muchos no lo crean, contra los hombres que han vendido a España y traicionado a su pueblo. ¿Contra el pueblo mismo? No lo he creído nunca ni lo creeré jamás>”¹²³

¹²² SÁNCHEZ RIVERA, José. “La República y los intelectuales”, *Heraldo de Madrid*, 30 de noviembre de 1932. p.1. Citado en OUIMETTE, Víctor. “El intelectual y la política”. Op. cit. p.51

¹²³ Citado en *Los viejos maestros*, p. 52

III. EL KRAUSISMO ESPAÑOL: ARMONÍA INSUFICIENTE

- **6. Cuestiones previas.**

Todos los criterios de clasificación son convencionales, y si presento ahora los trabajos que dedica nuestro autor al estudio del krausismo español y los institucionistas, es porque aquí sigo el orden estrictamente cronológico de la publicación de los trabajos que, sobre la reconstrucción de la razón, lleva realizados Elías Díaz. Y digo esto porque, si nos atenemos a esa tarea, en rigor, tal proyecto comenzaría *cronológicamente* por lo que ahora me propongo estudiar y no por Unamuno. Creo que en el capítulo dedicado a éste han quedado claras las motivaciones que impulsan a nuestro autor a iniciar esa re-construcción de la razón, no desde el que debería ser su punto de partida histórico (el que ahora voy a abordar, el krausismo), sino desde la negación de ese proyecto liberal (con todos los matices y salvedades anteriormente presentados) que representa el autor vasco.

El capítulo que ahora inicio va a llevarnos a completar el mapa que, de la interpretación y valoración del liberalismo español del siglo XIX, realiza Elías Díaz. Y esta es una cuestión capital, pues va a centrar las características sobre las que descansa el pensamiento progresistas español, sin las que sería inconcebible el socialismo humanista en el que culmina este difícil, pero ininterrumpido proceso de reconstrucción de la razón con el que se encuentra comprometido nuestro autor.

El hecho es que la publicación de *La Filosofía social del krausismo español*¹²⁴ apareció, en su primera edición, en 1973, cinco años después del libro dedicado a Unamuno. Las vicisitudes que precedieron a esta publicación, las cuenta Elías Díaz en las notas preliminares a las diferentes ediciones de esta obra, y en su autobiografía intelectual ya citada. A ellas me remito, y paso a describir sucintamente los que considero hechos más relevantes: la gestación de este libro comienza en 1966; los años siguientes son de investigación y recopilación de material, y está previsto que la versión definitiva del libro llegue a la imprenta en 1969, pero

“lamentables circunstancias generales del país, que iban a afectarme también de manera personal, vinieron a interrumpir en sus comienzos dicha tarea, alejándome de mis libros y de mi trabajo, impidiéndome llevar por entonces adelante el proyecto”. Se refiere Elías Díaz al estado de excepción que provocó, en su caso, el confinamiento en Villagordo, provincia de Jaén, en enero de 1969. Seguido por el “exilio” (entre comillas porque fue algo voluntario...dadas las circunstancias) en la Universidad de Pittsburgh, Pennsylvania, en EE.UU., donde impartió un curso el semestre de otoño-invierno del curso 1969-70 en el Departamento de Estudios Hispánicos.

Creo importante destacar que Elías Díaz vincula a la elaboración de este libro los trabajos de un seminario sobre la influencia del pensamiento krausoinstitucionista, llevado a cabo en la Complutense a la vuelta de su viaje a Norteamérica, y que culminó con la publicación de tesis doctorales (dirigidas por nuestro autor) tales como las de Francisco Laporta sobre Adolfo Posada, de Emilio Lamo sobre Julián Besteiro, de Virgilio Zapatero sobre Fernando de los Ríos de Manuel Núñez Encabo sobre Manuel Sales i Ferré, y de Eusebio Fernández sobre marxismo y positivismo en el socialismo español. A lo que habría que añadir los trabajos de prolongación del tema que continúa publicando el profesor Díaz (con especiales conexiones con el socialismo) y que aparecerán publicados en sus libros *Legalidad-Legitimidad en el Socialismo Democrático*, y *Socialismo en España: el Partido y el Estado*, de 1978 y 1982 respectivamente (sin olvidar la referencia al tema que hace en su último libro, *Los viejos maestros*, en 1994).

Las circunstancias aquí descritas son las responsables de la publicación en 1973, (y no antes, como estaba previsto) de un libro que pretende completar la presentación de un pensamiento liberal, democrático y socialista, de finales del siglo XIX y principios del XX, que había tenido en la anterior publicación sobre Unamuno, la visión de su “lado oscuro”. A éste se le contrapone ahora la visión más afirmativa, menos trágica y menos irracionalista, del liberalismo español decimonónico: el krausismo y los institucionistas. La reivindicación de este carácter liberal y progresista del krausismo español, es ya una idea comúnmente aceptada en la historiografía política española¹²⁵, aunque, eso sí, (conviene recordarlo), la existencia de trabajos sobre el tema en la década de los años sesenta era escasa, en un país donde todavía por esas fechas, el mundo académico no había rehabilitado debidamente a sus

¹²⁴ Aquí citada en su 3ª edición, en Ed. Debate, Madrid 1989

¹²⁵ Tanto es así, que no es extraño encontrar afirmaciones como ésta: “El paralelismo entre las ideas educativas de Giner, las de Cossío y las que hoy se proponen como más modernas en los informes de la Comisión Europea hacen ver la extraordinaria clarividencia de la Institución, su anticipación y su cabal concepción del hombre.” MICHAVILA, Francisco, “La anticipación de Giner” en *El País*, 18 de febrero de 1997

pensadores krausistas. Un repaso a algunas de las reseñas que se publicaron sobre el libro así lo manifiesta:

“Los estudios sobre un fenómeno tan importante para comprender la vida intelectual española de los últimos cien años como es el krausismo y su eco -la Institución Libre de Enseñanza-, han sido hasta el momento raros y de muy desigual fortuna. (...) El libro -imprescindible, documentadísimo, sereno y comprensivo- del profesor Elías Díaz, viene a cubrir todo ese vacío.”¹²⁶

Otros comentaristas menos apologéticos coinciden igualmente en destacar lo que me parece el aspecto más relevante del libro, la conexión entre la filosofía krausista y el pensamiento liberal. Así por ejemplo, en la reseña que publicó José Luis Abellán puede leerse:

“Aunque ya Eloy Terrón había insistido en el carácter liberal y revolucionario del krausismo de Sanz del Río y, por lo tanto, inspirador de las acciones políticas de la burguesía liberal que triunfa en 1868, la verdad es que no se había visto con claridad que ello fuese así dentro del ideario krausista de los intelectuales españoles más representativos del movimiento. Los estudios incluidos en el libro de Elías Díaz sobre la filosofía jurídica y política de F. Giner de los Ríos así como sobre el reformismo social de Gumersindo de Azcárate vienen a confirmar este punto de vista.”¹²⁷

Y la enjundiosa crítica de Mariano Maresca, tiene la virtud añadida de reflejar muy acertadamente, en mi opinión, el sentido que tiene y los objetivos que persigue el proyecto de re-construcción de la razón. Dice así:

“La peculiaridad de este texto, decíamos, radica en sus razones de existir. Podemos decir ya, concretamente, que *esa peculiaridad consiste en la perspectiva -<el punto de vista>- que Elías Díaz incorpora a los nombres que él mismo cita* (López Morillas, Cacho Viu, Gómez Molleda, Gil Cremades...) y que es coherente, creemos, con la que traslucía su *Revisión de Unamuno*. Se trata de probar la existencia entre nosotros de una tradición de la tolerancia, el respeto a los demás y la crítica al orden establecido.”¹²⁸

¹²⁶ FERNANDEZ CLEMENTE, Eloy, “Andalán” nº 16, Zaragoza, 1 de mayo de 1973.

¹²⁷ ABELLAN, José Luis, “Un análisis del krausismo”, *El Urogallo*, nº24, noviembre-diciembre de 1973

¹²⁸ MARESCA, Mariano, “Recensión al libro de Elías Díaz *La filosofía social del krausismo español*” *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 13, Fasc.1, 1973.(las cursivas son mías, F.B.)

Unas líneas más adelante se incide en la aportación de nuestro autor respecto de la conexión liberalismo-krausismo, y en la deuda con Eloy Terrón:

“No puede ignorarse la importancia del enriquecimiento que esta aportación supone, ni tampoco que, al haber insistido en la línea abierta por Eloy Terrón (que sentó las bases de análisis como el de Elías Díaz), resulta ya más comprometido un enfrentamiento del krausismo español que espontánea y confiadamente se alinee en la visión hasta ahora prácticamente dominante, menos inclinada a aceptar vincularse con esa tradición liberal.”

Esta circunstancia, junto al carácter de avanzada o de pionero del libro de Elías Díaz sobre el krausismo, explica el que se haya convertido en una referencia casi inexcusable para todo aquel interesado por el estudio del pensamiento español reciente¹²⁹. En este sentido se manifiesta, por ejemplo, Peces-Barba:

“Con él [Elías Díaz], por fin, inicié mi interés por el pensamiento español contemporáneo, especialmente por la Institución y por el socialismo.”¹³⁰

Pero volviendo al motivo que lleva a identificar al krausismo con el inicio de un pensamiento progresista, considero que estas certeras palabras de J.L. Abellán son suficientemente elocuentes:

“en realidad, el siglo XIX en su totalidad fue la gran <bestia negra> del franquismo, al considerar que en él se originaron todos los males españoles posteriores, venidos de la mano de liberales y masones estrechamente unidos en su enemiga a la tradición española más castiza.”¹³¹

En cualquier caso, para una mejor comprensión del porqué de este punto de partida, conviene no olvidar el uso que de la dialéctica, como método, hace nuestro autor. Me apresuro a indicar que esa utilización que definí como ‘escolástica’ en su trabajo sobre el pensamiento político de Unamuno, pierde aquí ese carácter para adoptar otro eminentemente más adaptado a lo que se pretende, dar una visión del conflictivo pensamiento filosófico-político de la España de fin de siglo y principios del XX. Si ese análisis comenzó presentando en qué consistía la crisis del liberalismo decimonónico, y el papel que en ello representó D. Miguel de Unamuno, una ajustada

¹²⁹ Curiosamente el aspecto más citado del libro que he encontrado, es la clasificación de las promociones krausistas, tal y como las agrupa nuestro autor. Así véase CHEYNE, George J. G. *Joaquín Costa, el gran desconocido*. Ed. Ariel Barcelona 1972, p.103; o ABELLAN J.L. *Hª crítica del pensamiento español contemporáneo* 5/1 Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1989 p.178; o JIMENEZ GARCÍA, A.. *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Ed. Cincel Madrid 1985 p.105

¹³⁰ PECES-BARBA, Gregorio <El profesor Elías Díaz>, *Anthropos*, nº 62, 1986, pp.47-48.

¹³¹ ABELLAN, José Luis, en el Prólogo de: JIMENEZ GARCÍA, A..op. cit. p.11.

interpretación de la realidad no podría realizarse si no se tuviera en cuenta “el momento de la afirmación”, “el tiempo de la construcción” que sin duda representan para el pensamiento español los krausistas e institucionistas.

Y una última aclaración. *La Filosofía Social del Krausismo Español* puede ser una buena guía introductoria al pensamiento krausista español, pero, al igual que en el anterior capítulo con Unamuno, la referencia que sigo es el pensamiento político y iusfilosófico de Elías Díaz, no el de Krause. Prescindiré, por tanto, de los aspectos del libro que tengan un carácter meramente descriptivo de tal pensamiento, buscando eso sí, aquellos problemas que se desprenden de tal filosofía de los que se hace eco nuestro autor, y que fundamentalmente he organizado alrededor de tres núcleos temáticos: la filosofía de la religión, del Estado y el organicismo social.



- **7. La influencia del idealismo alemán en el pensamiento español del s.XIX**

Es prácticamente imposible encontrar un estudio sobre el pensamiento español en el s.XIX, que no se plantee la pregunta <¿por qué Krause y no Hegel?> En lo que sigue se abordará también, claro está, esta recurrente cuestión pero, eso sí, tratando de distinguir en la respuesta dos planos diferenciados: el sociológico, y el propiamente filosófico. Si se me permite, por lo que tiene de transgresión, empezaré recurriendo a una analogía con un conocido programa televisivo, que dedica uno de sus apartados a hablar de ética periodística. En clave de humor, denuncia los titulares periodísticos tendenciosos, proponiendo, puestos a manipular, que sean sustituidos por otros explícita y descaradamente tendenciosos. Un ejercicio de este tipo se podría realizar con la pregunta <¿por qué Krause y no Hegel?>. ¿Y por qué no hablar de la elección de Krause sin más? Porque si lo que se pretende es reprochar a Sanz del Río su preferencia en la elección por <el Job de los filósofos alemanes>, mejor decirlo así: "La equivocación máxima fue la de preferir al insignificante Krause sobre otros gigantes contemporáneos como Hegel y Comte"¹³².

En mi opinión, si el investigador busca dar una explicación sociológica, salvo que lo que pretenda sea recrearse con el uso contrafáctico del condicional (algo así como <si Sanz del Río hubiera elegido a Hegel, España habría enriquecido su tradición filosófica>), lo más pertinente en este caso es adoptar la postura durkheimniana, según la cual los hechos sociales se explican por otros hechos sociales. Elías Díaz hace las dos cosas:

"Por supuesto que hubiera sido preferible Hegel. Sería difícil encontrar hoy discrepancias sobre este punto: hoy todos preferirían Hegel a Krause (...) pero decir que hubiera sido preferible importar a Hegel puede ser correcto, pero no explica apenas nada."¹³³

Que efectivamente las cosas pudieron haber sido de otro modo, debe ser un acicate más para que el investigador aporte las razones que expliquen por qué de hecho sucedieron así. Aquí se va a centrar el análisis de estas explicaciones en un doble plano: uno más subjetivo, que acudiendo a consideraciones personales e históricas, en cierta forma, explicaría la preferencia de Sanz del Río por Krause; y otro

¹³² FERNANDEZ DE LA MORA, G. Citado en ELÍAS DÍAZ, *La Filosofía social del krausismo español* cit. p.18

¹³³ ELIAS DIAZ op. cit. pp.17-18

más objetivo, buscaría causas de la aceptación del ideario krausista en amplios sectores intelectuales de nuestro país durante la segunda mitad del siglo XIX.

- Desde la primera de estas perspectivas (las motivaciones de carácter más subjetivo que pesaron en la elección de Sanz del Río) dos son los aspectos a destacar: El primero, la concordancia entre la filosofía con fuertes componentes místicos del alemán, y una España “tradicionalmente mística y religiosa”. Esta es la opinión de alguien tan influyente en el pensamiento español como es Unamuno:

“¿Por qué prendió aquí en España el krausismo y no el hegelianismo o el kantismo, siendo estos sistemas mucho más profundos, racional y filosóficamente, que aquél? Porque el uno nos le trajeron con raíces. (...) El kantismo es protestante, y nosotros, los españoles, somos fundamentalmente católicos. Y si Krause echó aquí algunas raíces -más que se cree, y no tan pasajeras como se supone-, es por que Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo (...) tiene raíces específicamente católicas y significa en gran parte la invasión, o más bien la persistencia del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante. Y así se explica que se krausizaran aquí hasta no pocos pensadores católicos.”¹³⁴

El segundo aspecto sería la concordancia entre otro elemento fundamental de la filosofía krausista, y lo que se considera un rasgo tradicional español, su exaltación de lo individual.

Si bien estos son dos aspectos habitualmente destacados al tratar de justificar la elección de Sanz del Río, Elías Díaz introduce una nueva línea de investigación:

“Un punto en el que, creemos, tampoco se ha insistido suficientemente cuando se habla de esa veta de misticismo, y sobre todo, de la defensa de lo individual que acompaña siempre al krausismo español, sería -en relación siempre con Hegel- el del análisis de las posibles conexiones existentes (junto a seguras divergencias) entre, por un lado la actitud que implicaba en Sanz del Río la elección de Krause y, por otro, la de algunas otras plurales <disidencias> o <correcciones> hegelianas. (...) Pienso en las actitudes de un Kierkegaard o en Bakunin.”¹³⁵

Si estas disidencias las trasladamos al ámbito español, la pregunta sería por las conexiones entre Krause (o mejor, el krausismo) y Unamuno (fuertemente

¹³⁴ UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed.B, Barcelona 1988, pp.279-280.

¹³⁵ ELIAS DIAZ op. cit. p.25

influido, como sabemos, por el pensamiento del danés). Ambos justificarían la lucha por la afirmación de lo individual, y el fuerte componente místico irracional de sus planteamientos, como un intento de corrección de Hegel. Aunque, hay que tenerlo en cuenta, Elías Díaz se apresura a matizar que “con todo, puede decirse que esta filosofía irracionalista habría de llevar a Unamuno mucho más lejos en esa línea de lo que la simple influencia krausista hubiese permitido.”¹³⁶

- Como en el capítulo anterior ya se trató del irracionalismo del pensador vasco, aquí hay que seguir preguntándose por las razones que justifican la notable presencia, en el panorama intelectual español del siglo XIX, del <Job de los filósofos alemanes>, Karl Christian Friederich Krause. Y desde luego, para Elías Díaz, no son precisamente las motivaciones subjetivas las que explicarían suficientemente tal elección:

“no se trata, pues, sólo, ni principalmente, de proximidades con el misticismo y senequismo español, coincidencias con un inmutable <ser tradicional> de España, así caracterizado de manera un tanto abstracta, ahistórica e intemporal. Las concordancias son mucho más concretas y temporales: responden a la concepción del mundo y a los intereses de todo tipo (económicos, culturales, etc.) propios de esa burguesía liberal progresista española en la segunda mitad del pasado siglo.”¹³⁷

Esta es, sin duda, una de las ideas-nervio que recorre el libro, y a la que se va a dedicar buena parte del epígrafe 9. Habrá ocasión de insistir en ello.

El argumento de más peso que decanta la elección es el pragmatismo... bien entendido. Efectivamente, el término sugiere oportunismo político, cuando en realidad aquí habría que referirse a razones prácticas, pero de fondo, que permitan una efectiva transformación del país. Una actitud que trata de afrontar la penosa situación socio-académico-intelectual española, con fuertes dosis de pragmatismo político e intelectual. Así lo reconoce el propio Sanz del Río cuando, en su correspondencia, justifica su elección de Krause por ser “*sobre todo, más susceptible de una aplicación práctica*”¹³⁸. Elías Díaz, remitiéndose a los trabajos de Cacho Viu y Eloy Terrón, participa de esta tesis, (“Se necesitaba una filosofía de este tipo y no otra diferente; por ejemplo, la filosofía hegeliana.”). El profesor Jiménez García va más lejos en esta línea¹³⁹. Según él, un sistema filosófico tan complejo como el de Krause, no hubiera sido posible que se implantase *directamente* en España. Fue una

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Ibíd p.28

¹³⁸ Véase Ibíd p.28.

vulgarización previa de las ideas krausistas, llevada a cabo por Ahrens en sus *Cours de Philosophie* (París, 1836-38) y *Cours de Droit Naturel* (París, 1838) la que, por decirlo así, preparó el terreno para una ulterior recepción de la filosofía krausista. Es más, llega a afirmar que:

“hubo dos krausismos separados por escasos años, cuya línea divisoria se encuentra marcada por el viaje de Sanz del Río a Alemania: el prekrausismo jurídico español, basado en las interpretaciones de Ahrens sobre la filosofía de Krause, y el krausismo español propiamente dicho, cuyas bases son las obras de Krause traducidas, comentadas y ampliadas por Sanz del Río a su regreso de Heidelberg.”¹⁴⁰

Aunque frente a esta extendida opinión según la cual Sanz del Río no se limitó en su *Ideal de la Humanidad* a traducir a Krause, sino que lo que hace es fundamentalmente adaptarlo al pensamiento español¹⁴¹, el profesor Ureña lanza una especie de enmienda a la totalidad sobre la originalidad de Sanz del Río:

“Desde krausistas ilustres del pasado hasta publicaciones en nuestra década de los krausólogos más eminentes, se ha repetido, algunas veces con mal disimulada indignación contra quienes pudiesen ponerlo en duda, y casi siempre sin pasar de afirmaciones globales no fundamentadas, que el *Ideal de la Humanidad*, de Sanz del Río, tenía una buena dosis de originalidad, habiendo nacida ésta de las necesidades y peculiares características del pueblo español. Pues bien: el *Ideal de la Humanidad para la vida*, publicado por Sanz del Río en 1860, es en su casi totalidad una traducción literal de un escrito incompleto que Krause publicó en 1811 en su revista (que sólo salió un trimestre) *Tagblatt des Menschheitslebens*. Sanz del Río ocultó por tanto, fraudulentamente, este origen de su obra, desviando la atención hacia su comparación con el *Urbild der Menschheit* de Krause”¹⁴²

Si bien las afirmaciones de Ureña parecen fundadas, (véase en ese mismo artículo la tabla donde se cotejan el texto original de Krause con la traducción de Sanz del Río, pp.41-42), lo cierto es que este mismo autor afirma:

“En este artículo no pretendo hacer una valoración crítica *global* de los krausólogos mencionados, para lo cual tampoco me considero preparado, sino únicamente de sus opiniones respecto a la originalidad y <españolidad>

¹³⁹ Véase JIMENEZ GARCÍA op.cit. pp.58 y ss.

¹⁴⁰ Ibid. p.61

¹⁴¹ Véase, por ej., JIMENEZ GARCÍA op. cit. p.78, o J.L. Abellán op. cit. Tomo IV p.424.

del *Ideal* de Sanz del Río frente a Krause, así como las consecuencias que de ahí se derivan para una valoración del carácter *propio* del Krausismo español.”¹⁴³

Aunque Elías Díaz no aparece aquí citado entre los *krausólogos oficiales*, la crítica de Ureña le alcanza: en su trabajo *La Institución Libre de Enseñanza y el PSOE*¹⁴⁴, nuestro autor afirma:

“Es frecuente señalar en este sentido que la filosofía krausista española, inspiradora de <La Institución Libre de Enseñanza> y de otros importantes centros pedagógicos y de investigación, fue -mucho más que una doctrina académica o, incluso, que un puro sistema teórico- un <espíritu>, un modo de pensar y de actuar (...), una forma de vida (...) y una ética (...). Siendo cierto todo ello, no lo es menos que aquélla es también una filosofía bastante estricta, un coherente conjunto de conocimientos ideas y problemas de los que aquel <espíritu> proviene y que sustenta, a su vez, dicha filosofía. (...) Todo esto no hubiera podido salir -ello no debe nunca olvidarse- de una exclusiva repetición mimética de las ideas y de los textos del alemán Carl Christian Friederich Krause (1781-1832).”

Dejando de lado pues, el controvertido asunto de la originalidad o no de Sanz del Río, el libro que comento señala dos aspectos muy concretos en línea con la tesis sobre la adaptabilidad del ideario krausista a las necesidades intelectuales (y materiales) de sectores de la burguesía liberal progresista: la consideración de la religión, y la teoría del Estado. Pues bien, en ambos casos (si se acepta la tesis sostenida por Elías Díaz) estaría justificada la elección del desconocido Krause, frente (al también casi desconocido, por esas fechas en España)¹⁴⁵ Hegel. Veámoslo.

¹⁴² E.M. UREÑA, <El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su *Ideal de la Humanidad* > *Pensamiento*, nº 173, 1988 p.27.

¹⁴³ *Ibid.* p.39

¹⁴⁴ Véase ELÍAS DÍAZ, *Socialismo en España: el Partido y el Estado*, Ed. Mezquita, Madrid 1982 especialmente pp. 7 a 13.

¹⁴⁵ Véase ELÍAS DÍAZ, *La Filosofía Social del Krausismo Español*. p.18.

- **8. Filosofía de la religión.**

En lo relativo a aspectos propios de la filosofía de la religión, nuestro autor, poco dado a consideraciones hermenéutico-comprensivas, se mueve con pies de plomo:

“Sin pretender prejuzgar aquí sobre tema tan complejo como es el de la filosofía de la religión en Hegel, puede, sin embargo, señalarse su pensamiento como mucho más radicalmente problemático y crítico que el de Krause con respecto del cristianismo y con respecto de la idea misma de Dios. En este sentido [se podría establecer] que una difusión amplia de Hegel en España habría suscitado entre los sectores tradicionales, oposición todavía mucho más enérgica e insistente que la movilizadora frente al krausismo.”¹⁴⁶

Un repaso sociológico al panorama intelectual del s.XIX, muestra la contraposición (así lo presenta Fernando Velasco)¹⁴⁷ entre el *ethos* krausoinstitucionista, y el *ethos* integrista. Si es cierto que frente a Sanz del Río hay que situar a Balmes y los ultamontanos, creo evidente que, aunque jamás aceptada por los sectores más tradicionales y conservadores de la sociedad española, la elección de Krause, por parte de los reformadores, era la más *moderada* en una materia tan sensible para la sociedad española de la época como es la religión. Más aún, si como habitualmente se propone, situamos a Hegel como alternativa al planteamiento krausista, nos encontraríamos con un rechazo que proviene no sólo de los integristas españoles, que abominan del tratamiento que aquel da a las cuestiones teológicas; además, el influyente pensador ecléctico francés Víctor Cousin afirma: <al conocer por Michelet lo que efectivamente era el Dios hegeliano (...) ¡Qué Dios, amigos míos, un Dios sin consciencia, sin inteligencia, sin libertad, sin amor!>.¹⁴⁸ Esta <frustración hegeliana> del pensador francés, así lo sostiene Elías Díaz¹⁴⁹, tuvo una inmediata recepción por parte de Sanz del Río, al margen de (y esto es algo citado por todos los comentaristas) la pobre impresión que le causó su entrevista con Cousin.

¹⁴⁶ ELIAS DÍAZ op. cit. p.30

¹⁴⁷ VELASCO, Fernando *El kraus-institucionismo: un proyecto de renovación ética para la sociedad española*, en VICTORIA CAMPS (ed.) *Historia de la Ética*, Ed.Crítica, Barcelona 1989 vol 3 pp.1-37

¹⁴⁸ Citado en ELIAS DÍAZ op.cit. p.31

¹⁴⁹ ELIAS DIAZ op. cit. p.23

Esto es, desde una perspectiva reformadora, posibilista, la filosofía de la religión hegeliana, tal y como es recibida por los círculos intelectuales conservadores españoles (y no sólo por ellos), resulta ser mucho menos aceptable que la propuesta por los krausistas, que si bien nunca fue aceptada del todo socialmente, sí, al menos, se presentaba como más adaptable a los deseos de transformaciones que tenía la burguesía liberal, en materia tan sensible para la sociedad española como es la religión.

Y valga todavía un dato más sobre la filosofía de la religión krausista, que justificaría la predilección de los liberales españoles por Krause frente a Hegel (y que cobrará pleno sentido, así lo creo, cuando presente la teoría del Estado). Se trata de una de las categorías centrales de la filosofía krausista (responsable en buena medida de que fuera incluida en el Índice inquisitorial), el *panenteísmo*:

“Para Krause la diferencia entre panteísmo y panenteísmo radica en el individuo. En el idealismo absoluto el individuo pierde su identidad en el *absoluto*; por el contrario, en el racionalismo armónico de Krause lo individual, aunque dentro de Dios, se distingue de él esencialmente.”¹⁵⁰

Ante un panorama de este tipo, es comprensible que los interesados en llevar adelante un proyecto de reforma y modernización del <ser español>, se fijaran en una filosofía como la de Krause, no sólo explícitamente abierta a la religión, sino también, en cierto modo, fundamentada en ella, y que es capaz de preservar la identidad individual sin diluirla en la divinidad. Mientras que el Dios hegeliano no encuentra aceptación en los ambientes culturales de la época (y no sólo entre los escolásticos):

“Esta filosofía religiosa [krausista] suponía, en principio, posibilidades importantes de conexión con un pasado y un cierto fondo cultural español, tradicionalmente religioso; ello facilitaría -y también explicaría- su relativamente amplia difusión en nuestro país. Pero dadas sus discrepancias con respecto del catolicismo integrista, (...) es decir, dado el puesto central atribuido en la filosofía krausista, a la razón, a la libertad crítica (antidogmática) y a una cierta secularización general de importantes zonas del pensamiento y del obrar humanos, dado todo ello, no es de extrañar que ésta fuese en seguida calificada entre nosotros de filosofía absolutamente

¹⁵⁰ JIMENEZ GARCIA. op. cit. p.55

perniciosa y rechazable, a pesar de su carácter sincera y abiertamente religioso.”¹⁵¹

Miret Magdalena, desde su formación teológica y su talante progresista, ha definido muy bien esta circunstancia (precisamente en una reseña al libro de Elías Díaz). Afirma aquél:

“Aquellos profesores decimonónicos entregados a esta labor cultural en el país, no fueron ni mucho menos enemigos del cristianismo, ni siquiera del catolicismo, visto a la luz de lo que hoy podemos contemplar en él. La lucha educativa de Giner por la libertad de conciencia y por la supresión de las religiones de Estado, hubiera podido cambiar la estrecha faz de nuestro catolicismo por medios pacíficos y nada violentos, de haber tenido más difusión. Pero fue el germen de nuestra renovación. (...) Don Gumersindo de Azcárate, hombre profundamente religioso, se sintió obligado entonces- como otros muchos- a salirse fuera de la Iglesia Católica, sin por eso perder ni su cristianismo ni su religiosidad. Porque en aquella época en España apenas se podía ser católico abierto como en otros países, y no todos tienen la paciencia y la resistencia que requería seguir un español en la Iglesia, sin participar de sus exigencias concretas antiliberales de un momento determinado de nuestra Historia.”¹⁵²

Como ya ha quedado dicho, mi intención no es tanto profundizar en el *ethos krauso-institucionista* en cuestiones de religión, cuanto analizar la obra de Elías Díaz en éste y otros aspectos, y quisiera destacar lo que creo es una característica suya en esos años 60/70: un cierto sociologismo, que le lleva a que cuando se encuentra ante fenómenos que plantean una respuesta más propia de la metafísica que de un análisis científico, nuestro autor toma nota, presenta la situación, y pasa inmediatamente a buscar causas y/o consecuencias históricas, socioeconómicas, políticas, o ideológicas. Era el caso del *agonismo* unamuniano, y lo es también del que aquí ahora se trata.

El análisis que realiza Elías Díaz de la filosofía de la religión krausista, se aleja de planteamientos como el de José L. Abellán o el de Fernando Velasco, que centran el problema en categorías tales como <lo secular>. Así, el primero de ellos afirma:

¹⁵¹ ELIAS DÍAZ op. cit. p.53

¹⁵² MIRET MAGDALENA, Enrique “¿Heterodoxos en España? *Triunfo*, nº 578, 27 de octubre de 1973, p.61

“El fondo religioso de su <Ideal de la Humanidad> [de Sanz del Río] parece claro (...) Personalmente, mantenemos la idea de que el concepto krausista de Humanidad es la secularización de la imagen del cuerpo místico de Cristo, y creo que esta tesis puede defenderse con los textos de Sanz del Río en la mano”.¹⁵³

Y el segundo:

“El problema que, en definitiva, se plantea es el de <lo secular como posibilidad de renovación ética>, de una formulación laica de la ética al margen de la influencia de la Iglesia; una ética no necesariamente antirreligiosa, pero difícilmente conciliable con los intereses de ciertos sectores eclesiásticos y de poder mayoritarios, aunque no únicos.”¹⁵⁴

Elías Díaz, sin desestimar esas interpretaciones, antes al contrario, tomando buena nota de ellas, pretende evitar el riesgo de sustancialización metafísica que conlleva el centrar el análisis de estas cuestiones de tipo ético, social e incluso pedagógico, en categorías religiosas¹⁵⁵. Quisiera dejar clara mi interpretación. No estoy diciendo que el profesor Díaz desprezice los problemas que se derivan de una determinada visión religiosa del mundo. Lo que pretendo es afirmar que la función del investigador ante estos casos, para nuestro autor, es la de encontrar explicaciones y/o justificaciones que eviten situarse fuera del ámbito de las ciencias sociales, adentrándose en un pantanoso terreno metafísico, excesivamente proclive a olvidar las <mundanas> y muy reales consecuencias que tales categorías suelen acarrear.

Creo que sería interesante detenerse, siquiera sea brevemente, para tratar de situar el hecho religioso en la obra de Elías Díaz. Y una buena propuesta me parece la de distinguir lo religioso como objeto de estudio, por un lado, y como talante o actitud, por otro. Me explico. Una prueba de lo desenfocado que, para la filosofía jurídica y política de nuestro autor, supone el estudio, *per se*, del fenómeno religioso, se puede encontrar en el hecho de que sólo aparece un trabajo (publicado en una fecha tan temprana como es abril de 1966), en el que se cite *explícitamente* a la

¹⁵³ ABELLAN, José L. *Historia del pensamiento español, de Séneca a nuestros días*. Ed.Espasa-Calpe Madrid 1996, p.405

¹⁵⁴ VELASCO, Fernando op.cit p.1

¹⁵⁴ Citado en ELIAS DIAZ op.cit. p.54

¹⁵⁵ En esa misma línea, y en este caso desde una perspectiva puramente histórica, Emilio La Parra sugiere estudiar el tema en relación a la denominada Ley del Candado, con la que se trataba de detener la recepción masiva de frailes no juramentados franceses, que inundaron España de conventos y colegios religiosos.

religión¹⁵⁶; y lo que se sostiene en él es, más que un estudio sustantivo sobre el hecho religioso, una invitación al diálogo para una mejor comprensión mutua:

“En estas breves líneas no se pretende, claro está, resolver nada; simplemente, dejar correctamente planteado el problema y decir qué es lo que cada uno piensa. Lo importante de estos primeros contactos entre católicos y marxistas, radica precisamente en que el objetivo que se persigue no es primariamente convencer al otro, ni tampoco rebatir y <refutar> sus <errores>; uno y otro se aceptan y se respetan, tal como son, buscando el medio de llegar a un entendimiento sin falsear las propias posiciones.”¹⁵⁷

En esta misma línea del papel secundario que, *como valor intrínseco*, tiene la religión en el conjunto de la obra que estoy analizando, podría presentar la respuesta que da Elías Díaz a temas tan conexos con categorías religiosas, como puedan ser el agonismo unamuniano, o los aspectos relacionados con la filosofía krausista y el cristianismo, que son sistemáticamente vistos por nuestro autor, no como merecedores tanto de un estudio por ellos mismos, como por lo que tienen de explicación o justificación, repito, de fenómenos sociales, políticos o ideológicos merecedores, estos sí, de un detenido estudio. Y otro ejemplo de esto aparece en el trabajo de nuestro autor sobre el pensamiento español en la era de Franco:

“En ese contexto, la Encíclica *Pacem in terris*, de 11 de abril de 1963, iba a ejercer en nuestro país una muy considerable influencia (mayor incluso que la anterior, *Mater et magistra*): también -aunque no sólo- en el ámbito del pensamiento político, orientando a éste claramente en un sentido progresivo y democrático, exigiendo el respeto y protección de los derechos humanos fundamentales y de las correspondientes libertades públicas a través de su institucionalización en un auténtico y verdadero Estado de Derecho.”¹⁵⁸

Ahora bien, que el pensamiento religioso sólo merezca una respuesta en cuanto efecto de fenómenos sociales, no agota la explicación de su presencia en la obra de Elías Díaz. Alguien que le conoce tan bien, como es Raúl Morodo, dice al hablar de su talante mediador:

¹⁵⁶ ELIAS DIAZ. “Para un diálogo catolicismo-marxismo”. En *Revista de Occidente* nº37, abril 1966 pp.109-118.

¹⁵⁷ Véase *Ibid* p.113

¹⁵⁸ ELIAS DIAZ, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Ed.Tecnos, Madrid 1992, p.116

“Es posible que este talante, convertido en método, tenga algo que ver con el profesor Ruiz-Giménez, dicho con ironía amable: secularizar los esquemas de mediación eclesiales.”¹⁵⁹

Creo que, hablando ahora aquí sin ironía, el comentario es ajustado a la realidad y, bien es cierto que de manera muy indirecta, puede ayudar a comprender el papel que cumple la religión, no tanto como objeto de estudio (como queda dicho), cuanto del talante conciliador que (aquí hay prácticamente unanimidad) todos coinciden en asignarle. El texto citado arriba es un buen exponente de ese talante.

Un último intento de aclaración. Sostengo que el hecho religioso, como tal, no cae dentro de los temas que Elías Díaz se propone investigar en su proyecto de recuperar una historia de pensamiento español liberal y democrático. No obstante, aunque se pueda atribuir su talante mediador a una, poco definida, influencia religiosa (herencia de su reconocido y admirado maestro, Ruiz-Giménez), la postura del propio autor ante este tema es claro:

“Aunque duro, fue de gran importancia para mí aquel invierno del 62 en Munich: trabajé fuerte, leí mucho, comprendí mejor algunas cosas; por entonces y allá fue cuando me hice (internamente) socialista y cuando corté los últimos vínculos con la heredada religión y sus instituciones, pero sin dramatismos ni más complicaciones, consiguiendo -creo- una nueva serenidad...”¹⁶⁰

Dicho esto, y sintetizando la filosofía de la religión krauso-institucionista en dos aspectos capitales: a) la prevalencia de una religiosidad interna, más racional que eclesiástica o institucional y dogmática, y b) la justificación de la pluralidad religiosa en la sociedad (española), quisiera ahora retomar el hilo del análisis y las valoraciones que extrae nuestro autor de la implantación de la filosofía krausista en España.

¹⁵⁹ MORODO, Raúl. “Elías Díaz y su Ética contra Política”, en *Revista de Ciencias Sociales* nº3 1990.

¹⁶⁰ ELIAS DIAZ, *Autobiografía intelectual* Anthropos nº 62 Barcelona 1986. pp.12-13

• 9. Teoría del Estado

El otro aspecto que vendría a justificar la elección de Krause por Sanz del Río, y que se ajusta más claramente que el de la filosofía de la religión a la tesis de Elías Díaz, según la cual, tal elección se realizó por la mayor concordancia de esta filosofía con el ideario político-cultural de la burguesía española de final de siglo, es el de la teoría del Estado.

Tal tesis, así planteada en su más amplia generalidad, es comúnmente aceptada. Tuñón de Lara, por ejemplo, en un trabajo repetidamente citado por nuestro autor, afirma:

“Durante muchos años la Institución responderá a una necesidad histórica ineludible: preparar los hombres de dirección -y también los expertos- para realizar la transformación social española, que suponía en la coyuntura de fines del XIX y comienzos del XX, el acceso a los puestos decisorios del Poder de una burguesía que (a diferencia del estrato superior de la alta burguesía) no se había integrado en el sistema social, económico y político de la Restauración. Una burguesía que, para decirlo sin rodeos, aspiraba al Poder.”¹⁶¹

También resalta este aspecto Cacho Viu, (aunque la valoración que realiza de esos liberales se encuentre casi en las antípodas de Tuñón) en su documentadísimo estudio sobre la Institución Libre de Enseñanza (ILE), donde afirma, por ejemplo, que:

“La primera Junta directiva de la Institución refleja perfectamente el mosaico de los distintos grupos liberales que batallaron por el Poder durante los años revolucionarios.”¹⁶²

La verdad es que llega a abrumar, por lo prolija, la documentación aportada por Cacho Viu como soporte a estas afirmaciones¹⁶³. Pero, sin ánimo de profundizar en ello, sirvan estos detalles que abundan en el carácter burgués de estos

¹⁶¹ TUÑÓN DE LARA. *Medio siglo de cultura española (1885-1936)* Ed. Tecnos, Madrid 1973. p. 45

¹⁶¹ CACHO VIU, Vicente. *La Institución Libre de Enseñanza. I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)* Ed. Rialp. Madrid 1962. p.414

¹⁶³ Tanto es así, que esa característica se convierte en la principal objeción al libro. A veces un catálogo tan detallado de documentos contribuye a perder de vista el sentido de lo que se está estudiando.

liberales; en tal Junta estaban, por ejemplo, Juan Anglada, uno de los banqueros más ricos del país, “que estaba haciéndose levantar un suntuoso palacio en el paseo de la Castellana”. José de Olózoga, presidente del Consejo de Administración del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Madrid. Y como suplente figuraba Ignacio Bauer “el potentado financiero de ascendencia judía”.

Y también, apoyándose en José Luis Abellán, Jiménez García insiste en esta relación krausismo/liberalismo:

“Parece, por tanto, que el krausismo es la filosofía más en consonancia con un régimen más liberal y democrático, del mismo modo que el eclecticismo responde más bien a los intereses de la política moderada o el neo-escolasticismo a los de la restauración borbónica.”¹⁶⁴

Ahora bien, ante lo que podríamos considerar como hechos consumados (la relación entre la filosofía krausista y la burguesía liberal de la época), Elías Díaz pretende destacar el carácter *ético* de este liberalismo. No hay que olvidar que se nos ha presentado al liberalismo krausista como el origen de esa tradición de pensamiento español, liberal, democrático y socialista (la re-construcción de la razón); es por tanto de una importancia capital destacar cuáles son las características de ese liberalismo, para evitar importantes equívocos. De hecho, ya en la Nota Preliminar a la tercera edición del libro, se advierte:

“Otras cosas muy actuales y muy dignas de consideración (...) serían su insistencia en un liberalismo de fondo que, para diferenciarlo del conservador economicismo de nuestros días, yo denominaría <liberalismo ético>”.¹⁶⁵

La caracterización de ese liberalismo va a ocupar una buena parte de sus investigaciones:

“Pero este liberalismo político krausista, defensor también de la libertad económica y de comercio, no acepta, sin embargo, los rígidos principios abstencionistas -parcialmente abstencionistas- que el individualismo económico predica con respecto del Estado; no acepta, sobre todo, la no intervención de los grupos sociales intermedios. Pero al propio tiempo ve con enorme recelo todo lo que -en la otra dirección- signifique excesivo fortalecimiento de la intervención estatal, en detrimento, dice, de la función

¹⁶⁴ JIMENEZ GARCÍA op. cit.pp.32-33

¹⁶⁵ ELIAS DIAZ op. cit. p.11

que por naturaleza corresponde desarrollar a individuos y asociaciones como miembros sustantivos de una sociedad.”¹⁶⁶

Habr  tiempo para presentar lo insuficiente, según Elías Díaz, de este planteamiento liberal, pero de momento quisiera destacar que no es ni casual ni anecdótico, el comenzar el citado proyecto de re-construcción de la razón por los liberales krauso-institucionistas. La equidistancia (no métrica, sino cualitativa) entre el poder del Estado y la libertad de actuación del individuo, tímida, pero claramente marcada ya en el pensamiento liberal español finisecular, no podía dejar de ser destacada por Elías Díaz, pues este es uno de los rasgos más claramente distintivos de su filosofía política.

Pero antes sería conveniente insistir en la relación existente entre Krause, el liberalismo político y Hegel, en la España de final de siglo. Pues bien, si para los reformadores liberales es más fácilmente aceptable el tratamiento que da a los problemas religiosos la filosofía de Krause, que no la de Hegel, esta misma proximidad ideológica va a ser determinante, también ahora, en la elección del primero, por lo que respecta a su idea sobre la relación individuo-Estado, mucho más próximo a los planteamientos ideológicos de los liberales según la lectura que éstos hacen de Hegel:

“Los krausistas, es verdad, veían por lo general a Hegel como absolutista, como estatalista: y evidentemente no era éste el tipo de ideología que estos intelectuales de la burguesía liberal-progresista deseaban para España.”¹⁶⁷

Esta tal vez sea la respuesta más convincente a la pregunta < por qué Krause y no Hegel?>. Si los encargados de importar un sistema filosófico que ayude a modernizar España, son burgueses liberales, y la filosofía de quien luego ha llegado a tener escasa relevancia en la historia de la filosofía, se adapta mucho mejor a sus convicciones e intereses en materia de religión y política, que la de quien ha resultado ser el último gran filósofo sistemático, la elección est  más que justificada. Esto si se analiza la cuestión desde una perspectiva sociológica, evidentemente. Podría añadir, con ironía, que los progresistas españoles de fin de siglo no estaban haciendo una apuesta sobre quién llegaría tener más peso específico en la historia del pensamiento; estaban buscando una filosofía que se ajustara mejor a, y defendiera mejor, sus intereses. Y pocos parecen dudar que era el krausismo quien mejor satisfacía esas aspiraciones. Así por ejemplo, un Azorín que parece harto del tema, exclama:

¹⁶⁶ Ibid. pp.55-56

¹⁶⁷ Ibid. p.31

“¡Qué importa el viaje de don Julián Sanz del Río a Alemania! La inspiración de Krause fue el excitante. El fondo, la sustancia primaria del movimiento estaba en España”.¹⁶⁸

Pero ese hartazgo de Azorín parece lejos de zanjar el tema. Siguiendo con argumentos sociológicos, desde los dardos envenenados que lanzara Menéndez Pelayo, parecen no tener fin las críticas, y no sólo desde sectores conservadores, que descalifican la elección de Sanz del Río. He aquí una muestra nada extensa del amplio catálogo de críticas al krausismo español. No sólo los filohegelianos se lamentan del vigor del krausismo en España, el traductor de la *Crítica de la Razón Pura*, el cubano José del Perojo, justifica en 1883 su tardanza en publicar su traducción de Kant por el hecho de que:

“Reinaba en España en aquellos días, en asuntos filosóficos y a título de única depositaria de la verdad absoluta, la escuela krausista, que tenía requesicionados, por decir así, cuantos entendimientos despuntaban con afición a estas cosas filosóficas. Y era el arma principal de la tal escuela y la única causa de su efímero éxito, precisamente su oscura y afectada terminología, alambicada como no se ha conocido otra, y que impresionando vivamente nuestro temperamento meridional, nos humillaba en nuestra ignorancia de no entender lo que en aquellas oscuridades se decía.”¹⁶⁹

Elías Díaz recoge, entre los contemporáneos, lo que Amando de Miguel denomina <efecto krausista>, que se caracterizaría por “la dependencia cultural, el tacitismo, el mal aprovechamiento de los viajes y la falta de crítica en la vida académica”.¹⁷⁰ Y en esta misma línea crítica, pero ahora ampliada al conjunto de <nuestra desvaída historia de la filosofía>, se muestra Gregorio Morán quien, en su trabajo sobre Ortega, al reseñar el primer encuentro de éste con Heidegger, presenta el siguiente panorama:

“En nuestra tradición existen escasos precedentes, y en todo caso carecen del valor emblemático de éste. Tenemos el encuentro de Vives y Erasmo, realmente trascendental por diversas razones. Pero a partir de aquí no hallamos nada mínimamente comparable puesto que las escasas visitas de nuestros ilustrados a Rousseau y Voltaire estaban tan descompensadas entre la personalidad de uno y la modestia de los otros que no afectaron a

¹⁶⁸ Citado en ELIAS DIAZ “La Institución Libre de Enseñanza y el PSOE” en *Socialismo en España: el Partido y el Estado*, cit. p.13

¹⁶⁹ DEL PEROJO, José. <Advertencia del traductor> a la *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Losada Buenos Aires 1976, pp.15-16.

¹⁷⁰ Citado en ELIAS DIAZ op. cit. p.14

nuestro acervo cultural. Cuando Sainz (sic) del Río llega a Alemania, ya llevaba Krause once años en su tumba y hubo de conformarse con tratar a su yerno, Herman Leonhard.”¹⁷¹

Ahora bien, si el análisis de la elección entre Krause y Hegel se realiza desde una perspectiva, no ya sociológica, sino estrictamente filosófica (ética, si se prefiere), los resultados son muy otros. Habría que empezar por los intérpretes de Hegel. Elías Díaz, remitiéndose a los estudios de Elías de Tejada sobre el hegelianismo en España, destaca el carácter liberal de los hegelianos españoles del XIX. Afirma, siguiendo también la interpretación de Ernst Bloch, la existencia de un Hegel liberal, filósofo de la libertad, no del Estado prusiano. Desde esta perspectiva es absolutamente comprensible que se afirme:

“Resulta de aquí la opinión enormemente generalizada (y de la cual yo modestamente participo) para la cual la incorporación y <amplia> difusión de un Hegel liberal en el pasado siglo habría constituido un acontecimiento enormemente positivo en la cultura y en la política española contemporánea.”¹⁷²

Esto es, existe un Hegel de quien se desprende un pensamiento liberal, pero que no se corresponde con la lectura que de éste hicieron los krausistas españoles; (aunque habría que decir en descargo de éstos, que fueron contados los exégetas de Hegel, en aquel momento y después, que realizaron esa lectura liberal del hegelianismo). Y, en ese sentido, una valoración filosófica hecha desde una perspectiva socialmente progresista, no puede por menos que lamentar el no haberse insertado en esa tradición.

En resumen, en un plano sociológico, hay que explicar la elección de Krause recurriendo a argumentos que la hagan razonable (la adecuación de éste a los intereses de la emergente burguesía española). Por contra, en un plano ético-filosófico, que trate de justificar las ideas, es legítimo el uso del condicional contrafáctico (si se hubiera elegido al Hegel liberal, se habría enriquecido enormemente la tradición filosófica española). Elías Díaz explica las razones que llevan a la aceptación de la filosofía krausista, y aunque no siempre queda clara la distinción entre la explicación sociológica y la justificación ética (algo en lo que suele ser escrupuloso nuestro autor), también aborda ésta última, destacando el carácter

¹⁷¹ MORÁN, Gregorio. *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Ed. Tusquets, Barcelona 1998. pp. 344-345.

¹⁷² ELIAS DIAZ *La Filosofía social del krausismo*. cit. pp.33-34

ético del liberalismo krausista, y su limitación respecto a la interpretación dialéctica anti-dogmática (la de Bloch) de la filosofía de Hegel.

Sería una ligereza por mi parte pretender que, con lo dicho hasta ahora, se agota el tema de las relaciones entre la filosofía de los dos autores idealistas alemanes, y su influencia en España¹⁷³, pero, una vez más, recuerdo que el interés de este trabajo se centra, más que en las ideas krausistas, en la interpretación y valoración que de ellas hace el autor que aquí estudio. Y en esa línea, una característica importante a destacar es el organicismo social.



¹⁷³ Para ampliar el tema véase ELIAS DIAZ op. cit. especialmente pp.37-61

- **10. Organicismo social.**

Esa religiosidad tolerante (que no rechaza la razón), y esa concepción liberal del Estado (no economicista-conservadora, sino de raíz liberal), en la que va a descansar la aspiración krausista de constituirse en superación, tanto del individualismo como del colectivismo, descansan, en buena medida, en la aplicación del modelo organicista a la realidad social.

Sería conveniente, antes de continuar, realizar algunas aclaraciones metodológicas.

En primer lugar, para una mejor comprensión de las categorías krausistas que, como es el caso del racionalismo armónico, ayuden a situar en su dimensión correcta temas como el que me propongo abordar, me remito a la nota anterior. Aquí voy a tratar los aspectos relevantes que se desprenden de este organicismo social, sobre todo en lo que tienen de indicadores que ayuden a mejor situar la iusfilosofía y pensamiento político de Elías Díaz.

Y en segundo lugar, el estudio sobre la filosofía krausista en España que realiza nuestro autor está organizado alrededor de tres núcleos: Sanz del Río, Giner de los Ríos y Gumersindo de Azcárate. Una comprensión, lo más ajustada a la realidad posible, sólo se puede conseguir identificando lo que estos autores tienen en común (como krausistas que son), y matizando sus diferencias. Aquí no me va a ser posible entrar en detalles sobre esa investigación, pero sí diferenciar a quién de ellos se hace referencia al hablar de los rasgos definitorios del ideario krausista. Lo que hasta ahora se ha expuesto aquí sigue, en lo fundamental, a Sanz del Río; la interpretación del organicismo se va a centrar, sobre todo, en Gumersindo de Azcárate.

El origen de ese organicismo hay que situarlo, claro está, en el importador de las ideas de Krause, Sanz del Río, y lo que me gustaría destacar aquí son las características diferenciadoras que, respecto del modelo positivista, aquel tiene. En primer lugar destacaría la opinión de Sanz del Río, según la cual <la Iglesia y el Estado no son los únicos órganos del cuerpo social>. Esta reivindicación del papel activo que, en el todo social, deben desempeñar la ciencia, el arte, el comercio, la educación... y que tal vez tengan su mejor exponente en las <asociaciones intermedias> que defiende Joaquín Costa, hay que leerlo en clave humanista, puesto que:

“esta concepción organicista-krausista de ningún modo tolera la absorción y consecuente disolución del individuo en el todo social o en las plurales asociaciones. Al contrario, constituye aquella una concepción explícitamente humanista, de defensa de la persona individual, de su dignidad y de sus derechos intangibles.”¹⁷⁴

En mi opinión, a esta afirmación hay que atribuirle un valor, no tanto de constatación de un hecho observable en la historia de las ideas de la España reciente, sin más, sino que más bien habría que recordar el trabajo de arqueología que está realizando nuestro autor, tratando de cimentar los valores de un humanismo socialista. La filosofía krausista española va a constituirse en insuficiente, bien es cierto, pero claro punto de partida, de un pensamiento orientado desde el socialismo democrático. Pero hay que seguir precisando.

Para extraer conclusiones acertadas hay, una vez más, que clarificar los conceptos que aquí se vienen utilizando, y el *organicismo* no es una excepción. Para entenderlo como lo hace Elías Díaz, hay que situarlo frente al positivismo. En ese sentido, creo que José L. Abellán presenta de un modo que nos va a ser muy útil, la relación *organicismo-positivismo*:

“La concepción de la sociedad, que el positivismo heredó del krausismo, como un <organismo vivo>, y el hecho de que el desarrollo positivista viniera a España de la mano de la clase médica, canalizó la atención de los preocupados por la decadencia nacional hacia una vía clínica. España, en cuanto organismo vivo, era una sociedad enferma o degenerada; el médico positivista debía situarse con actitud científica ante el paciente y determinar los tres momentos del análisis clínico: diagnóstico, pronóstico y terapéutica. Es obvio que la aplicación correcta de la terapéutica adecuada habría de producir, como resultado inmediato, la *regeneración* del país.”¹⁷⁵

Aunque sea a modo de paréntesis, no me resisto a presentar, por lo que tiene de ilustrativo sobre lo que aquí se está tratando, el siguiente caso extraído de la prensa en los días en que elaboro este trabajo. Se trata de la personalidad del psiquiatra, médico de Sanidad Militar, Julio Camino, quien

“estaba convencido de que las terapias individuales tenían poco éxito para erradicar lo que él consideraba el verdadero problema de España: el germen psicopático. Un germen que igualaba al de la tuberculosis, la sífilis o

¹⁷⁴ ELIAS DIAZ op.cit. pp.58-59

¹⁷⁵ ABELLAN, José L. op.cit. p.470

el alcoholismo, y que, en su más firme opinión acabaría con el futuro de la humanidad. (...) Su plan para erradicar el germen psicopático partía, en primer lugar, de implantar en España una política draconiana de matrimonio eugenésico para prevenir la propagación del germen. En segundo lugar, había que plantear en las escuelas un examen psicológico concienzudo y desviar a centros especializados a los 'potencialmente afectados'. Un paso más consistiría en crear escuelas y manicomios especiales. Y, por último, la persecución implacable del juego, el alcohol, la prostitución, las toxicomanías...¹⁷⁶

Este caso puede ser una buena presentación de lo que no hay que entender por organicismo krausista. Este se definiría más certeramente "como organicismo espiritual y ético, bien diferenciado siempre del organicismo biológico que caracteriza, por lo general, a las actitudes de orientación positivista."¹⁷⁷ Ahora bien, si alguna cosa caracteriza el trabajo investigador de Elías Díaz, esa es el cuidado en precisar la naturaleza de los temas que se estudian. El calificativo *escolástico*, con el que definí el uso que hacía nuestro autor de la dialéctica en su libro sobre el pensamiento político de Unamuno, tenía más que ver con la presentación *formal* de los problemas, que con las precisiones que realiza cuando estudia los *contenidos*. Aquí desaparece ya ese sometimiento a los momentos formales de la dialéctica (tesis-antítesis-síntesis), para centrarse en lo que tiene de problemático, y tratar así de analizar en toda su amplitud, la relación organicismo-positivismo. Veámoslo.

Ya ha quedado expuesta la contraposición entre dos modos diferentes de entender el organicismo, uno eticista (el krausista), y otro mecanicista (el positivista). Azcárate se sitúa ante la implantación del segundo frente al primero, lamentando la pérdida de libertad que tal actitud conlleva:

"<Al desnaturalizar la condición de organismo que realmente tiene la sociedad, dándole un carácter meramente físico, viene a resultar que queda la vida humana sometida a leyes fatales y necesarias, con las cuales es incompatible la libertad.> (...) Y en esa órbita negadora de la libertad se situaría, según él, [Azcárate] tanto la economía (individualista) del *laissez faire*, como la del socialismo: ambos -individualismo y socialismo- en cuanto derivaciones del organicismo positivista (...) No sin fluctuaciones y sin alguna interna contradicción, Azcárate orienta el organicismo positivista en dirección alternativa a uno u otro de esos dos polos -individualista y

¹⁷⁶ SERRANO, Rodolfo, "El poeta hipnotizado" *El País*, 30 de marzo de 1997.

¹⁷⁷ ELIAS DIAZ op.cit. p.199

socialista- para terminar situando entre ambos su organicismo ético-espiritual que políticamente vendría a definirse, por lo tanto, como un evidente reformismo social de carácter conciliador y armónico, superador -pretende- tanto del individualismo como del socialismo.”¹⁷⁸

Existe una situación análoga a la que aquí se presenta, y que ya ha habido ocasión de analizar: las relaciones de Unamuno con el marxismo. La referencia es expresa:

“Con todo, es bien cierto que también el pensamiento marxista se interpreta con frecuencia en esa época (sobre todo por parte del revisionismo reformista) como un positivismo mecanicista, olvidándose por lo general su carácter de verdadera filosofía dialéctica, derivada directamente de Hegel. Así, entre nosotros, Unamuno, por ejemplo, que en modo alguno desconoce a Hegel, en muchísimas ocasiones da, no obstante, del marxismo esa imagen simplemente materialista-positivista.”¹⁷⁹

De nuevo va a ser una estrecha interpretación de la dialéctica la responsable de malentendidos y de imprecisiones en la explicación de conceptos clave. Según la lectura que efectúa Elías Díaz:

“en el fondo de la polémica de Azcárate con el positivismo está, como no podía ser menos, el problema de la tensión realidad-valor (hechos-principios) que Azcárate cree poder resolver armónicamente (...) No hay en Azcárate una consideración del problema desde el materialismo dialéctico (que no es ni positivismo ni organicismo), sino más bien desde un materialismo positivista entendido como extrema reducción empiricista”.¹⁸⁰

Resumiendo: una de las categorías más definitorias del krausismo español es el organicismo. Azcárate es, de los pensadores krausistas, el que mejor precisa el alcance y sentido que éstos dan a esta interpretación de la realidad que es el organicismo. Y lo hace enfrentándolo al positivismo. Elías Díaz, sin embargo, denuncia lo excesivamente forzada que resulta la interpretación de Azcárate, que pretende situar al organicismo como una especie de justo término medio entre, por un lado, un positivismo esclavo de los hechos que lleva, inexorablemente, a un individualismo salvaje (en el que resulta disminuida la libertad), y por otro lado, un socialismo que parece entendido (de acuerdo con la interpretación de la época),¹⁸¹ o bien al modo

¹⁷⁸ Ibid. p.201

¹⁷⁹ Ibid. p.203

¹⁸⁰ Ibidem.

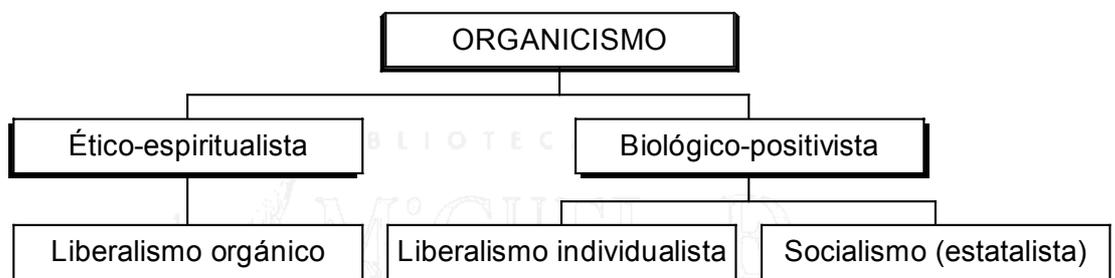
¹⁸¹ Véase supra epígrafe 2 *¿Unamuno socialista?*

anarquista, o bien al estatalista o autoritario (y que también vería disminuida la libertad del individuo). En cualquier caso, Elías Díaz denuncia de la interpretación de Azcárate el que sitúe, usando de un inaceptable reduccionismo mecanicista, al organicismo ético-espiritual como justo término medio frente a los dos extremos que, a modo de silogismo cornudo sobre la libertad del individuo, plantea la alternativa positivista-socialista; o individualismo salvaje, o socialismo inaceptable (bien por anarquista, bien por autoritario). Con ello nuestro autor muestra, una vez más, su actitud de denuncia frente a todo intento de simplificación excesiva de los problemas sociales, mostrando lo inadecuado de estos planteamientos reduccionistas, fruto muchas veces, de una incorrecta interpretación de la dialéctica. Aspecto este que, como hubo ocasión de ver también en el pensamiento político de Unamuno, muestra una de las más graves limitaciones del pensamiento liberal, democrático y socialista español, de finales del siglo pasado y principios de éste.



- **11. Implicaciones políticas del organicismo.**

Ya ha quedado perfilada la distinción organicismo biológico-positivista, por un lado, y ético-espiritual, por otro. También queda hecha la distinción entre el liberalismo individualista y el socialismo, resultantes ambos, según Azcárate, de aquel organicismo biológico-positivista, y el liberalismo orgánico, superador del individualismo y socialismo que, también según don Gumersindo, se desprendería del organicismo ético-espiritual. No olvidemos que, en este aspecto, Azcárate es un buen exponente de su tiempo, en el que se entiende el socialismo como colectivismo estatista, o anarquista.



En este panorama al menos una idea se desprende nítidamente: la existencia de diferentes concepciones organicistas de la sociedad que, dada la anfibiología del término, se daban en la Sociología de la época, pero también (y esto es lo que Elías Díaz se propone destacar) las muy diferentes implicaciones políticas que de ellas se desprenden, algo que, quisiera recordar aquí, es una constante en su obra.

Empieza descartando unas equívocas relaciones del krausismo con el tradicionalismo carlista para, en todo caso, señalar las semejanzas con el federalismo. Pero la que es, sin duda, la distinción más sustantiva en este debate sobre las implicaciones políticas del organicismo, es esta:

“Frente al racionalismo de la Revolución francesa -de orientación individualista-, pero también, después, frente a la razón dialéctica socialista, es verdad que las corrientes organicistas presentarán, con cierta frecuencia, rasgos y elementos de pobre connotación racional. Por otra parte, aunque en ocasiones -y tal ocurre, sobre todo en el siglo XIX- haya resultado posible coordinar organicismo con liberalismo y pluralismo social (...) no obstante,

siempre ha estado, a su vez, latente (y después presente en nuestro siglo) el peligro de que en ese pluralismo asociativo acabase por prevalecer e imponerse el organismo más maduro y poderoso -desde los siglos XV y XVI, sin duda alguna, la nación y, con ella, el Estado nacional- subordinando a éste, de forma excesiva e incluso absoluta, individuos y grupos intermedios. Es en este sentido en el que se ha hablado del organicismo como precedente y base de los movimientos totalitarios nacionalistas de nuestro tiempo.”¹⁸²

Voy a usar esta cita para, alterando el orden del discurso del libro que comento, pero (al menos así lo espero) no las ideas que de él se desprenden, traer de nuevo a colación una de las constantes del pensamiento político de Elías Díaz: la vinculación, por un lado, del pensamiento racionalista con actitudes políticas liberales y democráticas, y por otro, del irracionalismo con actitudes políticas que, de forma consciente o no, acaban justificando el fascismo o regímenes dictatoriales. Si en esa antinomia se desarrolló con desigual suerte (como hubo ocasión de ver), don Miguel de Unamuno, en lo que sigue se van a presentar esos dos polos. Pero, y esto es de la mayor importancia para una adecuada comprensión de la interpretación de Elías Díaz sobre el pensamiento español del siglo XIX, *sin salir de la perspectiva liberal*. Uno de los polos, el irracionalista-dictatorial, lo va a ocupar Joaquín Costa (con todas las salvedades que tendré ocasión de plantear), y el otro, el racionalista-democrático, Gumersindo de Azcárate (igualmente con muchos matices a precisar).

“Azcárate y Costa, ambos krausistas, ambos de origen liberal, ambos enormemente preocupados por el problema social y por la clase obrera, ambos con sus aspectos positivos y sus insuficiencias, eran en cierto modo dos modelos diferentes, no socialistas, para esa posible transformación de la sociedad española del siglo XX, modelos que, en efecto, han encontrado alguna relativa continuación y aplicación en la España posterior.”¹⁸³

- Azcárate representa la vertiente que podríamos denominar “positiva” de esa corriente de pensamiento liberal que desea transformar a la sociedad española decimonónica. Acabamos de ver cómo su organicismo ético-espiritualista se presenta como alternativa (con las deficiencias ya señaladas) a las, en su opinión, dos principales posturas restrictivas de la libertad: el individualismo salvaje, y el socialismo (en su versión anarquizante o en la estatalista). En este sentido se podría señalar a la figura de Gumersindo de Azcárate, como la de un claro exponente del pensamiento

¹⁸² Ibid. p.206.

¹⁸³ Ibid. pp.178-179.

krausista-liberal español, continuador de la misma interpretación socio-política que sus maestros Julián Sanz del Río y Giner de los Ríos.

“Azcarate simboliza, en cierto modo, lo más que esa línea general krausista, manteniéndose coherente consigo misma, era capaz de dar de sí en los terrenos social, económico y político.”¹⁸⁴

El proyecto de re-construcción de la razón no puede, obviamente, dejar de señalar esta importantísima tradición de pensamiento liberal español que, como bien dice nuestro autor, “ha encontrado alguna relativa continuación y aplicación en la España posterior”. Pero hay que esperar a analizar la vertiente “negativa”, junto con las limitaciones, a los ojos de Elías Díaz, de esta que representa Azcarate, para sacar conclusiones convincentes.

- Esa otra vertiente viene representada por Costa. Unas, siempre precisas, aclaraciones metodológicas antes de comenzar con el pensamiento costista. Al igual que en lo anterior he obviado el estudio de las categorías krausistas, y la exposición de la filosofía del Derecho de Julián Sanz del Río y de Giner de los Ríos (cosa que, evidentemente, no hace Elías Díaz), también ahora me propongo centrarme en un sólo aspecto del pensamiento costista: las implicaciones políticas de su *cirujano de hierro*.

Y un buen punto de partida para debatir estas implicaciones políticas, por lo que tiene de polémica, es la tesis de Tierno Galván, según la cual se define a Costa como un prefascista:

“Como en el transcurso de los capítulos que siguen veremos, Costa dio contenido racional a dos tópicos frecuentísimos en su tiempo; la dictadura y la revolución. El proceso por el cual pretendió hacer de la dictadura una solución nacional, sin abjurar de sus principios de tolerancia hacia las ideas y respeto a las actitudes de los demás, es en extremo curioso. La Dictadura para Costa no es la expresión de una ideología política, sino el resultado de las condiciones del país. España necesitaba, a su juicio, una dictadura ideológicamente neutral, que subordinase las ideas a la eficacia para salvar al país de la situación de catástrofe en la cual se encontraba. La expresión ideológica de la dictadura sería exclusivamente la <Nación>, su historia y sus aspiraciones intra y extra nacionales. En este sentido creó y potenció, ambas cosas a la vez, una idea y sentimiento difusos de admiración por la

¹⁸⁴ ELIAS DIAZ op. cit. pp.154-155.

dictadura totalitaria nacionalista (...) Costa se ofrece a esta luz como un prefascista.”¹⁸⁵

Y el especialista en Tierno, Jorge Novella, continúa en su tesis doctoral sobre el *viejo profesor* con un retrato robot de los prefascistas españoles del siglo XIX:

“Esos jóvenes que lo leían [a Costa] entusiasta y anónimamente pasarán a tener nombres propios; las ideas del costismo generarán en ellos el ideal mesiánico de los precursores del fascismo español. Si unimos a esto una lectura muy parcial de Nietzsche, conceptos extraídos del darwinismo social de Spencer, la lectura del positivismo de Taine, la filosofía de la violencia soreliana, el estado corporativista mussoliniano, así como los elementos de los contrareformistas y tradicionalistas españoles tendremos algo más que una idea aproximada de la cosmovisión de los prefascistas españoles. Las actitudes de e ideas de Costa fueron elevadas a programa político, esa España a la que pretendían exorcizar fustigándola con los males y problemas de la patria, sufrió el efecto de sus <salvadores>. Otra vez los salvapatrias, los espadones del XIX.”¹⁸⁶

Abellán justifica (con matices) esta tesis de Tierno a partir de la identificación costista del individuo como sujeto personal y activo del derecho, contra la escuela histórica, que entiende que este papel lo representa el pueblo. De tal forma que podemos concluir de este planteamiento lo siguiente:

“Primacía del derecho consuetudinario sobre la ley del Estado oficial, lo que lleva como consecuencia que no se pueda presumir nunca el conocimiento de ese derecho legislado; en el derecho consuetudinario encontramos el verdadero hecho jurídico; la historia es ante todo la historia de las formas de vida que constituye el derecho; por último, *si el derecho individual genera costumbres, esto es, si el hecho individual pone en relación los medios con el fin, en el terreno de la praxis, al intentar conseguir la libertad política adecuada para el ejercicio de esos medios, queda legitimada la acción de un individuo que, interpretando el sentido común pero formulándolo de una manera personal, presente el plan ante la sociedad y estimule su cumplimiento*”.¹⁸⁷

¹⁸⁵ TIERNO GALVAN, Enrique, *Costa y el regeneracionismo* pp.9-10, citado en ELIAS DIAZ op. cit. p.175

¹⁸⁶ NOVELLA SUÁREZ, Jorge, *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*, Ed. Centro de Estudios políticos y Constitucionales, Madrid, 2001, p.62.

¹⁸⁷ ABELLAN, José Luis op. cit. p.476. (Las cursivas son mías F.B.)

En concreto, Abellán habla de un *neoliberalismo* costiano que implica dos cosas: una crítica del liberalismo doctrinario vigente en la Restauración, y una defensa de la <revolución desde arriba>, ésta última responsable de las actitudes prefascistas denunciadas por Tierno.

Sin embargo, Elías Díaz entiende que la crítica de Costa es de mayor calado. No afecta sólo al liberalismo doctrinario, ni se circunscribe exclusivamente al ámbito del sistema político de la Restauración. En ese sentido Costa, de innegables raíces krausistas, muestra su feroz independencia personal, pues las críticas citadas sí que fueron una constante en los pensadores krausistas; pero, al menos así lo entiende nuestro autor, Costa va más allá:

“La crítica de Costa es, en ese sentido, mucho más radical, aunque también mucho más ambigua y contradictoria: no va sólo (como el krausismo) contra el liberalismo doctrinario, sino, en cierto modo, contra todo liberalismo; al menos muy claramente contra el liberalismo parlamentario y, puede decirse, contra las instituciones parlamentarias en sí mismas consideradas como órganos representativos.”¹⁸⁸

Evidentemente por criticar la insuficiente representatividad del Parlamento español de la Restauración no se puede acusar a nadie de antidemócrata (en todo caso sería al revés, los sospechosos de falsos demócratas serían quienes no lo hicieron; es sabido que hasta Cánovas reconocía su escasa representatividad parlamentaria). Y en ese sentido se nos presenta la actitud del polémico Unamuno, quien aún denunciando sus enormes carencias democráticas, acaba por justificar la necesidad de su existencia:

“Los poderes que hoy gobiernan, sirviéndose del parlamento, son los mismos que gobernarían no existiendo él. Y por pequeño freno que les imponga eso de tener que ir a dar cuenta de su gestión y por mal que lo hagan, algo es algo. Malo y todo, el parlamento es, hoy por hoy, la única fiscalización. Su labor legislativa suele ser desdichadísima, pero su labor crítica algún valor alcanza.”¹⁸⁹

Pero una cosa es negar la representatividad parlamentaria en esa coyuntura, y otra “comenzar a pensar en prescindir sin más del Parlamento (aquí, no sin dudas, Costa)”¹⁹⁰; quien así lo hiciera sí se situaría fuera de una opción política democrática, y se le podría definir como prefascista. Elías Díaz es consciente de lo

¹⁸⁸ ELIAS DIAZ op. cit. p.166

¹⁸⁹ UNAMUNO Miguel, *Algo sobre parlamentarismo*. Citado en ELIAS DIAZ op. cit. p.181.

tremendamente complejo que resulta una interpretación del pensamiento costista a este respecto, pero se decanta por pensar que:

“Costa -creo- ha perdido la fe en el sistema liberal como medio para lograr esa regeneración europeísta; piensa que -aunque sea transitoriamente- es necesario un poder fuerte, quizá un dictador, que imponga ese desarrollo que nos acerque a Europa. Frente a esa tesis, todos los autores demócratas y liberales han hablado con razón y con realismo acerca de los riesgos de tal transitoriedad (que pugnan siempre por hacerse definitiva), de las dificultades que se encontrarían para salir un día de ella entrando en la <normalidad europea> y de los enormes costos de todo tipo que aquella supone. Todo ello descontando, por supuesto, el riesgo de <cirujanos de hierro> antieuropeístas, o incluso antirregeneracionistas, aunque -claro está- dicha solución Costa la habría descartado y se habría opuesto a ella considerándola como incoherente dentro de su propio sistema. Costa -en mi opinión-, ante esa particular crisis del liberalismo, lo que pedía era una dictadura transitoria (...) que elevase el nivel de vida cultural y económico de nuestro país para acercarle definitivamente a Europa.”¹⁹¹

Antes de acabar con el *rompecabezas* Costa, quisiera plantear dos cuestiones más: situar a Elías Díaz ante la máxima costista de la primacía de la costumbre sobre la ley, y las diferentes interpretaciones del pensamiento jurídico-político del aragonés.

Para tratar de la primacía de la costumbre sobre la ley, nuestro autor se remite expresamente a sus libros *Estado de Derecho y sociedad democrática*, y *Sociología y Filosofía del Derecho*. Aunque he dejado para la segunda parte de este trabajo el estudio de estas cuestiones, la presento aquí, siquiera sea someramente, por lo que tiene de relevante para la valoración que del pensamiento político de Joaquín Costa efectúa Elías Díaz.

La objeción de fondo que éste cuestiona de la máxima costista, es que el reconocimiento sociológico del valor de la costumbre, es algo que debe valorar en su justa medida el legislador, pero eso no debe suponer la deslegitimación del imperio de la ley, si esta -claro está- emana de un Parlamento representativo:

¹⁹⁰ ELIAS DIAZ op. cit. p.166.

¹⁹¹ Ibid. p.165

“Costa no entiende que los liberales, y con ellos la mayor parte de las tendencias políticas progresivas del pasado siglo y del actual, se nieguen a admitir que la costumbre pueda impedir la formulación de nuevas leyes que intenten transformar situaciones heredadas del pasado: (...) el error de Costa -error también de un cierto <populismo> muy poco progresista- radica en creer que la soberanía popular se expresa más libre y conscientemente a través de la costumbre -cristalización, las más de las veces, de anacrónicos usos, cuando no de simples injusticias del pasado- que a través de una ley emanada de órganos representativos, cuya representatividad, por supuesto, es preciso tratar de perfeccionar al máximo hasta hacerla realmente democrática.”¹⁹²

Pero no por casualidad es un lugar común entre los exégetas hablar del *rompecabezas* Costa, pues hay evidencias de su profunda y sincera preocupación por resolver los problemas económicos y sociales de España, sin olvidar las libertades.

“En mi opinión, Joaquín Costa debe ser situado, en efecto, en esa línea del liberalismo español que hace crisis, como veíamos, desde finales ya del pasado siglo. Al Costa regeneracionista y europeísta lo que le obsesiona, notablemente, es la urgencia del problema económico y social de España y de los españoles. Y ante esa urgencia desconfía de las posibilidades del sistema liberal. Ha escrito en relación con ello. Luis Tarrafeta: (...) <su lección más importante y tal vez la única que intentó explicar [era ésta]: la de un español que exigía, más que la libertad formal, la libertad real para su pueblo”.¹⁹³

Esta afirmación va a ser de la mayor importancia cuando llegue el momento de sacar conclusiones, lo más ajustadas posible al espíritu y la letra de la obra de Costa. Pero antes de llegar a ese momento, ya largamente retrasado, quisiera todavía situar a los intérpretes del pensamiento costista. Para ello organizaré estas interpretaciones, identificándolas con los autores más representativos que las sostienen, en cuatro grupos: dos reaccionarias, y dos liberales, con matices diferenciadores entre sí cada una de esas dos. Son éstas:

- **Tierno Galván.** Es quien ha provocado esta polémica al identificar un Costa prefascista.

¹⁹² Ibid. p.169

¹⁹³ Ibid. p.172

- **Unamuno**, que aproxima a Costa a la filosofía política tradicionalista y carlista: <Este hombre era un tradicionalista, hasta en el sentido específico que en España se da al tradicionalismo. ¡Cuántos puntos de contacto tenía con nuestros sinceros, ingenuos y castizos tradicionalistas españoles! Y era también, en ese sentido, un conservador. No hay que asustarse de la palabra. Era, naturalmente, y sobre todo, un español. ¡A él sí que le dolía España! Era un español>.¹⁹⁴

- **Gil Novales y Pérez de la Dehesa**, presentan un Costa liberal, oponiéndose firmemente el último a la tesis de Tierno, y proponiendo un Costa neoliberal y presidencialista: <No creemos, empero, que esas opiniones [Costa prefascista] resistan un análisis objetivo. En primer lugar, hay dos tipos de teorías sobre la dictadura: las que la consideran un estado anómalo y momentáneo, que sólo circunstancias anormales justifican y que debe cesar para dar paso a la democracia, y aquéllas que consideran la democracia un régimen malo en sí, que debe desaparecer y ser superado por un sistema autoritario definitivo y superior. La diferencia entre ambos tipos es tal que cualquier intento de mezclarlos es signo de ceguera o malicia>.¹⁹⁵ De otro modo: Pérez de la Dehesa apoya una interpretación de <Costa básicamente liberal, (...) a corto plazo y como medida de urgencia sólo cabe aplicar lo que Costa llama *política quirúrgica*, pero esa reforma llevaría a España, a la larga, al auténtico liberalismo, self-government, y al régimen parlamentario>.

- Y por último, **Elías Díaz**, quien sigue esta última interpretación (ya hemos citado su opinión que ve en Costa un representante del liberalismo en crisis), pero la suya es una postura diferenciada de la que acabo de exponer, pues entiende que, ante las dos teorías sobre la dictadura que distingue Pérez de la Dehesa:

“sin embargo podría empíricamente probarse -en la historia y en el presente- como en las justificaciones ideológicas de las dictaduras ambas argumentaciones se dan, por el contrario, frecuentemente entremezcladas (aunque, por supuesto sea metodológicamente correcta dicha diferenciación), aprovechándose con frecuencia los auténticos totalitarios de la ingenuidad, y a veces la buena fe -aunque, sin duda, imprudencia- de los autoritarios terapéuticos, transitorios y, en el fondo, es cierto, todavía liberales. ¿Hasta qué punto éstos, en esas circunstancias, no cumplen una eficaz función objetiva de pre-autoritarismo? Aún admitiendo -¡ojalá fuese cierto!- que sea posible salir de los regímenes autoritarios por la sola vía de

¹⁹⁴ UNAMUNO, Miguel, *Discurso en el homenaje a Joaquín Costa en el Ateneo de Madrid, el día 8 de febrero de 1932*. (Obras Completas, tomo VII p.1024). Citado en ELIAS DIAZ op. cit. p.170.

¹⁹⁵ PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. *El pensamiento de Costa y su influencia sobre el 98*. pp.160-161. Citado en ELIAS DIAZ op. cit. p.175

un *regeneracionismo* y de un desarrollo económico y social impulsado con éxito por estos mismos regímenes autoritarios con conciencia de su transitoriedad (gran parte del Tercer Mundo y de los países sub y semidesarrollados se encontrarían hoy en situaciones parangonables a aquella), siempre quedará el riesgo y la incertidumbre de que esas situaciones transitorias y excepcionales -con costos y víctimas siempre irrecuperables- se transformen (perdurando casi inmovilísticamente en el tiempo) en situaciones definitivas, permanentes e inmutables, y que el paso a la democracia no se dé jamás o se dé demasiado tarde.”¹⁹⁶

Ha llegado el momento de hacer recuento. Quisiera resaltar una primera similitud de lo visto hasta ahora sobre el pensamiento jurídico-político de Costa, con una característica ampliamente reseñada en su momento al hablar de Unamuno: ambos representarían la crisis del liberalismo español finisecular. La crisis del Estado liberal de Derecho. A los dos se les podría calificar como de auténticamente liberales, pero los dos también coincidirían en algo inicialmente no deseado por ellos: en su pretensión por alcanzar una solución que mejorara las condiciones sociales y económicas del país (especialmente esto último Costa), recurren a justificaciones cargadas de componentes idealistas e irracionalistas; es el caso del egotismo unamuniano -y la trascendencia que le otorga a la intrahistoria-, y es el caso de la primacía de la costumbre sobre la ley, y del *cirujano de hierro* costista. Curiosa, y paralela -en este sentido- la trayectoria de estos dos intelectuales españoles; en su intento por avanzar en la senda liberal, acabaron dando argumentos al fascismo y la dictadura.

“En realidad, la actitud de Costa suponía una muy profunda crisis de confianza en el liberalismo, por lo menos en las posibilidades del liberalismo en ese momento de la historia que es precisamente cuando empiezan a manifestarse claros síntomas preautoritarios y prefascistas, plenamente desenvueltos en el primer tercio de nuestro siglo. Costa, de fondo indudablemente liberal, es, puede decirse, expresión objetiva de esa crisis del liberalismo. (...) Ese Costa contradictorio fue -creo- el más auténtico: liberal, pero que indudablemente contribuyó a la difusión y justificación de idearios políticos autoritarios.”¹⁹⁷

Párrafo este casi calcado de algunos que dedicó nuestro autor al pensamiento político de Unamuno, y que conviene entender correctamente. En primer

¹⁹⁶ ELIAS DIAZ op. cit. pp.175-176

¹⁹⁷ Ibid. p.178.

lugar supone la denuncia de los efectos no deseados que conlleva, por parte de pensadores progresistas, abandonar una crítica racional, científica, histórica y sociológicamente hablando, del momento histórico que se estudia. Que el sueño de la Razón produce monstruos, y que por muy encantadores que suenen, los cantos de sirenas son eso, ilusiones que, más a la corta que a la larga, provocan males mayores que los que prometían resolver, es algo que Elías Díaz se dedica a denunciar siempre que hay ocasión para ello. Pasaba con Unamuno, pasa con Costa, y pasa siempre que se introducen componentes idealistas e irracionistas en el pensamiento político; tomen éstos la forma que tomen, bien sea la identificación idealista del autor con su pueblo (Unamuno y también Costa), bien sea la confianza (irracional) en que el sometimiento a la tradición nos conducirá por la senda de la regeneración hacia el progreso (Costa).

Pero en segundo lugar (y la similitud con el tratamiento que dio nuestro autor al pensamiento político de Unamuno sigue aquí), decía que la interpretación de Elías Díaz sobre Joaquín Costa, no se limita a la denuncia que acabo de exponer. Lo cierto es que identificar a Costa como prefascista, sin más, falsea la realidad. Alguien tan poco sospechoso de antifascista como Giménez Caballero se pregunta:

“<¿Qué demonios encerraría la figura de Joaquín Costa para que Primo de Rivera le hiciera un homenaje y la República -después- otro homenaje? Pues eso -contesta-: demonios; disparidades; desarmonías; canteras para labrar todas las estatuas posibles. Encerraba un *Cirujano de hierro* y una *Democracia republicana*. Un culto *Parlamentario* y un *instinto dictatorial*. Una política *pacifista, casera*, y unas ráfagas de *Conquistador de imperios*. Era también un Hombre-Moneda. Con Cara y Cruz>”.¹⁹⁸

Efectivamente, una vez denunciadas y explicadas las causas del prefascismo de Costa, hay que reconocer, si se quiere ser objetivo en la interpretación, la raíz profundamente liberal que sustenta el pensamiento del aragonés; lo cual nos da un índice (si recordamos a su *cirujano de hierro*) de la profunda crisis del liberalismo español, no sólo del doctrinario propio de la Restauración, sino del liberalismo como sistema en sí. Crisis que puede explicar estas actitudes costistas (y que culminará en Unamuno), pero que un proyecto de re-construcción de la razón como el que emprende nuestro autor, no puede dejar pasar. La tradición de un pensamiento español liberal, democrático y socialista, tiene que tener en cuenta las aportaciones de Costa.

¹⁹⁸ GIMENEZ CABALLERO; Ernesto *Genio de España* pp.83-84. Citado en ELIAS DIAZ op. cit. pp. 182-183

Es más, Elías Díaz aprovecha su reivindicación crítica del liberalismo de Costa para reprochar a los críticos de éste el que despreciaran e infravaloraran su sincera preocupación por la regeneración, no sólo económica, sino también cultural de los españoles. Va a ser contundente en su descalificación a quienes, al criticar a Costa,

“adoptan actitudes sólo en apariencia profundas, que subliman la pobreza real en una *mística, ética, y humanista filosofía de la miseria* y que, entre otras cosas trasladadas al terreno de la interpretación histórica, han venido, sin duda, a favorecer planteamientos poco o nada científicos de la historia contemporánea de España.”¹⁹⁹

Y esta descalificación a algunos críticos de Costa va a resultar muy significativa en el pensamiento de Elías Díaz, puesto que se presenta como vigente, no ya (sólo) en los tiempos de la Restauración, sino que va a salpicar a determinadas actitudes contemporáneas:

“aludo también con ello a no pocas de las críticas, tópicas e insinceras, a la actual sociedad de consumo hechas a su vez con gran confusionismo ideológico, por tantos y tantos que ya están <cansados>, desde su más tierna infancia, de consumir y que, además siguen y piensan seguir consumiendo.”²⁰⁰

Se refiere a sociologismos, culturalismos y esteticismo extremos, que desentendiéndose de una perspectiva científica, creen encontrar grandes remedios en lo que no son sino expresiones de un pensamiento idealista/espiritualista. Si tenemos en cuenta que la referencia se hace al famoso -al menos en su día- *desencanto* de la transición española, se podrá apreciar que el abandono de una crítica racional en beneficio de actitudes que tienen más de estética o pose cultural, es otra de las constantes del pensamiento político de Elías Díaz. Denunció en Unamuno el que éste se dejara arrastrar por actitudes esteticistas. Denuncia en esta ocasión, no a los críticos de Costa, sino a aquellos críticos que cuestionan el regeneracionismo costista precisamente desde planteamientos más cercanos a una pose estética, o a una impostura cultural, que a una crítica científica sobre supuestos históricos, sociológicos o económicos *reales*. (Y para que no quede en una reacción *en abstracto*, cita nuestro autor un artículo de Manuel Vicent publicado en el diario *Madrid* por las fechas en las que elaboró el libro que comento, en las que se da una interpretación de los problemas de la España de la época fruto de una simplificación excesiva, y eso es algo que, por

¹⁹⁹ ELIAS DIAZ op. cit. p.172

muy buenas que sean las intenciones de quienes escriben artículos como éste, contribuye a aumentar el confucionismo, no la explicación racional).²⁰¹ Y la denuncia de este tipo de actitudes no acaba en el siglo XIX. Elías Díaz, como tendré ocasión de presentar, se muestra especialmente beligerante con los *desencantados* de la trayectoria seguida por España tras la transición democrática²⁰².

Con lo dicho sobre Joaquín Costa se muestra la postura del liberal sincero que, arrastrado por la falta de credibilidad del liberalismo español de la Restauración borbónica, precisamente en su búsqueda de una regeneración no sólo económica, sino también cultural del pueblo español, acaba por justificar una *política quirúrgica*, algo inicialmente no deseado por liberales sinceros como él. La descripción de este liberalismo en crisis es necesaria para una ajustada interpretación del pensamiento socio-político liberal español de final de siglo. Si a Azcárate se le puede considerar como representante de una trayectoria *lineal* del liberalismo burgués, no sucede lo mismo con el *contradictorio* Costa. Y si se tiene en cuenta que ambos simbolizan las dos caras de una misma moneda: el pensamiento político liberal español decimonónico, que se nutre en buena medida del organicismo krausista, hay elementos más que suficientes, si lo visto hasta aquí es cierto, para criticar lo inadecuado del modelo organicista, capaz tanto de inspirar actitudes que suponen una defensa de las libertades (Azcárate), como, sobre todo, de hacerlo con otras que invitan a ejecutar *políticas quirúrgicas*, que legitiman a un *cirujano de hierro* para suspender esas mismas libertades (Costa).

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Véase Ibid. p.173

²⁰² Véase el epígrafe 21 de este trabajo, *El dulce encanto del desencanto, y otras microideologías*.

- **12. Armonía insuficiente: idealismo eticista.**

Terminaba el epígrafe anterior explicando lo inadecuado del organicismo, por lo que éste tiene de ambiguo ideológicamente, pues es capaz de justificar tanto el desarrollo de las libertades como su eliminación. Pues bien, eso no quiere decir que los fines y objetivos krausistas no estén claros:

“los fines y objetivos propios del orden social preconizado por la filosofía krausista podrían resumirse en los tres elementos ya clásicos en el pensamiento político del liberalismo: *libertad* -religiosa, política, económica, intelectual, etcétera-, *seguridad* -entendida preferentemente como igualdad ante la ley, como seguridad jurídica frente a todo tipo de privilegio y arbitrariedades- y *propiedad* -privada, por supuesto, aunque con una ineludible función social que cumplir”²⁰³

Lo que sí me atrevería a definir, si no como ambiguo (pues no permite que se especule sobre si está claro o no lo que propone), sí como *problemático*, es el modo que se propone para llevar adelante esos objetivos. Y lo que tiene de problemático no es tanto la forma en sí (que se podría definir en terminología de hoy, como *políticamente correcta*), como las consecuencias sociales y políticas que se derivarían de esa aplicación.

La forma en que deberían instaurarse en la sociedad esos objetivos krausistas, la califica el propio Sanz del Río como evolucionista; se haría de manera gradual y pacífica, huyendo tanto de cualquier precipitación como del uso de la violencia:

“[el filósofo] condena la violencia, venga de donde quiera, porque toda reforma sólida y durable debe concertar con el estado contemporáneo social, y debe prepararse mediante la educación, instrucción y civilización del pueblo y no por otros medios”²⁰⁴

El didactismo, el carácter ético y sus planteamientos no-revolucionarios, son tres características del krausismo a destacar, prácticamente de forma unánime, por todos los comentaristas. Dice Gil Cremades:

“De ningún modo pueden ser tildados [los krausistas] de revolucionarios. Es muy vaga, casi etérea, en ellos la idea de progreso. Son pragmáticos y

²⁰³ Ibid. p.59.

²⁰⁴ SANZ DEL RIO, Julián, *Textos Escogidos* 90-91. Citado en ELIAS DIAZ op. cit. p.58

más escépticos, si cabe, respecto a sus colegas catalanes, por lo que hace a la virtualidad de las mutaciones sociales bruscas. Tímida es su obra de reforma.”²⁰⁵

Esta cita de Gil Cremades me va a servir para tratar de explicar por qué definía como *problemática* la manera krausista de llevar adelante sus ideales. Porque si, efectivamente, las tres características arriba citadas son fácilmente aceptadas por los estudiosos del krausismo, la unanimidad se rompe a la hora de analizar y valorar la aplicación de esos proyectos. Nada tendría que objetar Elías Díaz al texto citado, cuando se niega el carácter revolucionario del krausismo. Cuando se insiste en su escepticismo respecto de las revoluciones sociales, y se les califica de “pragmáticos”, continuaría nuestro autor coincidiendo en lo primero, pero matiza el calificativo de *pragmáticos* prefiriendo el uso del término “reformistas”. Pero cuando Gil Cremades afirma que “tímida es su obra de reforma”, Elías Díaz se desmarca de esa apreciación.

“Se trata de una filosofía política que, desde el punto de vista económico-social, bien puede ser calificada de <reformista>, también según los esquemas de pensamiento vigentes en la segunda mitad del pasado siglo. Lo que en ella se pretende (y no habría que minimizar su importancia) es una cierta reforma económica y social, tendente a lograr una más equitativa distribución de la riqueza, una <mejora del estado social>, lograda, como veremos, a través de una reforma ética del hombre y de un cambio fundamental en las instituciones políticas (cambio de inequívoco signo liberal que garantice de modo suficiente libertad y seguridad), aunque sin alterar de manera sustancial las estructuras y las relaciones de producción de la sociedad española de la época.

Si califico este ideario de “reformista”, no lo hago tanto a causa de sus preferencias por un método de evolución pacífica de la sociedad (frente a los partidarios de una revolución más o menos violenta), sino principalmente por el hecho de que su acción se encamina realmente a una cierta reforma (en modo alguno despreciable) del orden social y económico basado sobre la propiedad privada y el predominio de la burguesía como clase, no considerándose, por lo general, la posibilidad ni la necesidad de un cambio más sustancial en dicho orden y en dichas instituciones. Esa era, puede decirse, la opinión y la actitud prevalente entre los <padres> del krausismo español (Sanz del Río, Giner, Azcárate...), actitud que, sin embargo, a la larga -e independientemente de la subjetiva intencionalidad krausista- habría

²⁰⁵ GIL CREMADES, Juan José. *El reformismo español*. Ed. Ariel, Barcelona 1969 p. XX del Prólogo.

podido producir (y de hecho, en parte, produjo) consecuencias de alcance verdaderamente revolucionario (en el sentido de cambio radical y sustancial) logradas de modo pacífico y ordenado, como el krausismo quería.”²⁰⁶

La cita es larga pero tiene la virtud de recoger la que es, en mi opinión, otra de las ideas-nervio que recorre el libro: la peculiar tensión que existe, entre el innegable y extraordinariamente importante talante liberal krausista y, al mismo tiempo, sus igualmente innegables limitaciones desde la perspectiva de un pensamiento, no sólo liberal, sino también *auténticamente* democrático y socialista que, no lo olvidemos, es la trayectoria que está tratando de reconstruir.

Una explicación ajustada de la actitud reformista que he citado debe ser determinante para entender correctamente el lugar preciso que ocupa la filosofía krausista española en el proyecto de re-construcción de la razón que venimos siguiendo. En este sentido, no quisiera dejar de señalar cómo Elías Díaz se desmarca de la “tímida reforma” que les atribuye a los krausistas Gil Cremades, afirmando que “no habría que minimizar su importancia”, y que “habría podido producir (y de hecho, en parte, produjo) consecuencias de alcance verdaderamente revolucionario (en el sentido de cambio radical y sustancial)”. Ahora bien, en el haber de la metodología que emplea nuestro autor hay que situar, sin duda, lo tupida que resulta la red de precisiones conceptuales que realiza, huyendo de planteamientos simplistas o maniqueos. Que el reformismo político-social krausista aportó innegables beneficios a la tradición del pensamiento español progresista, es algo que resulta muy difícil no aceptar, (más aún cuando, como se verá, éste reformismo adquiera una nueva dimensión en la figura de Fernando de los Ríos). Pero lo cierto es que si atendemos a ese proceso de extensión del pensamiento liberal y democrático que venimos rastreando, Elías Díaz se va a encargar de señalar las insuficiencias democráticas de las que adolece el krausismo. Por decirlo gráficamente, la filosofía social del krausismo español representa el punto de partida de esa tradición que se trata de recuperar, de un pensamiento español liberal, democrático y socialista; en modo alguno su culminación.

Y curiosamente, las indagaciones que realiza para descubrir cuáles son los motivos que expliquen esas limitaciones del reformismo liberal krausista le van a llevar a señalar como una de las causas importantes, algo que de entrada resulta paradójico con la coherencia del pensamiento iusfilosófico de Elías Díaz: una decidida actuación ética; o mejor sería decir, la *excesiva preponderancia* de una actuación ética. Ocasión

²⁰⁶ ELIAS DIAZ op. cit. p.59.

habrá para tratar de las profundas conexiones entre Ética y política en la obra de nuestro autor, pero, desde luego, afirmar que la causa de las limitaciones (desde una óptica de pensamiento progresista) de las que adolece el liberalismo krausista hay que buscarla en una *excesiva preponderancia* de una determinada actuación ética, que se encontraría a la base de cualquier transformación social, es algo que precisa de una aclaración.

Ya he señalado la unanimidad que existe entre los comentaristas krausistas, a la hora de destacar el carácter profundamente ético (y el didactismo) de esta filosofía. Elías Díaz no es una excepción:

“Considera la filosofía krausista que las correcciones a los posibles desajustes e injusticias sociales -provenientes éstas, se piensa, de factores predominantemente morales, como serían el egoísmo humano, la avaricia, la falta de amor al prójimo, etc.- deben consecuentemente encomendarse de modo fundamental a instancias éticas -recto cumplimiento de los deberes que a cada uno corresponden-, siendo, por lo tanto, en el fondo un problema de educación moral del hombre y del ciudadano la cuestión principal a abordar y resolver.”²⁰⁷

Sería difícil negar la validez de un planteamiento que se propone mejorar la actuación moral de los individuos. Lo que se va a cuestionar aquí, no es tanto la validez de este planteamiento, como su suficiencia. Me explico. Las actuaciones encaminadas a obtener una mejoría en la moralidad pública y privada, si no van dirigidas, al mismo tiempo, a modificar la sociedad que ha producido esas normas de comportamiento moral que se pretende modificar, no pasa de ser, en el mejor de los casos, una declaración de buenas intenciones, y en el peor, una justificación idealista del status quo, pues ceñiría el ámbito de las reformas a las valoraciones morales, no a la transformación de la realidad social que las ha provocado:

“No ha dejado de ponerse de relieve cómo esa concepción eticista suponía de hecho la aceptación de un modelo de sociedad que tiende a minimizar el conflicto real y, por lo tanto, la lucha de clases, sustituyéndolo por un modelo basado en una relación esencialmente armónica de los diferentes grupos y fuerzas sociales en presencia, armonía <momentáneamente> (es decir, históricamente) rota por la maldad y el espíritu humano, pero capaz por lo mismo de ser siempre recompuesta, a

²⁰⁷ Ibid. p.60.

pesar de la contraposición real de los intereses, por la buena voluntad ética y el sentido puro del deber comunitario.”²⁰⁸

Que quede claro, no se está descalificando la validez de la ética como elemento transformador del mundo. Se está descalificando la *interpretación idealista* que de este planteamiento se hace. En este sentido se aporta un texto de Julián Santamaría, para quien:

“la crítica al idealismo eticista -en cuanto absolutización o total primacía de este factor- no implica, en modo alguno, negación de la ética como elemento válido y necesario para la transformación del mundo; pero se trataría de una ética que se sabe condicionada por las estructuras históricas y sociales, y que, en cuanto tal, busca la transformación objetiva de éstas, a la vez que su influencia sobre las conciencias individuales.”²⁰⁹

Y esta no sería una limitación de los krausistas más *moderados*; se extiende hasta el más avanzado liberal krausista, Azcárate. Es decir, no nos estamos refiriendo a una deficiencia propia de una fase inicial en el desarrollo de una filosofía, que luego la propia evolución de ese pensamiento se encarga de solucionar. De ser así, esta limitación habría desaparecido en Azcárate, autor que es definido como <lo más que esa línea general krausista era capaz de dar de sí en los terrenos social, económico y político>. Y, sin embargo, tal limitación aparece también en él (ahora puesta en relación al socialismo), exactamente igual que en el caso de Giner o Sanz del Río:

“Encontramos además en la actitud de Azcárate un elemento que frecuentemente aparece en la mayor parte de las ideologías conservadoras y que consiste en hablar del socialismo como si éste fuera el inventor o el causante de la lucha de clases, cuando de hecho dicha lucha existe de antes, de mucho antes en realidad, y lo que precisamente hace el socialismo es dar cuenta de su existencia, no enmascararla, hacer tomar conciencia de ella e intentar, en consecuencia, solucionarla y superarla.”²¹⁰

Sin embargo (siempre hay un sin embargo), hay que seguir preguntándose por el motivo de esa insuficiencia en el proyecto de reforma ética propuesto por los krausistas, y en este caso la justificación de lo limitado de esa reforma ética obedece a motivos lógicos y ontológicos:

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ SANTAMARÍA Julián, *Notas críticas sobre el krausismo*, p. 9. Citado en ELIAS DIAZ op. cit.

p.219.

²¹⁰ Ibid. p.204.

“Hablar entonces y en este contexto de <armonía de intereses> -tomar ésta como regla de interpretación y análisis- puede implicar, junto a una probable dosis de buenos deseos subjetivos, una objetividad que viene a ocultar ideológicamente una realidad social en modo alguno armónica. Sobre todo cuando, como es el caso de Giner, la armonía como <deber ser> se hace derivar de una preexistente armonía ontológica, de una concepción social del mundo que <es>, esencialmente y a priori, armonía: la identificación -ilegítima- de ese ser ontológico con un concreto ser fáctico, con una realidad empírico-positiva, la traslación a este campo de las categorías de aquél, es algo que suele hacerse casi siempre con excesiva facilidad, en muchos casos también inconscientemente. Con ello, además, se invierte el sentido de la relación real entre facticidad y ontología: es ésta, puede decirse, la que se construye, a través de un complejo proceso dialéctico (mental-real), derivando de aquélla. La verdadera armonía no es la que oculta los conflictos, sino la que es el resultado de la superación y resolución real de aquéllos.”²¹¹

Dos son las indicaciones que quisiera destacar de este texto. Una la distinción entre lo fáctico y lo ontológico, que sugiere la distinción heideggeriana entre lo <óntico> y lo <ontológico>. Y otra, la engañosa forma de relacionar ambos términos que proponen los liberales krausistas:

“Óntica es toda consideración teórica o práctica, del ente que se atiende a los caracteres del ente como tal, sin poner en tela de juicio su ser; ontológica es en cambio la consideración del ente que apunta al ser del ente. La descripción del ente intramundano es óntica; la interpretación del ser de ese ente es ontológica. (...) El conocimiento del ente presupone cierta comprensión previa del ser del ente: en la base de toda verdad óntica está la verdad ontológica”.²¹²

En cualquier caso, tanto si aceptamos esta terminología heideggeriana de raigambre metafísica, como si usamos la distinción que propone nuestro autor, más próxima al ámbito de la razón práctica (de facticidad y ontología), lo cierto es que se está violentando la lógica discursiva (tanto desde una perspectiva metafísica, como desde una ética), se está poniendo la carreta delante de los bueyes cuando se propone inferir al ser desde el ente (“en la base de toda verdad óntica, está la verdad ontológica”), o identificar los rasgos armónicos de una sociedad que se pretende

²¹¹ Ibid. p.131.

²¹² VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Ed. Gedisa, (3ª ed.) Barcelona 1995, p.20.

alcanzar, con las características de una realidad que *no-es* precisamente armónica, y a la que, sin embargo, se la identifica *esencialmente* como tal, (“la identificación -ilegítima- de [las características] de ese ser ontológico con un concreto ser fáctico”). Elías Díaz vuelve a plantear, al hablar de Azcárate, esta misma problemática, pero ahora distinguiendo la <armonía como ontología>, de la <armonía como deontología>:

“El peligro de la armonía como ontología (y de las acepciones y actitudes que en ella se fundamentan) es darla ya por implantada en los hechos, en la realidad, tendiendo a ocultar o infravalorar los conflictos de verdad existentes. En cambio, la armonía como deontología (y las filosofías de la praxis, ética y política, que se apoyan en ella) pueden creer en una <armonía final>, pero saben que ésta es siempre un resultado, que no está ya de hecho lograda, sino que es producto de la superación de las luchas y conflictos reales.”²¹³

Insiste nuestro autor en la gravedad de esta objeción, y viene a plantear una toma de partido frente a la naturaleza de lo real, puesto que si identificamos la armonía social con un supuesto *a priori* ontológico, esto es, si efectivamente la realidad es así, armónica, tendría toda la razón Giner cuando afirma:

“Sin pretender aquí hacer la crítica detenida de estas direcciones [las filosofías del conflicto], notemos únicamente que el Derecho, conforme a su idea, para nada necesita ni supone lucha ni discordia como condición de su realización en la vida. La solidaridad de todos los seres jurídicos y de todas sus pretensiones legítimas se deriva inmediatamente del carácter orgánico de este principio, que excluye todo antagonismo y tiene por propia forma la paz; esto es, la actividad concertada de todas las fuerzas vivas en mutua cooperación.”²¹⁴

Elías Díaz, sin embargo, ve en este planteamiento más que una descripción de la realidad, una manipulación ideológica de la misma:

“La cooperación, la armonía, podrá, en efecto, verse (lo mismo que la paz) como un desideratum, un <deber ser>, incluso como una ontología, como una concepción total del mundo, dotada -en cuanto intenta superar las luchas, los enfrentamientos entre los hombres- de indudables méritos y valores. Pero, por lo mismo, lo que no deberá hacer es negar y ocultar el hecho evidente de la lucha real, el conflicto y las desigualdades: salvo que lo

²¹³ ELIAS DIAZ op. cit. pp.216-217.

que haya sea un deseo ideológico para precisamente enmascarar esos conflictos y crear así una pseudoarmonía bajo la cual no existe sino un orden de desigualdades; es decir, crear las ilusiones de la reconstrucción ficticia (ideológica) de un mundo que realmente es, y continúa siendo, un mundo fraccionado. La armonía como ideología puede estar, así, enmascarando el conflicto como realidad.”²¹⁵

Y para dotar de contenido a esta crítica, nuestro autor recurre a un tratamiento del tema que parece inspirado en Rousseau. Si efectivamente Giner justifica la propiedad privada (cosa que hace explícitamente), difícilmente se podrá acceder a una *auténtica* sociedad armónica, puesto que las desigualdades materiales reales (inherentes al concepto mismo de propiedad privada), lo impedirían.

“La armonía de Giner es más bien, y a pesar de todo, armonía conformista entre desiguales (evitando, es cierto, desigualdades inhumanas y extremas, y procurando, a su vez, elevar a todos a un cierto mínimo, aunque decente, nivel). La igualdad se establecerá más bien en el ámbito jurídico (igualdad ante la ley, igualdad en la capacidad jurídica esencial, igualdad que, en mi opinión, tampoco habría, en modo alguno que infravalorar), y no tanto en un plano real socio-económico.”²¹⁶

Una vez más, creo que es determinante destacar los matices de la lectura crítica que viene haciendo nuestro autor del pensamiento krausista español. Vengo destacando en las últimas páginas, lo insuficiente, desde una perspectiva democrático-socialista, de estos planteamientos krausistas. Hay una frase en el libro que comento, que creo que presenta de forma contundente estas limitaciones:

“La libertad le preocupa bastante más que la igualdad”.

Pero una lectura atenta muestra cómo Elías Díaz no sólo denuncia lo ficticio de la armonía que se propugna, y la interpretación reduccionista de la igualdad, que acaba por identificarla, *sólo*, con igualdad jurídica (no social ni económica), sino que también hace una reivindicación del pensamiento liberal que emana de la filosofía krausista española, reconociéndole la lucha por evitar desigualdades “extremas e inhumanas”, y la, bien es cierto que insuficiente, pero tremendamente importante, reivindicación de la igualdad (aunque se limite al ámbito jurídico).

²¹⁴ GINER DE LOS RÍOS, Francisco. *Filosofía del Derecho I*, pp.239-240. Citado en ELIAS DIAZ op. cit. pp.131-132.

²¹⁵ ELIAS DIAZ op. cit. p.132

²¹⁶ *Ibid.*

- **13. Liberalismo krausista, democracia y socialismo.**

Con lo visto hasta aquí, creo que se ha dado razón suficiente de las indicaciones que hacía al principio de éste capítulo. No es casualidad que se tome como referencia histórica inmediata del proceso de re-construcción de la razón al pensamiento liberal decimonónico fuertemente influenciado por la filosofía krausista. El respeto por las libertades del individuo, sin que eso suponga un abandono al *laissez faire*, sería ya motivo más que suficiente para ocupar ese lugar de privilegio en la historia del pensamiento político español progresista. Efectivamente, el carácter social del liberalismo krausista es algo que se destaca ya en el título del libro que comento:

“lo natural para el krausismo -podría decirse- no es el abstencionismo, el *laissez faire*, la libre competencia; lo natural, lo justo, lo correcto, es -por el contrario- el intervencionismo, también en parte estatal, pero sobre todo, y muy fundamentalmente, el intervencionismo de toda la sociedad y, por lo tanto, de los grupos y organismos autónomos que componen aquella. Es, pues, un intervencionismo social expresamente dirigida a, como mínimo, corregir la libre competencia.”²¹⁷

Ahora bien, Elías Díaz viene resaltando igualmente las profundas limitaciones de ese liberalismo. Y es en relación a la democracia donde más claramente se pueden apreciar:

“Su filosofía política [de Giner de los Ríos] posee, sí, un carácter liberal, pero no quizás suficientemente democrático. Es desde esa perspectiva desde la que se señalan críticamente algunos elementos de carácter elitista, aristocrático; minoritario que, se dice, estarían presentes en la obra de Giner y en general en la filosofía krausista española.”²¹⁸

De nuevo se hacen presentes rasgos que hubo ocasión de destacar en el pensamiento político de Unamuno. El elitismo aristocratizante se manifiesta, en opinión de nuestro autor, como una constante que indica lo limitado del liberalismo en crisis que vive el siglo XIX español. Y es precisamente al hablar de democracia cuando ese aristocraticismo se hace más patente. Cuando Giner se refiere al sufragio universal, por ejemplo, es explícito al señalar que no debe hacer uso de él quien <no ofrece garantías de aptitud intelectual y moral para el bien público>. Entiende que el bajo nivel cultural de una gran parte del pueblo español le incapacita para ejercer con

²¹⁷ Ibid. p. 212.

responsabilidad el mencionado derecho. La interpretación que realiza de esto Elías Díaz es la siguiente:

“Si se habla -crítica o elogiosamente- de su aristocraticismo, elitismo, etc., habrá de tenerse muy en cuenta ese carácter ético e intelectual del mismo (no aristocracia de la sangre o del dinero): *lo suyo sería una especie de liberalismo (no despotismo) ilustrado.*”²¹⁹

Estas limitaciones que se denuncian no deben ocultar los avances incontestables que se realizaron en la senda de las libertades, pero desde luego muestra a las claras la incapacidad de los viejos liberales españoles para adaptarse a la creciente influencia de la sociedad de masas. Si en Unamuno esa crisis tenía rasgos agónicos y trágicos, la filosofía krausista, aunque aborda la cuestión de las libertades de forma más *lineal*, no está exenta de rasgos contradictorios que manifiestan lo insuficiente de su planteamiento. Es el caso de la democracia.

“Mientras subsista ese bajo nivel cultural no es posible, ni deseable, el sufragio universal -opina en definitiva Giner-. Con el sufragio restringido cree proteger esas libertades (sólo limitada y parcialmente será posible); pero lo que, desde luego, sí se protegerá es esa organización de la propiedad y, en consecuencia, de las fuerzas productivas que difícilmente iba a posibilitar una sociedad <armónica>, económicamente nivelada, e incluso auténticamente preocupada por una verdadera cultura y educación popular. Aquí radicaría, en mi opinión, una importante objetiva contradicción de Giner.”²²⁰

Y si la actitud krausista respecto a la democracia se puede calificar como de insuficiente y contradictoria, el análisis que se hace del socialismo (sobre todo por parte de Azcárate), debido a que se hace de forma ahistórica, lleva a un rechazo del mismo al ver en él <desconfianza invencible respecto de la libertad; confianza ciega en el gubernamentalismo>.

“No obstante, lo que busca el krausismo no es una nueva solución unilateral (ahora radicalmente antiestatalista), sino más bien una solución que, muy coherentemente con los presupuestos generales de aquél, se manifiesta como armónica y conciliadora entre los diversos centros de acción -individual, social, estatal- y entre los postulados y exigencias fundamentales que se consideran válidos en el individualismo -la libertad- y

²¹⁸ Ibid. p. 135.

²¹⁹ Ibid. p. 136. (Las cursivas son mías, F.B.)

el socialismo -la organización-. (...) Es sumamente importante esa conciliación que pretende Azcárate entre libertad y organización (libertad y planificación, diríamos hoy desde un socialismo democrático y humanista): en definitiva éste sigue siendo el problema de nuestro tiempo.”²²¹

Añadiría solamente que <éste sigue siendo el problema de nuestro tiempo> no sólo para las fechas en las que Elías Díaz escribe esto, a finales de los años sesenta, sino también para éste nuestro tiempo, en el que el neoliberalismo gana casi por KO técnico a cualquier tipo de postura que suponga la intervención estatal.

Y como resumen de cuál es la interpretación que realiza nuestro autor sobre la filosofía krausista, y sus implicaciones ideológicas, valga la siguiente cita sobre el más avanzado, social y políticamente, de estos pensadores:

“Creemos que está bastante correctamente expresado en Azcárate lo esencial de esta ideología reformista: eclecticismo -vía media- entre individualismo y socialismo, por un lado; reforma ética como *prius* de fondo para la reforma social, por otro. Junto a ello, propuesta evolutiva como la más apta para la resolución del problema social (que tiende a verse bastante prolongada en el tiempo en espera del médico que diagnostique y recete al enfermo). Finalmente, mantenimiento de las instituciones fundamentales del sistema que se intenta reformar, y muy especialmente de la institución de la propiedad. Se trataba -con sus pros y contras, con sus aspectos positivos y sus insuficiencias- de un moderado reformismo, evolutivo y pacífico, profundamente liberal que -si exigía tiempo y médico para diagnosticar y recetar- no confiaba en modo alguno en las vías de urgencia y de violencia del cirujano de hierro costista. Pensaba que, a la larga, con el liberalismo se llegaría más lejos.”²²²

Con sus trabajos sobre la filosofía krausista, Elías Díaz consigue dos cosas. Por un lado, acaba de completar el mapa sobre la profunda crisis del liberalismo español decimonónico, tan patente en el pensamiento político de Unamuno y que, si bien sin los aspectos trágicos y agónicos del pensador vasco, también están presentes en liberales de trayectoria lineal, no tan aparentemente contradictoria como Unamuno, como puedan ser Giner y especialmente, por ser el más avanzado en sus planteamientos, Azcárate. Y, por otro lado, estos estudios sobre el krausismo y sus repercusiones políticas liberales, sirven para situar la plataforma desde la que se va a

²²⁰ Ibid. p. 138

²²¹ Ibid. p. 214

²²² Ibid. pp. 221-222.

cimentar el proyecto de re-construcción de la razón que vengo siguiendo. El afán krausista por lograr un respeto por las libertades individuales, sin menospreciar el carácter social que toda actividad pública debe tener se convertirá, a pesar de las importantes insuficiencias ya denunciadas (la reducción de la libertad a libertad jurídica, por ejemplo), en los cimientos de una trayectoria de pensamiento liberal, democrático y socialista que, siguiendo la obra de Elías Díaz, me propongo seguir rastreando por la historia del pensamiento político español reciente.

En este sentido, es el propio autor que estudio quien, en las últimas líneas de su libro sobre el krausismo, muestra el camino a seguir para quienes, como él, pretenden seguir los pasos del pensamiento político progresista español contemporáneo:

“En el difícil período que va, hasta esos años [de la guerra civil], desde la muerte de Azcárate (1917) surgirán en el propio seno de la burguesía liberal -en gran parte como defensa frente al positivismo y al socialismo- otras filosofías, en concreto, entre nosotros, el raciovitalismo orteguiano, que sustituirá al krausismo (aún continuándole en algunos aspectos) alcanzando pronto, en frecuente contacto con los institucionistas, una más amplia difusión y vigencia en esos sectores liberales del mundo intelectual español durante todo el primer tercio del siglo XX -es la denominada <generación de 1914>- y de manera fundamental hasta esos decisivos años de 1936-1939.”²²³

²²³ Ibid. pp. 222-223

- 14. “Extirpación a fondo de esos intelectuales”.

Pero ese tránsito a nuevas filosofías herederas, de algún modo, del krausismo, tendrá que pasar primero por el amargo trago de la guerra civil, y sus trágicas consecuencias para los institucionistas, tanto para los individuos, como para las ideas. Ya han quedado reseñados los diferentes *niveles de rehabilitación* que, para nuestro autor, se pueden distinguir entre los grandes pensadores españoles contemporáneos. Si en 1972, fecha de la publicación de *La Filosofía Social del Krausismo Español*, se podía reivindicar el carácter eminentemente liberal²²⁴ de éste pensamiento, hubo que esperar a la llegada de la democracia en España para encontrar la descripción (y valoración) del fin de la ILE, principal caja de resonancia (aunque no sólo eso) de las ideas krausistas.

Su estudio sobre el desmantelamiento de la ILE, lo publica Elías Díaz en la revista *Historia internacional*, en su número 16 publicado en Madrid en julio de 1976; fue recogido después en la obra colectiva *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza*, con Presentación de Laura de los Ríos, y publicada en Madrid por la editorial Tecnos en 1977; y por último incluido en la colección de artículos que componen el libro *Socialismo en España: el Partido y el Estado*. De éste último es de donde voy a recoger la información²²⁵.

Una primera característica a destacar de este ensayo (y es éste un rasgo distintivo de nuestro autor), es la de comenzar con la lista, nunca completa, de los individuos que de alguna forma fueron influidos por el espíritu profundamente liberal del krausismo y la ILE:

“Todos estos nombre propios²²⁶ (téngase esto muy en cuenta) y otros de similar significación ideológica son los directamente aludidos en los despiadados ataques que contra los intelectuales se desencadenan en nuestro país después de la guerra; por eso era necesario que aquí los recordásemos así, de modo explícito, uno por uno, individualmente, pues, por otra parte, así es como sufrieron la represión y el exilio.”²²⁷

Esta fidelidad a las personas, no sólo a las ideas, es una de las señas de identidad de los trabajos sobre historia del pensamiento Elías Díaz. Y precisamente

²²⁴ *Liberalismo radical* lo viene denominando últimamente Elías Díaz, para diferenciarlo del liberalismo economicista y conservador.

²²⁵ ELÍAS DÍAZ *Socialismo en España: el Partido y el Estado* Ed.Mezquita, Madrid 1982, pp.41-80.

²²⁶ Véase *Ibid.* p.42.

²²⁷ *Ibid.* p.43.

esta reivindicación de lo que él llama el <factor humano>²²⁸, ha sido fuente constante de críticas que le reprochan la inserción de estas largas listas de individuos por lo que tienen, supuestamente, de mero catálogo. Me limito aquí a presentar el hecho, que tendré ocasión de tratar cuando aborde los trabajos de nuestro autor sobre el pensamiento español en el franquismo.

En lo que se refiere a lo que ahora estoy tratando, la trágica desaparición de la ILE (y aquí el adjetivo no es ninguna hipérbole), hay una dificultad que planea sobre el tema: hoy nos resultan tan infinitamente anacrónicas y fuera de lugar las descalificaciones vertidas contra los institucionistas, que la primera reacción que tuve fue la de sencillamente ignorarlas. Después pensé que se podía hacer una especie de *Florido Pensil II*, sencillamente recogiendo los disparates que en los sucesivos *Años de la Victoria* se publicaron contra krausistas e institucionistas. Pero fue precisamente el carácter trágico (real, no metafórico) que tuvo sobre las personas, no sólo sobre las ideas, lo que me empujó a no ignorar ni trivializar las escatológicas sinrazones del fascismo <a la española>, del nacional-catolicismo integrista que acabó con una línea de pensamiento liberal y tolerante, que Elías Díaz recoge en este ensayo. La siguiente cita, que nuestro autor recoge de Dionisio Ridruejo, creo que es significativa por sí misma:

“Concuerdo plenamente con Dionisio Ridruejo cuando se indigna con <la estúpida evocación del tiempo *camp*, de los años cuarenta, cuando esta evocación -dice- toma un aire nostálgico y no satírico o de leal crítica histórica. Los años cuarenta -escribe Ridruejo- fueron, para la base más amplia y sumergida de la población, años de dolor, hambre, vejación y miedo en un régimen de *salvoconductos* para viajar y de *cartillas* para adquirir miserables raciones alimentarias. Fueron también años -añade- de euforia frívola, ofensiva en la reducida clase, profundamente vulgarizada, de los mandarines sin respeto y los ricos especuladores>.”²²⁹

La afirmación de que una de las características de nuestro autor es la de citar, con nombres y apellidos a los autores, se hace extensible también a conocidos personajes de la vida política de los años de la guerra y postguerra española, responsables de la implacable persecución que sufrió la ILE y los intelectuales conectados a ella²³⁰. Como muestra valga el siguiente texto de Súñer:

²²⁸ Véase *Ibid.* p.5.

²²⁹ ELIAS DIAZ, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Ed.Tecnos, Madrid 1992, pp.24-25

²³⁰ Véase ELIAS DIAZ *Socialismo en España*. pp-45-46.

“<¿Quiénes son -se pregunta Súnier- los máximos responsables de tantos dolores y de tantas desdichas? Para nosotros no cabe la duda: los principales responsables de esta inacabada serie de espeluznantes dramas son los que, desde hace años, se llaman a sí mismos, pedantescamente, *intelectuales*. Estos -continúa-, los intelectuales y pseudointelectuales interiores y extranjeros, son los que, tenaz y contumazmente, año tras año, han preparado una campaña de corrupción de los más puros valores éticos, para concluir en el apocalíptico desenlace a que asistimos, como negro epílogo de una infernal labor antipatriótica que, por serlo, pretendía desarraigar del alma española la fe de Cristo y el amor a nuestras legítimas glorias nacionales.>”²³¹

Y si los intelectuales son los responsables de los dolores y desdichas patrias, el antídoto aparece claramente en el mismo libro:

“<Hace falta practicar una extirpación a fondo de nuestros enemigos, esos intelectuales, en primera línea, productores de la catástrofe. Por ser más inteligentes y más cultos, son los más responsables. También son los más peligrosos, porque ellos mantienen, y mantendrán probablemente hasta el fin de sus días, sus concomitancias con las sectas, de las cuales no pueden desligarse porque en ello les va la vida. Procurarán hipócritamente fingir el arrepentimiento; mas en esencia permanecerán dentro de sus antiguas posiciones, porque el sistema judaico-marxista no suele soltar a los cerebros adecuados para sus propósitos que apresó en sus redes>”.²³²

Un detalle añade más horror o despropósito, no lo sé, a esta afirmación: su autor luego sería presidente del Tribunal de Responsabilidades Políticas.

Ya he avisado que no quería convertir este epígrafe en un catálogo de las sinrazones que tuvieron que sufrir, en la guerra e inmediata postguerra, los institucionistas españoles, pero creo que éstas que siguen son lo suficientemente significativas como para reseñarlas:

“<Para que España vuelva a ser, es necesario que la Institución Libre de Enseñanza no sea.>”²³³

²³¹ SÚÑER, Enrique, *Los intelectuales y la tragedia española*, San Sebastián, Biblioteca España Nueva, 1937; 2ª ed., por la que se cita aquí, San Sebastián, Ed. Española, 1938, pp.6-7. Citado en ELÍAS DÍAZ op. cit. pp.48-49.

²³² SÚÑER, Enrique, Op. cit. pp.171-172. Citado en ELÍAS DÍAZ, op. cit. pp.49-50

²³³ MARTÍN-SÁNCHEZ JULIÁ, Fernando, en el volumen colectivo *Una poderosa fuerza secreta: la Institución Libre de Enseñanza* (1940), en adelante citado como *La Institución*. Citado en ELÍAS DÍAZ op. cit. p.50.

“<La casa matriz, la escuela de niños que en la calle de Martínez Campos era el núcleo fundamental de la secta, habrá de sufrir la suerte de los bienes de todos aquellos que han servido al Frente Popular y a la Revolución marxista. Como en los días gloriosos imperiales podría arrasarse la edificación, sembrar de sal el solar y poner un cartel que recordase a las generaciones futuras la traición de los dueños de aquella casa para con la Patria inmortal>”.²³⁴

Esta auténtica *caza de brujas* contra cualquier cosa que tuviera alguna relación con la ILE, se podría presentar como un claro ejemplo de lo que Merton denomina *virtudes del intra-grupo y vicios del extra-grupo*, y según la cual:

“La condenación sistemática del miembro del extra-grupo persiste en gran parte independientemente de lo que haga. Más aún: mediante el ejercicio extravagante de una caprichosa lógica judicial, es la víctima la castigada con el delito”.²³⁵

Así, razonando con esta lógica delirante, se entiende que los institucionistas:

“lanzaron por España las <Misiones pedagógicas>, verdadero apostolado del diablo, corruptor de pueblos, enardecedor de revolucionarios de surco y esteva. Repartiéronse <bibliotecas populares>, cuyos libros comprados en masa por sectarios antiespañoles del Ministerio de Instrucción Pública eran en gran parte manuales de anarquismo, obras neomaltusianas o novelas revolucionarias, con las cuales se <ilustró> a pobres campesinos que sólo sabían leer o a jóvenes obreros con ambiciones políticas... Para que nada faltase en esta gran labor corrosiva de los humildes o de los adolescentes, todos intelectualmente débiles (...), incapaces de resistir y ni aun de conocer este gran envenenamiento, <La Barraca>, teatro de F.U.E., fue ampliamente subvencionado, recorrió villas y ciudades...”²³⁶

Esto es, llevar maestros a las aldeas, crear bibliotecas donde nunca las hubo, y poner al alcance de todos representaciones del teatro clásico español, es un gran desatino... si lo hacen *los otros*, en este caso, los institucionistas. El mismo mecanismo de descalificación sufrieron las personas ligadas a la ILE. Así, por ejemplo,

²³⁴ GONZALEZ PALENCIA, Angel, *La Institución*, p.273. Citado en ELIAS DIAZ op. cit. p.55.

²³⁵ Véase MERTON, Robert K.. *Teoría y estructuras sociales* Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1964, pp.424y ss..

²³⁶ MARTÍN-SÁNCHEZ JULIÁ, Fernando, en *La Institución* p.117. Citado en ELIAS DÍAZ op. cit. p.67

a Castillejo, el secretario general de la Junta para Ampliación de Estudios, se le acusa de ¡saber idiomas!:

“su poliglotismo impecable, implantado en un actor que sabía tomar el tipo representativo del alemán o del inglés, según tiempo y circunstancias...”²³⁷

La normalidad democrática en la que los españoles nos hemos instalado en las últimas décadas, hace que suenen esperpénticas estas descalificaciones contra la ILE y las personas e instituciones a ella relacionadas, pero Elías Díaz no puede dejar de señalar cómo el proyecto de re-construcción de la razón que viene describiendo en la España reciente, no es, ni mucho menos, lineal. La salvaje depuración de intelectuales aquí descrita es un triste ejemplo de ello.



²³⁷ SUÑER, op. cit. p.15. Citado en ELIAS DIAZ Op. cit. p.64

IV. EL PENSAMIENTO ESPAÑOL DURANTE EL FRANQUISMO

- **15. Un libro polémico.**

La filosofía krausista española y, en general, cuantas personas e ideas giraban a su alrededor tratando de modernizar y regenerar el país, (con todas las limitaciones e insuficiencias democráticas ya reseñadas en el capítulo anterior), se insertó en un período histórico tan especialmente rico de la cultura española, que ha sido calificado acertadamente, bien como una <Edad de Plata>, por José Carlos Mainer, bien como la <segunda Edad de Oro>, por Juan Marichal. Sin duda el nombre hace justicia a ese período de tiempo que se iniciaría para algunos con la obra maestra de Galdós, *Fortunata y Jacinta* (1886), y para otros con la fundación de la ILE (1876), y que se ve brutalmente interrumpido en el año 1936 por la guerra civil.

Los acontecimientos históricos imponen su lógica aplastante y vuelven a destacar, una vez más, que el proceso de re-construcción de la razón de la España reciente (y no sólo de ella), no sigue una trayectoria lineal ascendente. Las consecuencias para la cultura y el pensamiento tolerante y progresista español que supuso la victoria franquista en la guerra civil, es un ejemplo reciente e inquietante. Ahora bien, por muy negro que sea el recuerdo de esas trágicas consecuencias que supusieron para el pensamiento español contemporáneo, la guerra civil y sus in-civiles consecuencias, un autor empeñado en el proceso que viene siendo reseñado aquí, de la re-construcción de la razón del pensamiento liberal, tolerante y socialista de la España reciente, no podía dejar sin estudiar ese pasado inmediato (aunque ya parezca tan lejano) del pensamiento español durante el franquismo. También en este aspecto, como sucedió con sus trabajos sobre el krausismo, Elías Díaz va a destacarse como un pionero.

Todo el proceso de elaboración de sus trabajos sobre el pensamiento español en esta época, viene detallado en la Introducción del libro que ahora me propongo analizar y comentar: éste empieza a tomar cuerpo en la Universidad de

Pittsburgh, Pennsylvania, durante el curso 1969-70, dirigido a alumnos de tercer ciclo interesados por la cultura española reciente. De ahí surgió una primera redacción que, con el título de *Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)*, fueron posteriormente reelaboradas ya en España, y publicadas en la revista *Sistema* a lo largo del año 1973. De nuevo revisó nuestro autor por segunda vez todo este material, para publicarlo en forma de libro, con ese mismo título, el año 1974, en *Cuadernos para el diálogo*. Reeditado en 1978 con un capítulo sobre los años 1974 y 75 (final del franquismo), corrigió el título en su tercera edición (en Ed. Tecnos, Madrid 1983) por el de *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, y aquí se citará por su cuarta edición, la segunda en Ed. Tecnos, Madrid 1992, última hasta la fecha.

Cuál ha sido la aportación de la cultura y el pensamiento español durante el régimen franquista es, sin duda, la idea-nervio que recorre el libro. Pero para una correcta comprensión de lo que ahí se expone, habría que señalar previamente el uso que Elías Díaz va a hacer de dos categorías de raigambre marxista: la dialéctica y la ideología.

La dialéctica, como método, es una constante en su obra, y ya he señalado cómo la viene usando: desde la interpretación excesivamente limitada a los aspectos formales de la misma que se hacía en su *Revisión de Unamuno*, hasta la mucho más productiva aplicación metodológica en su *Filosofía social del Krausismo español*. Nuestro autor, fiel a esta metodología, ya en la Introducción del libro ahora analizado, hace la siguiente advertencia:

“La cultura española de todos estos años del franquismo responde, claro está, de manera dialéctica y plural, no mecánica ni lineal, a las condiciones y caracteres de esa compleja y no inmóvil sociedad. El pensamiento no es un mero <reflejo> de la realidad, pero tampoco se entiende escindido de ella: ambos, más bien, se interfieren e influyen dialécticamente.”²³⁸

La utilización de una metodología dialéctica permite al autor analizar, en terminología tomada de la tradición marxiana, “algunas de las contradicciones internas surgidas en el interior mismo del <bloque dominante>, así como la lucha que desde el principio se entabla por la hegemonía dentro de él.”²³⁹ En este sentido es como hay que entender la tesis más polémica del libro, la del aprovechamiento de algunos sectores intelectuales que fueron evolucionando desde el régimen franquista, como legítima aportación al proyecto de re-construcción de la razón liberal y democrática. Lo

²³⁸ ELIAS DIAZ, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Ed. Tecnos, 2ª ed. Madrid 1992. p.14.

²³⁹ *Ibid.* p.12.

cierto es que tal vez por no entender adecuadamente la interpretación dialéctica que se realiza de *algunas de las contradicciones internas surgidas en el interior mismo del <bloque dominante>*, (o tal vez por eso mismo, por el fuerte carácter dialéctico que tiene esta interpretación) ha resultado muy polémico este análisis realizado sobre la aportación a la cultura liberal y democrática del pensamiento español durante el franquismo.

La otra característica metodológica a destacar en este libro, viene también recogida en las páginas de la Introducción:

“Es éste un libro preferentemente descriptivo e informativo aunque la verdad es que también quería ser, al propio tiempo, analítico y explicativo. Si bien desde un punto de vista metodológico no se haga mención explícita de ello, las categorías en interrelación aquí utilizadas son las de sociedad e ideología; y ello, tanto para explicar sociológicamente unas formas de conciencia como para analizar, de otras, su carácter ideológicamente deformado.”²⁴⁰

Ideología es un término lo suficientemente impreciso semánticamente, como para que necesite una aclaración conceptual que delimite su alcance, y no lo convierta en una idea-comodín sin valor epistemológico. A este respecto, el profesor Díaz viene citando en distintas publicaciones suyas el excelente trabajo de Miguel A. Quintanilla *El concepto de ideología*²⁴¹, que creo pertinente citar aquí para precisar el sentido en el que se va a usar el término, y también para reconocer lo que Elías Díaz toma de este trabajo sobre la ideología. Al referirse a la teoría marxista de la ideología afirma Quintanilla:

“En último término, nuestra hipótesis consiste en afirmar que *tras de lo que normalmente se suele llamar teoría marxista de la ideología, existen en realidad dos teorías diferentes*: una teoría del campo de objetos a los que se refiere A_1 y una teoría del campo de objetos a los que se refiere B_2 o, dicho de otra manera, una teoría del conjunto de representaciones de los hombres y una teoría del conjunto de representaciones ideológicamente deformadas. Apoyándonos en ciertas expresiones de Marx, podemos incluso asignar nombres diferentes a los objetos de cada una de estas teorías: podemos llamar a los objetos de A_1 <formas de conciencia> y reservar solamente

²⁴⁰ Ibid. pp.12-13.

²⁴¹ Recogido en QUINTANILLA, Miguel Angel. *Ideología y Ciencia*, Fernando Torres Editor, Valencia 1976, pp. 11-59.

para los objetos de B₂ el nombre de <ideología> o de formas ideológicas de conciencia.”²⁴²

Si se relee ahora el texto citado de Elías Díaz sobre la interrelación entre sociedad/ideología, se podrá apreciar una coincidencia total con la interpretación que Quintanilla realiza de la teoría marxista de la ideología.

Pero decía que tras estas dos categorías (dialéctica e ideología), la idea central de este libro gira en torno al tema de cuál ha sido la aportación a la cultura y el pensamiento español que se produjeron durante la época franquista, pero no sólo como un ejercicio meramente erudito de recopilación histórica de las ideas, sino además también, y fundamentalmente, como un intento de aportar nuevos elementos que ayudaran a salir de la dictadura. Y aquí el talante conciliador de nuestro autor se vuelve en su contra. Precisamente ese rasgo tan definitorio, tanto de su personalidad como de sus obras, el afán más por aunar voluntades en un proyecto verdaderamente democrático, que por la confrontación dogmática, va a convertir su libro sobre el pensamiento español en la era de Franco, muy a pesar de su autor, en un libro polémico.

“Este es quizás el libro mío que algunos han entendido peor, es decir más anacrónicamente: se escribió entre 1969-1973 y se publicó en 1974, es decir en la fase dura del final del franquismo. Hoy parece, y es, <benevolente> y tal vez excesivamente comprensivo hacia los aperturistas del sistema; pero tengo recortes de prensa de aquellos días en que el <búnker> y sus ideólogos se revolviéron furiosos e indignados contra la publicación de esas pacíficas páginas, exigiendo que se tomasen medidas contra su autor. Y eso no eran, no fueron, bromas. Sin embargo, muchos -es lógico- lo citan hoy en sus posteriores ediciones de 1983 o de 1992 yo creo que sin saber en absoluto de cuando en su primera, inalterada, edición, obviando además lo que de verdad pasaba en este país en aquellas circunstancias.

Yo no oculto que con este libro, a la vez de informar -objetivo preferente- acerca de lo que se estaba haciendo desde tiempo atrás en filosofía y ciencias sociales en el campo democrático (Tierno, Aranguren, etc.), se trataba también de <animar> y de <rehabilitar> a los que procediendo del franquismo quisieron evolucionar (por ejemplo, Ridruejo, Ruiz-Giménez, Laín y otros) para de hecho ayudar, con nosotros, a lo que en seguida sería

²⁴² Ibid. p.40. Las cursivas son de Quintanilla.

la transición a la democracia. Tengo comprobado, con agrado, claro está, que por lo general quienes desde la oposición vivieron y sufrieron aquellas dificultades aprecian mi libro en mucha mayor medida, sin prejuicio de mil discrepancias y críticas concretas, que quienes lo leyeron después, o ahora, con todo aparentemente regalado. De todos modos, prefiero haber pecado por exceso, por comprensiva generosidad, que por defecto, por espíritu de revancha inquisitorial."²⁴³

No quisiera dejar pasar, al hilo de la opinión aquí expresada por Elías Díaz, un rasgo de su obra que puede ser mal interpretado. Su talante conciliador se presenta como algo que es difícil no reconocer. Sin embargo, al revisar los temas y las tesis que sostiene en sus obras, el lector se encuentra con que fue él, en su revisión del pensamiento político de Unamuno, el que destapó la caja de los truenos entre los exégetas oficiales del vasco, al afirmar que hay indicios suficientes para hablar de un "pre-fascismo objetivo" en su pensamiento (con las salvedades y matices que hubo ocasión de ver, incluido, en opinión de nuestro autor, un tardío intento de reconciliación con ideas y actitudes democráticas por parte de D.Miguel). El hecho de que su *Filosofía social del krausismo español* tuviera ese carácter pionero, adelantado, cuando poco, muy poco, se publicaba sobre esos pensadores krausistas en nuestro país, no disminuye su carácter contestatario: en primer lugar por la elección del tema, y en segundo por el enfoque dado, en las antípodas de estudios de referencia obligada, como es el caso de *La Institución Libre de Enseñanza*, de Cacho Viu, prolijo hasta la menudencia en detalles históricos, pero ciego en cuanto a la reivindicación de la gran aportación que allí se hizo al pensamiento liberal. Y cuando se analizan sus trabajos sobre el pensamiento español durante el franquismo y la transición democrática, arrecian las críticas, desde el búnker, y desde sectores izquierdistas que lo consideran (ahora, no en el momento de su primera edición, en el que fue muy bien aceptado) poco menos que *colaboracionista*.

Quiero expresar con todo ello que el talante conciliador, tolerante, amigo de buscar el acuerdo, y cuantos adjetivos más se quieran emplear en ese sentido para referirse a la personalidad y actitud de nuestro autor, no implican una obra *dócil*, acrítica o acomodaticia. Laporta y Ruiz Miguel parecen entenderlo también así. Reproduzco a continuación la pregunta, con la respuesta de Elías Díaz, que aquellos le hicieron a este respecto:

²⁴³ LAPORTA, Francisco y RUIZ MIGUEL, Alfonso: "Entrevista a Elías Díaz", en *Doxa, Cuadernos de Filosofía y Derecho*, Universidad de Alicante 1994. Nº 15-16 vol I p.65

“Y por último, un componente evidente de tu personalidad intelectual. Tienes la misma inclinación en favor de la crítica que en contra de las rupturas. En el debate intelectual eres siempre un rival muy poco acomodaticio y muy poco incómodo. ¿De dónde viene esta rara virtud?

Contesto a esto (...) <En favor de la crítica, en contra de las rupturas>: me parece bien, si por ruptura se entiende violencia y agresividad; pero recuerdo que personalmente yo también rompí desde el principio con la dictadura (y sus acólitos en la Universidad) y me fui a colaborar con la democrática oposición: nada, pues, de pactos, mediación y acomodación con quienes en aquellos tiempos nos negaban, por lo demás, el pan y la sal (de la vida intelectual). Añadiré, para presumir de duro y feroz, que tampoco en la democracia me llevo con todos absolutamente bien.

También acepto -¿cómo no?- ese ingenioso y elegante juego de palabras de los entrevistadores de ser yo <un rival muy poco acomodaticio y muy poco incómodo>. Que <¿de dónde viene esta rara virtud?>. Esto sí que no lo sé: supongo que, como todo, de la química y de la voluntad; pero ni sé si es virtud, ni sé si aquello es del todo verdad. En no pocas ocasiones me he encontrado con que los no extremos moderados somos en el fondo los más odiados; hay gente que se enfurece ante la contención, el matiz y la comprensión: <esos son los peores>, se les oye con frecuencia gritar. Pero yo, desde luego, no me encuentro nada cómodo ni feliz ante esa, a veces, insospechada enemistad que aflora o explota cuando uno menos se lo espera.”²⁴⁴

Un último comentario sobre la tesis central del libro que ahora analizo, antes de seguir más detenidamente con la exposición de personajes e ideas que allí se destacan. Elías Díaz se define claramente ante el tema objeto de estudio:

“Lo que entonces y ahora en este libro precisamente se ha pretendido es mostrar cómo bajo tal régimen [franquista] y en tal sociedad se produjo, en efecto, y a pesar de todas las dificultades y obstáculos puestos por aquél, una verdadera recuperación de la cultura y el pensamiento de carácter liberal, democrático y socialista.”²⁴⁵

Hasta Gregorio Morán, que no duda en titular su libro sobre Ortega y Gasset y la cultura en el franquismo *El maestro en el erial*, parece reconocer también

²⁴⁴ Ibid. p.89

²⁴⁵ ELIAS DIAZ op. cit. p.14.

que el tal erial de la cultura española bajo el régimen de Franco dio algunos frutos, y así, aunque desmarcándose claramente de la más *comprendiva* interpretación de Elías Díaz, y (aparentemente al menos) señalando como negativas algunas de esas aportaciones hechas a la cultura española bajo el franquismo, afirma con su acostumbrada contundencia verbal:

“A la corriente de opinión que considera como absolutamente inane desde un punto de vista intelectual el período franquista, conviene refrescarle la memoria. El concepto de generación del 98 con el que trabajamos nació ahí. Un determinado sesgo para interpretar entre otros a Antonio Machado, también. El vaciado de un conjunto de poetas que alguien inmortalizó bajo el lema de <generación del 27>, también. Cierta desdén por el exilio intelectual, es obvio que también. Muchas cosas, algunas aún por determinar nacieron con el franquismo y no murieron con él. Es lógico, fue el régimen más largo y más duro de la historia moderna de España; no iba a pasar eso a humo de pajas.”²⁴⁶

Es obvio que durante el franquismo existieron diversas manifestaciones culturales²⁴⁷, y para acabar de perfilar claramente cuál es el tipo de análisis que va a seguir, el profesor Díaz añade como prevención metodológica ante tan delicado tema:

“Quisiera huir de un doble tipo de prejuicios que he apreciado están todavía bastante arraigados entre nosotros: por un lado, los prejuicios triunfalistas y de superioridad, viejos y nuevos, que por cierto puede hoy encontrar un renovado y más justificado entusiasmo en el hecho indudable de ser nuestro país uno de los pocos que ha logrado pasar de modo pacífico (aunque no sin importantes traumas) desde la dictadura a la actual situación democrática; pero también quisiera evitar los tan arraigados complejos masoquistas de inferioridad (que quizás se sintetizan semánticamente en el tan repetido y fatigoso latiguillo de <¡Qué país!>), producto en ocasiones de un escatológico radicalismo o de un perfeccionismo siempre obsesionados por la final y definitiva culminación de los tiempos.”²⁴⁸

La polémica está servida.

²⁴⁶ MORAN, Gregorio. op. cit. p.15

²⁴⁷ Para el ámbito concreto de la filosofía del Derecho, resulta imprescindible la consulta de GARCÍA MANRIQUE, Ricardo, *La filosofía de los Derechos Humanos durante el franquismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1996.

²⁴⁸ ELIAS DIAZ op. cit. p.14.

• **16. La reactivación de la vida cultural en la España franquista.**

Para evitar en lo posible la frecuente lectura anacrónica de este libro (que denunciaba el propio autor), y que conduce a malas interpretaciones de lo que ahí se propone respecto del pensamiento español en la era de Franco, hay que precisar etapas en este largo período de cuarenta años. Siguiendo con la metodología que me he impuesto para la elaboración de este trabajo, buscaré más resaltar las ideas-nervio que lo recorren, que un análisis detallado que obligaría a detenerse excesivamente en la exposición, pues en el tema que ahora abordo Elías Díaz destaca una innumerable relación de autores, obras, publicaciones, revistas etc. Sería absurdo por mi parte tratar de sintetizar toda esa información en estas pocas páginas, pero es absolutamente cierto que si se quiere comprender debidamente su posición respecto a este particular, es imprescindible señalar las diferentes etapas que distingue en este período de la historia del pensamiento español. Son éstas:

1. De 1939 a 1945: fin de la Guerra Civil y de la Mundial. De la ruptura de la vida intelectual española al declive de la cultura imperial-totalitaria.

2. De 1945 a 1951: aislamiento internacional. Los inicios de la reconstrucción de la razón y las primeras fases de la recuperación del pensamiento liberal de la anteguerra.

3. De 1951 a 1956: liberalización intelectual y apertura política internacional. Diálogo con el exilio, primeras conexiones con el pensamiento europeo y crisis universitaria del 56.

4. De 1956 a 1962: los residuos del integrismo tradicional. El surgimiento de la ideología tecnocrática del desarrollo económico y la crítica científica al absolutismo ideológico.

5. De 1962 a 1969: intentos de institucionalización del sistema y segunda fase de una liberalización. Evolución en el campo del pensamiento cristiano y en la filosofía dialéctica actual.

6. De 1969 a 1975: estancamiento económico e involución política. Crisis total del sistema franquista y recuperación del pensamiento democrático español.²⁴⁹

Comienza Elías Díaz con un significativo reconocimiento hacia todos los intelectuales españoles exiliados antes, durante y después de la guerra civil. Una larga lista (nunca completa) de más de una página, muestra una de sus características ya

²⁴⁹ Otra clasificación en <tres etapas o fases de expansión ideológica>, en MARICHAL, Juan, "Modalidades del pensamiento político bajo la tiranía", en *El secreto de España* cit.pp.311 y ss.

citada: el reconocimiento explícito de, no sólo las ideas, sino también las personas, con nombres y apellidos, que las sustentaron. Sucedió así con la relación de krausistas e institucionistas, y sucede también aquí con los intelectuales que vivieron el franquismo. Si en aquel caso, el desconocimiento casi total que se tenía del tema, no hacía excesivamente problemáticas estas largas relaciones nominales, en el del pensamiento durante el franquismo, bien sea por la cercanía del período de tiempo a estudiar (que hace reconocibles a buena parte de los citados), bien sea por lo abrumadoras que resultan estas listas de, como en este caso, más de una página de extensión, lo cierto es que ha sido objeto frecuente de críticas. El propio autor lo recoge en nota a pie de página al final del libro:

“Con estas frecuentes listas de nombres y títulos (que de todas formas han sufrido ya un cierto proceso de selección) se corre en este libro el riesgo -lo reconozco- de que los árboles no dejen ver el bosque: algunos críticos así me lo han reprochado, sobre todo por lo que se refiere al período 1969-1975. Estoy de acuerdo con ellos -y sé muy bien cómo habría que haber corregido tal defecto-, pero pienso asimismo que no debía yo tampoco inventarme un bosque sin árboles, una cultura sin hombres, ni mujeres, sin nombres, sin libros ni otros cualesquiera escritos.”²⁵⁰

Parece que aquí Elías Díaz responde a *la gallega*: primero hay un reconocimiento y aceptación de la crítica, y después una reafirmación en sus planteamientos. En mi opinión el problema es más de estilo que conceptual. Efectivamente tiene razón al alegar que son los árboles los que configuran el bosque, pero una minuciosa exposición detallada de cada árbol puede hacer olvidar que hablamos del bosque. Nos encontramos ante la siguiente situación: por un lado, las tesis que sostiene el libro (que iré mostrando aquí), no tendrían el mismo grado de credibilidad si no vinieran acompañadas de la relación de individuos que participaron en ellas; y por otro, una mera catalogación de individuos que vivieron el franquismo, agrupados por escuelas o períodos de tiempo, sin más, tampoco sería relevante. El tema corre el riesgo de convertirse en un ejemplo más de la abstrusa relación metodológica inducción-deducción. ¿Hay que ir de las ideas generales a los casos particulares, o son las individualidades las que nos tienen que llevar a la elaboración de tesis universalizables? Una metodología verdaderamente científica precisa de la interacción de esos dos niveles, por eso afirmo que el problema es más de estilo que conceptual, y en ese sentido, tienen razón los críticos del profesor Díaz al reprocharle lo engorroso de tanta enumeración de personas y obras, no porque sobren, sino

²⁵⁰ ELIAS DIAZ op. cit. p.197

porque tal y como están presentadas, las ideas tienden a diluirse entre tanto caso particular. Es más, creo que el propio autor realizó una revisión de su libro en esta línea: toda la segunda parte de *Ética contra política* puede considerarse como una reescritura, con nuevos datos aparecidos desde 1983, de la misma problemática estudiada en *El pensamiento español en la era de Franco*. Es cierto que en este caso el período histórico a estudiar está limitado a un período de tiempo más corto (prestando especial atención al discurrir cultural español a partir de la década de los cincuenta, con la polémica que suscitó la tecnocracia, más que a los primeros años de la inmediata postguerra), pero considero que en esta ocasión sí se evita el engorroso problema de las largas citas de autores y obras, tal y como aparecen en el libro del 74, manteniendo la misma idea central. Por eso afirmo que es más un problema de estilo que conceptual.

Una apreciación muy pertinente a este respecto, es la que realiza Francisco Laporta, quien al referirse, no a este libro sobre el pensamiento español durante el franquismo, sino al conjunto de la obra de nuestro autor, afirma:

“Apenas es preciso decir ya que el sentido y el desarrollo del pensamiento de Elías Díaz ha estado siempre muy estrechamente vinculado a su contexto histórico español. Y esta no es una caracterización <sociológica>, ni pretende ser limitativa, sino muestra de un rasgo muy acusado y explícito de ese pensamiento. Elías Díaz ha mantenido constantemente una especie de tiránico compromiso moral con lo que era la situación y el azar histórico de los españoles. Sea por propia convicción, sea porque él mismo se ha visto profundamente afectado por ella, o por ambas cosas, lo cierto es que él alimenta una cierta desconfianza hacia ese género de especulaciones que parecen desentenderse de la realidad concreta del momento.”²⁵¹

Para hacerse una composición de lugar ajustada a la realidad del momento que se estudia, y como justificación del hecho de que el libro que comento empiece recordando a los exiliados, valga la descripción del panorama intelectual español en 1939 que presenta Gregorio Morán:

“En 1939 no habrá normalización de la vida intelectual española. Ni se va a producir una línea de continuidad con procesos anteriores. Para apelar a un pasado histórico e intelectual aceptable para el nuevo régimen había que retrotraerse tanto en los siglos, que se caía de lleno en la remembranza del

Imperio, sus fastos y sus formas. Trasladar eso al sórdido mundo de la posguerra tenía efectos tan curiosos como el garcilasismo en poesía: la vuelta en los años cuarenta al soneto y a las imitaciones de Boscán y Garcilaso. No había campo de la creatividad en la que no se tratara de volver a aquella añorada época. También en la prosa -de ahí el efecto rupturista que tendrá el Cela de esta etapa-, la pintura, la arquitectura... incluso la música: Joaquín Rodrigo estrena a finales de 1940, con arrollador éxito, su *Concierto de Aranjuez*.²⁵²

Y este panorama no define sólo los años de la inmediata (y durísima) postguerra. Cuando este mismo autor define la vida cultural española, ahora ya a finales de los cuarenta, lo resume con concisión demoledora:

“Se vivía aún con espíritu de ex combatientes en todas las facetas de la sociedad española, y la cultura, la universidad, las publicaciones, no podían substraerse a ello. La vida civil era una vida militar en situación de permiso.”²⁵³

Este es el panorama intelectual que encuentran los españoles de la postguerra, tal y como lo señala, en 1998, Gregorio Morán. Para remontarse al origen de la vida cultural en la España de ese momento, el profesor Díaz señala (en 1974, las fechas son aquí algo esencial) dos circunstancias: una, que “no todo era monocorde en el interior mismo del sistema político-intelectual implantado en el 39”²⁵⁴, y otra que “correspondió a Falange la reapertura de la vida intelectual madrileña con posterioridad a 1939”²⁵⁵.

En lo que sigue, y como muestra de lo polémico de este planteamiento, mostraré estas dos circunstancias indicadas en el libro, señalando al mismo tiempo respuestas de otros autores en sentido contrario. Comenzaré por la segunda de las circunstancias señaladas, el protagonismo de Falange en la reconstrucción cultural española de postguerra. Elías Díaz ha reconocido que éste era un libro *benevolente*, y empieza mostrándose así desde el comienzo, haciendo suya la postura de Ridruejo:

“En un país de formato reducido en el campo intelectual hay lo que hubo, y lo acumulado -aun siendo estimable- no era sobrante [sic]. Ya era bastante lo que la irreparable muerte o el voluntario extrañamiento habían restado.

²⁵¹ LAPORTA, Francisco J. “Elías Díaz: pensamiento jurídico y compromiso democrático”, *Anthropos* nº 62, Barcelona 1986. p.43

²⁵² MORAN, Gregorio. op. cit. p.98

²⁵³ Ibid. p.219.

²⁵⁴ ELIAS DIAZ op. cit. p.24

Así pues, recuperar lo recuperable era el problema adecuado. Nadie -ni los más lejanos a aquella empresa- ha negado que el llamado *Grupo Escorial* se distinguió -señala Ridruejo- por su voluntad de salvar y recuperar todo valor anterior genuino, incluso los que no se consideraban integrables.”²⁵⁶

Sin embargo, lo cierto es que no existe esa unanimidad que reclama Ridruejo y recoge nuestro autor. El contrapunto lo pone ahora (veintidós años más tarde, en 1996) Gonzalo Santonja:

“De ningún modo es de recibo mantener que en aquellos pliegos cabía <cualquier trabajo, siempre que fuese de calidad>, como afirmaron sus primeros estudiosos, juicio que ha hecho fortuna entre los partidarios de embellecer, cuando no de reinventar, el pasado de ciertas figuras de indudable -aunque posterior- vocación democrática. (...) Resulta por ello una exageración, desvirtuadora e interesada, atribuir a sus impulsores la *restauración* de la vida cultural, convirtiendo a la revista en digna sucesora de *Cruz y Raya* o *Revista de Occidente*.”²⁵⁷

Sobre este tema creo que, para situar correctamente la posición que sostiene Elías Díaz, habría que huir de planteamientos maximalistas. No es cierto que éste coloque en el mismo plano, respecto a la importancia y repercusión que para la vida intelectual española tuvieron, la revista *Escorial* (frecuentada por la firma de los denominados falangistas-liberales) y las citadas *Cruz y Raya*, o *Revista de Occidente*. Lo cierto es que se sitúa en la órbita de las tesis de Mainer, sobre el progresivo acercamiento hacia posturas más liberales de los intelectuales falangistas. Así lo recoge citándolo explícitamente cuando analiza la línea editorial de la *Revista de Estudios Políticos*:

“Los primeros pasos de una renovación mental -más liberal e integradora- estaban ya dados en *Escorial* y en la *Revista de Estudios Políticos*; faltaba únicamente abandonar -señala Mainer- aquel recelo histórico a la realidad que se había disfrazado de nacionalismo, destino espiritual y negación de la lucha de clases”²⁵⁸

²⁵⁵ MAINER, José Carlos, *Historia literaria de una vocación política* (1930-1950), en el libro *Falange y literatura*, Ed. Labor, Barcelona 1971 p. 47. Citado en ELIAS DIAZ op. cit. p.25.

²⁵⁶ RIDRUEJO, Dionisio, “La vida intelectual española en el primer decenio de la postguerra”, *Triunfo*, nº especial 507 dedicado a *La cultura en la España del siglo XX*, Madrid 17 de junio de 1972, pp.73-74. Citado en ELIAS DIAZ op. cit. pp.25-26

²⁵⁷ SANTONJA, Gonzalo, *De un ayer no tan lejano: cultura y propaganda en la España de Franco durante la guerra y los primeros años del nuevo Estado*. Ed. Nóesis, Madrid 1996, pp.39 y ss.

²⁵⁸ MAINER, José Carlos, op. cit. p.60. Citado en ELIAS DIAZ op. cit. p. 32

Pero inferir de este hecho que Elías Díaz sitúa en el mismo plano, por su prestigio intelectual, a la revista falangista *Escorial* y a las republicanas *Cruz y Raya* o *Revista de Occidente*, es sencillamente una falacia. Lo que está señalando es que *el origen de la vida intelectual española tras el corte que supuso la guerra civil*, tiene su partida de nacimiento en el grupo de colaboradores de la revista *Escorial*, esto es, de Dionisio Ridruejo (su primer director), Pedro Laín Entralgo (subdirector), y otros autores significativos como Antonio Tovar. Y en esta tesis Elías Díaz no está sólo. Un especialista en la historia española contemporánea tan importante como es Juan Marichal, va incluso más lejos:

“Puede decirse que Pedro Laín Entralgo y Dionisio Ridruejo facilitaron sin duda el establecimiento de una de las primeras zonas de comunicación intelectual. Si, como ha sucedido con frecuencia en las dictaduras de otros países, el gesto de aproximación y de supuesta <concordia> cultural se hubiera quedado en simple maniobra táctica, el propósito de *Escorial* no tendría hoy ninguna importancia, no sería un hecho historiable, dentro de la España intelectual de los años 1940-1960. Aquellos gestos podían ser algo muy repetido, o algo nuevo, todo dependía de las personas: la trayectoria biográfica de Pedro Laín Entralgo y de Dionisio Ridruejo muestra que los propósitos conciliadores de *Escorial* respondían en su caso a una verdadera voluntad de convivencia intelectual. Y sobre todo, conviene tener presente que los efectos de la relativa reunificación intelectual española fueron, finalmente, contrarios al régimen dictatorial.”²⁵⁹

Por su parte, Gregorio Morán no puede dejar de reconocer la relevancia que tuvo *Escorial* en la vida cultural española de la postguerra, y destaca igualmente su pretensión <integradora>, aunque, eso sí, cargando las tintas en el carácter fascista de la revista:

“Ridruejo y Laín Entralgo son los dos intelectuales por excelencia de las nuevas generaciones falangistas. Las reminiscencias imperiales y fascistas no se limitan, como es lógico, al título de la publicación, sino que empañan su primer <Manifiesto Editorial>. Un fascismo que se pretende integrador y no excluyente, y sobre todo transformador y no reaccionario. Sus objetivos están numerados: <Primero: congregar a los pensadores, investigadores, poetas y eruditos de España... Segundo: ponerlos en comunicación con su propio pueblo... Tercero: ser un arma más en el propósito unificador y

²⁵⁹ MARICHAL, Juan. “Modalidades del pensamiento político bajo la tiranía”, en *El secreto de España*, Ed. Taurus, Madrid, 1995, pp.314-315.

potenciador de la Revolución... Y por último, traer al ámbito nacional los aires del mundo>. La Falange de Ridruejo y Laín aspira a <contribuir al restablecimiento de una comunidad intelectual> que implícitamente dan por deshecha tras la contienda. [Y añade] No hay protagonista de cierto relieve intelectual en esa España vencedora que no pase por las páginas de *Escorial*.²⁶⁰

Considera Morán insuficientes esas pretensiones <integradoras> y <transformadoras> de la revista. Es más, el siempre beligerante autor apostilla lo siguiente sobre sus colaboradores:

“No hay que descartar que entre los motivos de algunos colaboradores al acercarse a la revista y al influyente grupo que la capitaneaba, estuviera un modo de evitar denuncias y colarse de rondón entre los vencedores sin pasar por los autos de fe o descargos de conciencia. Eran tiempos de una dureza extrema, sin lugar para las timideces. *Escorial* facilitó las conversiones políticas al nuevo régimen.”²⁶¹

No lo entiende así Elías Díaz quien, en una coyuntura histórica mucho más cercana a los hechos estudiados, presenta como justificación de su planteamiento, y del carácter dialéctico de la evolución de la historia de las ideas, al Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) (“contraréplica ideológica de la <Junta para la Ampliación de Estudios>”) y a la revista que le servía como órgano oficial, *Arbor*, como representantes de una “verdadera contrareforma ideológica” que tenía como finalidad retornar a las esencias patrióticas y religiosas, en claro enfrentamiento con los falangistas-liberales de *Escorial*:

“Precisamente desde una perspectiva intelectual, la polémica católicos aperturistas (procedentes algunos de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, junto con el sector falangista-liberal de *Escorial*), versus católicos integristas (CSIC, revista *Arbor*, etc.) constituirá, sin duda, la principal y positiva dialéctica en el interior mismo del sistema por aquellos años; es decir, la polémica entre los que Dionisio Ridruejo calificará después como <comprensivos>, por un lado, y <excluyentes>, por otro.”²⁶²

Esta misma polaridad falangistas/católicos integristas, la señala también Raúl Morodo:

²⁶⁰ MORAN, Gregorio. op. cit. p.103

²⁶¹ Ibid. p.104.

²⁶² ELIAS DIAZ op. cit. pp.43-44

“Siempre he considerado que, a pesar de sus contradicciones y frustraciones, en el seno del Movimiento existían tendencias dispares e incluso antagónicas: desde unas actividades cerradas, de nostalgia totalitaria, hasta posiciones de apertura democrática y, sobre todo, social (...) Concretamente, en el ámbito intelectual-cultural, el Movimiento era más abierto y tolerante que los sectores católicos tradicionales.”²⁶³

Y este estado de cosas va a permitir analizar la otra circunstancia de la vida intelectual española de la primera etapa del franquismo señalada aquí, “que no todo era monocorde en el interior mismo del sistema político-intelectual implantado en el 39”. Creo que aquí se hace necesario precisar que se está hablando de *una perspectiva intelectual* (Raúl Morodo lo señala explícitamente). De no hacerlo así, e incurrir en una extensión *política* de esa dialéctica entre <falangistas-liberales comprensivos>, y <católicos integristas excluyentes>, se estaría dando una imagen pluralista del régimen que no se corresponde con la realidad. Este aspecto creo que merece ser analizado antes de continuar, y aunque la referencia no sea Elías Díaz, propongo para ello el siguiente comentario:

“La primera diferenciación a la que J.J. Linz se ve obligado resulta de la necesidad de delimitar el tema del pluralismo. Así, se ve precisado a distinguir entre <pluralismo autoritario> y <pluralismo democrático>. El fundamento de esta paradójica dicotomía se encuentra en que el primero de ellos, el autoritarismo, es un pluralismo al que ciertas instancias de poder político han impuesto determinados límites; es, por tanto, limitado. El asunto, naturalmente, depende de dónde pongamos la línea de demarcación, ya que si lo hacemos de forma parecida a la que Linz propone, realmente casi todos los sistemas políticos a excepción de los <totalitarios puros> serían a la postre pluralistas. Por que, en efecto, *una cosa es el pluralismo y otra bien distinta la existencia de tendencias en el seno del bloque dominante*. Y confundir ambas nos llevaría, bien a considerar todos los regímenes como limitadamente pluralistas, o bien nos condenaría a una visión estrecha y monolítica de las clases sociales y los grupos políticos.”²⁶⁴

Es cierto que este comentario se refiere a Linz y no a Elías Díaz, quien deja suficientemente claro que aquello era una dictadura, no obstante creo que estas precisiones son importantes, porque de no hacerlas se estarían interpretando mal los

²⁶³ MORODO, Raúl. *La Transición política*, Ed. Tecnos, Madrid 1984, pp.104-106.

²⁶⁴ AGUILA, Rafael del, y MONTORO, Ricardo, *El discurso político de la transición española*, Ed. Centro de Investigaciones Sociológicas, en coedición con Siglo XXI, Madrid 1984, p.30. Las cursivas son mías (F.B.)

términos, atribuyéndoles significaciones que no les corresponden. Más contundente todavía, en esta línea, se muestra Míguez González quien, haciendo referencia expresa al régimen franquista, afirma taxativamente:

“De hecho, en el régimen franquista nunca fue posible formalizar un sistema de participación política por muy limitado que fuese, ni éste dejó realmente de perseguir a sus oponentes políticos. Ambos elementos, la inexistencia de participación y la imposibilidad de actuación de la oposición, son elementos suficientes para situar al régimen franquista en la categoría de los regímenes no democráticos o, sensu contrario, en el universo del autoritarismo político. Denominar *pluralista* a un régimen autoritario como el franquismo, -aunque se añada el segundo adjetivo de *limitado*- no hace más que enturbiar su naturaleza.”²⁶⁵

Son éstas precisiones importantes y nada ambiguas. Quisiera añadir a esto que *falangistas liberales* se autodenominan Laín y Ridruejo, para diferenciarse de los integristas católicos inmovilistas del régimen de Franco. Y en ese sentido, como etiqueta identificativa de un grupo de intelectuales del régimen que querían diferenciarse claramente de otros sectores más inmovilistas, es tan válida como podría serlo cualquier otra. Elías Díaz recoge el término de estos autores, pero en mi opinión, la carga emotiva y conceptual de los términos *falangista* y *liberal*, hace que esa etiqueta se identifique más con un oxímoron, que con una determinada actitud intelectual. Por eso me parece necesario cuestionarla. Así parece reconocerlo José Luis Aranguren:

“Los términos <falangismo> y <liberalismo>, conciliables, al parecer, en un puro ejercicio de comprensión cultural, eran *realmente* incompatibles y un auténtico proceso de liberalización necesitaba asumir el hecho de tal incompatibilidad.”²⁶⁶

Desde luego es difícil precisar, de forma atinada, qué hay que entender por <falangistas liberales>. Hasta un autor con un talante tan poco *contemporizador* como Gregorio Morán, parece señalar esta dificultad. En una cosa no tiene dudas este autor, y es en denunciar la raíz <nacionalcatólica> del <falangismo liberal> pero, eso sí, a la hora de relacionar lo que aquí se está deliberando, el <falangismo> y el <liberalismo> de estos autores, aparecen las dudas. Primero presenta a Pedro Laín como

²⁶⁵ MÍGUEZ GONZÁLEZ, Santiago. *La preparación de la Transición a la democracia en España*, Ed. Universidad de Zaragoza, 1990, pp.56-57.

²⁶⁶ ARANGUREN, José Luis. “Pedro Laín, español”, en *Asclepio. Archivo iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica* (CSIC, Madrid, 1966-1967) p.17. Citado en ELÍAS DÍAZ op. cit. p.86.

<falangista no dogmático>, y entiende que ese calificativo sólo es aparentemente paradójico:

“En el conjunto de la obra de Pedro Laín se da la aparente paradoja de ser el más genuino de los pensadores nacionalcatólicos y el menos excluyente. Y esto es así porque en él está clarísimo el marco ideológico en el que se mueve, que no es otro que el falangismo, y al tiempo *una conciencia de la necesidad de ampliar el horizonte a todo lo que merezca la pena*, sin que eso entre en contradicción con lo anterior. Es un ecléctico del falangismo, todo lo contrario de un dogmático, pero que por eso no relativiza su escala de valores, que parte de la fe religiosa (Iglesia), la fe política (Régimen) la fe ideológica (José Antonio Primo de Rivera), y luego todo lo demás.”²⁶⁷

Sin embargo, en el capítulo que dedica a tratar sobre <la batalla por la hegemonía o los discípulos imposibles> (de Ortega), cuando revisa la situación intelectual de la España de los años cincuenta, escribe lo siguiente:

“En la actualidad suelen verse los acontecimientos del lustro 1951-1955 como una desaforada pelea entre unos <falangistas liberales>, o para ser más exactos, se transmite la idea de unos liberales obligados a vestirse de falangistas para ser más eficaces en su liberalismo, frente a unos cerriles inquisidores del Opus Dei coaligados con las jerarquías de la Iglesia. Esta legendaria imagen procede del proceso seguido a partir de febrero de 1956 por los voceros de ese falangismo supuestamente liberal, que les llevó al ostracismo cuando no a la cárcel, la represión y el exilio. Pero ahora estamos inmersos en la descripción de ese lustro oscuro, premeditadamente oscurecido por los propios protagonistas para que las figuras no pudieran ser contempladas con nitidez. Estamos, pues, es los primeros años cincuenta y estamos, por tanto en una lucha tan legítima como sin cuartel por la hegemonía política y cultural. Y las bases de esa pelea están en las mismas raíces nacionalcatólicas. Les une la fe en Franco, en el catolicismo y el rechazo de la democracia. Les separan las alternativas para el inmediato futuro; las formas de conservar y acrecentar la victoria lograda en 1939. También las hipótesis de futuro: una monarquía tradicional o un presidencialismo falangista.”²⁶⁸

²⁶⁷ MORAN, Gregorio. op. cit. p.244. Las cursivas son mías (F.B.)

²⁶⁸ Ibid. pp.384-385.

En resumen, que aunque considere a Laín “el menos excluyente” de los falangistas, Morán denuncia que ese <falangismo liberal>, no es más que la bandera de enganche de aquellos camisas azules que disputaban parcelas de poder a un régimen con el que se identificaban plenamente²⁶⁹.

En mi opinión, la mejor explicación a esta problemática conexión entre falangismo y liberalismo, se puede encontrar en la respuesta que Ortega y Gasset da a la invitación a impartir la lección de clausura del curso 1952-1953 en la Universidad de Salamanca, ofrecida por Antonio Tovar, a la sazón rector de la misma. Declina Ortega el ofrecimiento, y como aquél insiste, le responde:

“No sé si ven bien ustedes hasta qué punto es imposible la actuación intelectual. Algunos como usted gozan de cierto margen de holgura... y me he preguntado muchas veces si tienen ustedes presentes hasta qué punto los demás no tenemos ni siquiera ese mínimo margen”²⁷⁰

Sustitúyase el término *usted* o *ustedes* por el de *falangistas liberales* y se entenderá mejor cuál era el liberalismo de esos falangistas: *mínimo margen de holgura* que el Régimen concedía con cuentagotas a quienes habían demostrado ser *afectos* al mismo (como se expresaba en la terminología de la época), pero que era impensable para cualquier liberal sin otros atributos asimilables por el franquismo, como era el caso de Ortega. Según cuál sea la respuesta que se dé a la pregunta que formula Ortega (“¿tienen ustedes presentes hasta qué punto los demás no tenemos ni siquiera ese mínimo margen?”), se adoptarán posturas más o menos benevolentes con ese <falangismo liberal>.

En cualquier caso, y dentro del ámbito puramente intelectual, la postura de Elías Díaz no se presta a ambigüedades:

“La presencia en esa plataforma [el Gobierno y algunas instituciones franquistas] de los intelectuales falangistas de *Escorial* (Laín, Ridruejo, Tovar, Rosales, Panero, Vivanco, etc.) y quizá también <la misma fuerza de

²⁶⁹ Posteriormente, en un artículo periodístico escrito en plena polémica sobre las vinculaciones de José Luis Aranguren con el régimen franquista (véase en este mismo trabajo el epígrafe 44 *Da que pensar*) titulado expresivamente <Abuelo, ¿tú fuiste un nazi bueno?>, se despacha con más contundencia, si cabe, sobre esta misma cuestión: “La idea del falangismo liberal es una patraña inventada cuando los falangistas habían dejado atrás a José Antonio Primo de Rivera y empezaban a pensar que las urnas no sólo servían para romperlas y para celebrar referéndum. El equipo que dirigía la revista *Escorial* era un grupo de partidarios del nazismo, como se puede comprobar con la lectura de sus editoriales de los primeros años cuarenta. Una publicación con un notable cartel de colaboradores, muchos de los cuales hallaban en ella la tapadera inexcusable para aquellos tiempos de paseos y fusilamientos al amanecer.” *La Vanguardia*, 18 de septiembre de 1999.

²⁷⁰ Citado en MORAN, Gregorio. op. cit. p.471.

las cosas>, iba a exigir y posibilitar el entronque cada vez más decidido con el pensamiento español anterior a 1936.”²⁷¹

La tesis sostenida en la Introducción, según la cual trataba de mostrar cómo bajo el régimen franquista se produjo, efectivamente, una verdadera recuperación de la cultura y el pensamiento de carácter liberal, democrático y socialista, se ve reforzada en un sentido polémico al afirmar que la presencia de falangistas-liberales en las instituciones franquistas iba a “posibilitar el entronque con el pensamiento español anterior al 36”. Presentaré primero las reacciones a tal planteamiento, para acabar tratando de encontrar la justificación del mismo (siempre dentro del ámbito de la filosofía política del autor aquí estudiado).

Para entender las reacciones más o menos críticas ante tal planteamiento, propongo la siguiente clasificación en tres grupos:

- Críticas izquierdistas que, con mayor o menor virulencia, negarían cualquier tipo de legitimidad al intento de justificar que desde un régimen dictatorial, como el franquista, se hubiera siquiera *posibilitado* una progresiva recuperación del pensamiento liberal, democrático y socialista español. Como esas críticas reproducen esencialmente, *mutatis mutandi*, las mismas objeciones que se le reprochan a su análisis de la transición española a la democracia, y allí Elías Díaz se detiene de forma más precisa a comentarlas, dejo para cuando llegue el momento de ese estudio el comentario de estas críticas izquierdistas²⁷².

- Críticas continuistas que, también con mayor o menor virulencia, sostienen que no hay necesidad de justificar una conexión con el pensamiento español anterior al 36 porque, entienden, en rigor no existió tal desconexión. Por las críticas aparecidas en las fechas de la publicación del libro que he podido consultar, de todas las tesis que podían resultar polémicas, la que parece que más irritó a los defensores del régimen fue el reconocimiento intelectual a los exiliados, y la situación de languidez cultural en que quedó la España del 39. Una versión que podría denominarse <blanda> de esta crítica, se encuentra recogida, curiosamente, en el número monográfico que la revista *Anthropos* dedicó a Elías Díaz. En ese número se recoge la reseña que Antonio Tovar (uno de los *rehabilitados* por el autor en su libro) publicó sobre el libro que ahora nos ocupa; en ella afirma Tovar en sintonía con esa crítica blanda continuista:

²⁷¹ ELIAS DIAZ op. cit. p. 44

²⁷² Véase el epígrafe 21 de este trabajo, *El dulce encanto del desencanto, y otras micro-ideologías*.

“Para las generaciones que vivimos activamente aquella época nos parece discutible la tesis polémica que parece aceptar Elías Díaz de que en 1939 se habían exiliado <los intelectuales>. (...) Los que vivimos aquellas ya lejanas y amargas épocas, sin dejar de lamentar la ausencia y pérdida de tantos admirados maestros y escritores que eligieron el exilio, no nos sentíamos tan desamparados. Azorín y Baroja, Eugenio d’Ors y Menéndez Pidal, Asín y Gómez-Moreno, Dámaso Alonso y Manuel Machado y Gerardo Diego, y muchos otros, estaban entre nosotros.”²⁷³

En esa misma línea crítica se manifestó José M^a Ruiz Gallardón en las páginas de ABC:

“Todo el libro de Elías Díaz es una continua justificación de la necesidad de ese diálogo [entre los dos bandos surgidos de la guerra civil española] para mí tan necesario. Pero al tiempo sitúa, a mi juicio sin exactitud, el intento dialogante sólo en la oposición -interior y exterior- y toda actitud dogmatizadora en el lado de los vencedores de 1939. No es justo ni históricamente cierto.”²⁷⁴

Pero no todo fueron críticas *civilizadas*. Existió también una línea <dura> de esta crítica que he llamado continuista, y que algunos comentaristas izquierdistas parecen ignorar. Comento la nada inocente reacción aparecida en el diario falangista *Arriba*. Tras introducir el tema como la reacción del editor catalán José Antonio Llorens expresando su asombro:

“...por la inhibición del Estado nacido el 18 de Julio, que tiene a su alcance medios asombrosos de difusión, ante el invento de metesillas recogido con amplificadores que nos presenta como incuestionable que la parte más enjundiosa del pensamiento español estuvo en cuerpo y alma en el bando también llamado republicano.”

El autor de la crítica se permite <una breve apuntación>, en la que presenta un panorama de la vida cultural española de postguerra según la cual:

“Ello explica que la zona roja careciera de pulso cultural. Ni siquiera por inercia apareció ni un sólo número de <Revista de Occidente> o <Cruz y Raya>. Mientras, en zona nacional repunta la vida intelectual con revistas doctrinales y aparecen nombres como Laín y Tovar.” [Curiosamente los dos

²⁷³ TOVAR, Antonio, “La vida intelectual en España”, *Gaceta Ilustrada*, nº 940, Barcelona 13 de octubre de 1974. Recogido en *Anthropos* nº 62, Barcelona, junio 1986, p.58.

²⁷⁴ RUIZ GALLARDON, José María, “Pensamiento español 1939-1973, de Elías Díaz” *ABC*, Madrid 15 de noviembre de 1974 p.73.

principales protagonistas, junto con Ridruejo, de la rehabilitación intelectual que propone Elías Díaz en su libro].

Pero decía que la crítica no era nada inocente, y la referencia a Elías Díaz no es indirecta. Continúa el artículo:

“Tal vez la extrañeza del editor Llorens arranca de un libro publicado por la secta *Cuadernos para el diálogo*, con la firma de Elías Díaz en el que se manifiesta lo contrario de lo que se sabe, es decir, se miente, queriéndonos presentar a la España nacional como un desierto cultural que con <sus prejuicios antiliberales> sitúa <en el exilio a los principales hombres de nuestra cultura>”.

Y sigue con un buen ejemplo de falacia *tu quoque*:

“El autor, defensor ahora de una democracia atolondrada, fue hasta 1966 colaborador de la <Revista de Estudios Políticos>²⁷⁵, sin darse cuenta, al parecer, <del miedo> y <dogmatismo> que allí imperaba, tanto que olvida que uno de los <santones> de sus <Cuadernos>, el señor Ruiz-Giménez seguía figurando cuando escribió su libro en el consejo de redacción de la revista política con más rigor científico de toda la historia española.”

Y acaba pura y simplemente con amenazas:

“En nosotros, no suscitaba el tema la opinión de ningún tráfuga, sino la sospechosa abstención de quienes tenían el deber de salir al paso de la insidia. ¿Acaso es suspicacia en demasía, pensar, ante la indefensión por parte de personas y organismos del Estado, en la posibilidad de que se trate, no de un silencio por incapacidad, sino culpable, premeditado y alevoso?”²⁷⁶

• Las reacciones críticas que he presentado hasta ahora, parecen recoger la dificultad de adoptar posturas moderadas cuando se trata de temas tan delicados como el que aquí se viene presentando. Sin embargo, ya desde el momento mismo de su publicación, se produjeron también reacciones favorables al libro, que venían firmadas por nombres tan destacados como los de José Carlos Mainer o Francisco Tomás Valiente. Por orden cronológico:

²⁷⁵ La citada revista también es analizada en libro que estoy comentando por Elías Díaz, quien parece hacer suya la opinión de Mainer: “Desde 1941 el Instituto [de Estudios Políticos] contó con la *Revista de Estudios Políticos*, todavía existente y caracterizada desde un primer momento por la insólita apertura en temas y tratamientos.” MAINER, José Carlos, op. cit. p.59. Citado en ELÍAS DÍAZ op. cit. p.29.

²⁷⁶ JATO, David, “El pensamiento español durante la guerra civil”, *Arriba*, Madrid 10 de noviembre de 1974, pp.17-18.

“Frente a tanto optimismo gárrulo, palabras como las de Elías Díaz revelan, por encima del reconocimiento de una deuda, una honestidad intelectual a toda prueba.”²⁷⁷

Y en el mismo número de la revista, afirma Tomás Valiente:

“Elías Díaz lo ha escrito con plena conciencia de su propósito y de sus limitaciones. Creo que ha querido ante todo informar acerca de lo que se ha publicado por los españoles en filosofía, ciencias sociales, literatura de creación, ensayos etcétera durante esos años. El caudal de datos que aporta es riquísimo y muy útil.”²⁷⁸

Aunque de todas estas reacciones favorables, destacaría como más atinada (tal vez porque se realizó a posteriori, con la perspectiva de la historia reciente española) la de Francisco Laporta:

“En estas y otras coordenadas se ha movido durante veinte años la aventura intelectual y personal de Elías Díaz, teniendo como telón de fondo durante bastantes de ellos un oscuro panorama cultural que pocos como él han conocido, vivido y descrito con tanta lucidez (véase el libro de 1974), pero, al mismo tiempo, con una visión no derrotista ni masoquista, sino empeñada siempre en descubrir y valorar ese pequeño algo de cultura y progreso que asomaba siempre, aquí o allá, más o menos importante, entre la oscuridad represiva del franquismo. La llegada del país a la Constitución de 1978 no ha hecho sino confirmar ese talante optimista.”²⁷⁹

Precisamente en sintonía con el texto anteriormente citado de Laporta, en el que se recuerda la estrecha vinculación del pensamiento de Elías Díaz con el contexto histórico español, quisiera señalar el que para mí es el criterio que legitima su interpretación sobre esta difícil etapa del pensamiento español. Desde mi punto de vista, una apreciación metodológica de la mayor importancia recorre, no ya todo el libro sobre el pensamiento español en el franquismo, sino en general todos los trabajos de Elías Díaz sobre historia de las ideas. Podría expresarse así: el investigador comprometido intelectual y políticamente, ni puede, ni debe actuar de forma libérrima, como si no estuviera sujeto a circunstancias socio-políticas que le condicionan. Esta tesis no debe confundirse con un pragmatismo posibilista de índole sociologista, que liberaría al autor de cualquier responsabilidad, ya que se encontraría

²⁷⁷ MAINER, José Carlos, “La reconstrucción de la razón: recuento y balance” *Andalán* nº 48 Zaragoza, 1 de septiembre de 1974.

²⁷⁸ TOMAS VALIENTE, Francisco, “Crónica política de la vida intelectual de la postguerra” *Ibid.*

²⁷⁹ LAPORTA, Francisco. op. cit. p.62.

<determinado por la circunstancia>; eso sería un abandono de sus responsabilidades. Pero entre la dejación de sus funciones, y la ilusión de disponer de una actuación no condicionada por ningún límite, se encuentra la responsabilidad de dar cuenta de la realidad, siempre sujeta a condiciones sociales e históricas concretas.

Si se revisan sus trabajos sobre el pensamiento español durante el franquismo bajo el prisma de este planteamiento, creo que resultan de sobra justificadas sus conclusiones, aunque eso obviamente no les libere de la crítica. Por ejemplo, el hecho de que el autor apele a que sus tesis fueron mejor comprendidas por los que vivieron esas difíciles circunstancias históricas, más que por los que las conocen ahora “con todo aparentemente regalado”, hay que entenderlo más como una apelación a la comprensión histórica del lector contemporáneo, que como un argumento a favor de la veracidad de lo que se sostiene en el libro.

Para concluir este apartado: Elías Díaz realiza un enorme ejercicio de responsabilidad política e intelectual ante un tema especialmente sensible para los españoles contemporáneos. No es de extrañar que, según el propio autor, éste sea su libro más incomprendido. Hablar con realismo de la actividad intelectual de aquellos que tuvieron que desarrollarla dentro del franquismo, y hacerlo precisamente en esos años, es algo especialmente difícil. En mi opinión la polémica resulta, más que por lo acertado o no de su planteamiento (que me parece justificado metodológicamente), por lo *políticamente correcto o no* que nos resulta, y en ese aspecto las circunstancias históricas son determinantes. En 1974, fecha de su publicación, y en los difíciles años inmediatamente siguientes, este libro sobre el pensamiento español durante el franquismo tal vez podría calificarse, desde la óptica de un pensamiento progresista y liberal, como *necesario*, si se atienden las precisiones metodológicas reseñadas (la implicación del pensamiento en su contexto histórico). Transcurridos veinticinco años en los que España ha vivido diferentes gobiernos democráticos (varios de ellos socialistas), con la progresiva incorporación a la vida intelectual de generaciones que sólo conocen el franquismo por los libros de historia, creo que es comprensible que, perdida la cercanía del pensamiento con los hechos estudiados, el libro pierda ese carácter necesario y se destaquen más los aspectos polémicos.

Lo anterior no quiere decir que la publicación del *Pensamiento español en la era de Franco*, no levantara polémicas. Ya he señalado diferentes críticas; presento ahora una pregunta que le fue formulada a nuestro autor en fechas muy próximas a la publicación del libro, y que apunta directamente a la línea de flotación de, en mi opinión, su aspecto más polémico.

“Hasta qué punto pueden, en este sentido, considerarse como sinceras las evoluciones personales (Ridruejo, Ruiz-Giménez, Calvo Serer, etc.) habidas en estos años desde dentro hacia afuera del sistema?”

Sobre esta cuestión creo que hay que ser ya bastante terminante: lo que quiero decir es que en este país tenemos que acostumbrarnos, de una vez para siempre, al cambio, a las mutaciones (psicológicas o políticas). Que el converso no sea, para los otros, un traidor. La fidelidad y la coherencia en las ideas no significa ni implica inmutabilidad, ni debe nunca imposibilitar el cambio cuando así se sienta como exigencia de la razón y la conciencia de cada uno. Hay que admitir que la gente puede cambiar y que, cuando cambia, no siempre lo hace por <chaqueteo>, por móviles sucios o mezquinos. Los indicios de sinceridad se fortalecen cuando (como es en los mencionados casos, la regla) el cambio no supone ni comporta beneficios económicos o sociales de carácter individual, sino más bien todo lo contrario. Pienso que los recelos, sospechas o acusaciones de insinceridad o resentimiento muchas veces no son sino encubiertas manifestaciones de ese esterilizante y reaccionario <horror al cambio> o, en algunos, quién sabe si no incluso secreta -y, en el fondo, ética- envidia y admiración hacia aquellos que han sabido y podido liberarse de las mismas ataduras, servidumbres e intereses que ya no dejan mover al <pobre> inmovilista.”²⁸⁰

Quisiera detenerme, siquiera sea brevemente, en esta cita, porque aquí puede apreciarse nítidamente lo acertado de la expresión que emplearon Laporta y Ruiz Miguel para referirse al pensamiento ético y político de Elías Díaz (<en el debate intelectual eres siempre un rival muy poco acomodaticio y muy poco incómodo>). Efectivamente, los esfuerzos de comprensión (en los dos sentidos de la palabra) que realiza para con los autores con los que polemiza, es algo que él mismo se encarga de señalar siempre que tiene ocasión, y en ese sentido está bien empleada la expresión <rival muy poco incómodo>. Pero eso puede llevar a olvidar la otra parte de la definición propuesta, la de <rival muy poco acomodaticio>, y la cita que acabo de presentar puede ser una buena ocasión para recordarlo. En la España del 75, defender el derecho a cambiar “cuando así lo exige la razón”, con la rotundidad con la que lo hace, en un momento en el que el <chaqueteo> era una fórmula que se había convertido en un lugar común para justificar cualquier cambio de actitud, me parece que refleja claramente que el talante dialogante y amigo del consenso de Elías Díaz no

²⁸⁰ Entrevista con ELIAS DIAZ publicada por HUERTAS CLAVERIA, J.M. “El pensamiento español de los últimos 35 años”, *Tele/expres Literario*, 29 de enero de 1975.

hay que confundirlo con debilidad o falta de convicción en sus ideas. El hecho de no dar respuestas en función de determinadas coyunturas (como es el caso que presento aquí), ni recurrir a tópicos o lugares comunes, es una muestra de lo acertado de la expresión <rival muy poco acomodaticio>. Lo cierto es que no debió ser nada cómodo sostener la actitud que refleja nuestro autor en esos especiales momentos de la historia reciente española.

En cualquier caso, y volviendo al libro objeto de estudio, quisiera resaltar que no ha resultado ser una obra coyuntural que el paso del tiempo ha arrinconado como algo ya anacrónico. La última edición en castellano es de fecha tan reciente como 1992, y añadiría que esta obra ha contribuido sustancialmente al conocimiento que en el resto de Europa se tiene de ese período de la historia intelectual española, pues existen traducciones recientes al italiano y alemán,²⁸¹ y una prueba de lo que digo puede ser esta reseña del libro:

“Il suo libro Pensamiento español 1939-1975, Madrid, *Cuadernos para el diálogo*, 1978 costituisce un contributo di primo piano alla discussione, anche perché riesce a legare, con grande equilibrio, le ragioni democratiche e civili di una ricerca <impegnata> col rigore scientifico, cioè con l'interesse per l'obiettività e la verità.”²⁸²

Pero evidentemente, las tesis de que no todo era monocorde en el interior mismo del régimen, y que fue Falange la que reinició la vida cultural española tras la postguerra, no agotan lo fundamental del libro. Hay muchos otros aspectos y autores reseñables que es preciso destacar. Reproduzco a continuación (ahora más extensamente) un texto de Aranguren ya citado, que va a servir de puente para introducirnos en otros temas:

“La muerte de Ortega y Gasset y el final del año 1955 constituyeron- señala Aranguren- la noble clausura de una breve etapa. A la exaltación ministerial de nuestro gran pensador Ortega había de seguir una lentamente decreciente estimación de su obra entre los jóvenes. Y los sucesos universitarios de febrero de 1956²⁸³ mostraron la contradicción interna, el callejón sin salida del <falangismo liberal> y la necesidad de una nueva opción radical. (...) Los términos <falangismo> y <liberalismo>, conciliables, al parecer, en un puro ejercicio de comprensión cultural, eran *realmente*

²⁸¹ Traducción italiana en Arnaldo Lombardi Editore, Milano y Palermo, 1990. Traducción alemana en Vervuert Verlag, Frankfurt am Main, 1991.

²⁸² LOTTINI, Otello, “Una cultura viva nonostante Franco. Le ricerche di Elias Diaz sul lavoro intellettuale in Spagna.” *Avanti!*, 6 maggio 1979.

²⁸³ Para una descripción de los mismos véase ELIAS DIAZ op. cit. pp.82-86.

incompatibles y un auténtico proceso de liberalización necesitaba asumir el hecho de tal incompatibilidad. El Régimen -concluye Aranguren- prefirió no afrontar la situación, sortear la decisión necesaria y hacer suyas luego las fórmulas combinadas de la pseudoliberalización y la tecnocracia.”²⁸⁴

La tecnocracia va a convertirse en la salida (en falso) del régimen franquista, al insoluble problema ideológico que suscita el *falangismo liberal*.



²⁸⁴ ARANGUREN, José Luis. “Pedro Laín, español”, cit.

- **17. Políticos y tecnócratas.**

Estrechamente vinculadas a las tesis del libro ya señaladas, aparecen una serie de interpretaciones sobre aspectos tales como el pensamiento cristiano, las difíciles relaciones intelectuales entre el exilio y el interior, la historia como ciencia, la literatura de creación y muchos otros. Pero quisiera resaltar especialmente aquí, por lo que tiene de significativo respecto de la manera de entender la filosofía moral y política que tiene Elías Díaz, el controvertido problema de buscar soluciones técnicas o soluciones políticas a los problemas sociales.

Según él, podemos datar esta problemática relación en España y Europa:

“...entre esos años de 1951 y 1956 se va produciendo un cambio importante en la orientación general de la cultura española (y también, por su cuenta, en la europea): el paso -cabría sintetizar- de una etapa <existencialista>, más dramática y angustiada, con predominio de planteamientos de carácter filosófico-humanista y un <pathos> ético para <épocas de escasez> (postguerra española y europea), a una etapa <neopositivista>, más opulenta y segura de sí misma, con predominio de un <pathos> ético para <épocas de crecimiento y abundancia>, más preocupada, a su vez, por la eficacia y el trabajo rigurosamente científico.”²⁸⁵

Lo cual no quiere decir que ese eterno dilema no existiera ya antes. En el caso concreto del pasado reciente español, destaca un significativo precedente: el de <España como problema> (Laín Entralgo, 1949), y <España sin problema> (Calvo Serer, en ese mismo año), que a su vez sería la continuación de la famosa polémica por el <ser de España> que iniciaron en 1947 y 1948, respectivamente, Ramón Menéndez Pidal con la publicación de su monumental *Historia de España*, y Américo Castro y su *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Ya he señalado en diversas ocasiones que la preocupación por las esencias, es algo que Elías Díaz viene denunciando por lo que suelen esconder detrás, que suelen ser consecuencias muy reales; este caso del <ser español> no es una excepción, pero sí es digno de destacar en este epígrafe por lo que tiene de precedente:

“El problema de España implicaba, puede decirse, el reconocimiento de los problemas de España; es más, era la síntesis y el nudo de dicho

²⁸⁵ ELIAS DIAZ op. cit. p.80.

problema. Quienes así pensaban sabían, o intuían, que esos problemas se resolverían de diferente forma (o no se resolverían), según fuese la orientación prevalente con respecto del <problema> mismo que España seguía siendo. Obsérvese que cambiando los términos, la cuestión en cierto modo continuó después latente y patente, con algunas importantes variantes, bajo la polémica entre tecnocracia e ideología. ¿Problemas técnicos exclusivamente o condicionante ideológico-político? ¿Sólo desarrollo económico y técnico o también, a la vez, desarrollo político? La tendencia a la desideologización estaba ya presente en el Calvo Serer de la primera época (integrista), aunque expresada todavía con alguna menor claridad y crudeza de la que posteriormente harían otros más directos exponentes de ella.”²⁸⁶

Gregorio Morán también es consciente de que este debate tiene más calado político del que podría parecer:

“Por primera vez se exhibía en público un fraccionamiento en el remansado charco de la ideología nacionalcatólica. Dos concepciones diferentes del pasado de España (y cabía pensar, también del futuro) en el bloque de inmovible apariencia que había salido de la guerra civil. Calvo Serer se consideraba fuerte para echarle un pulso ideológico y político al indiscutible Pedro Laín. (...) Lo que se disputaba no era una nadería: ocupar el lugar hegemónico de la ideología del Estado. Un Estado que, como totalitario que era, tenía en la ideología muchas connotaciones que se referían al poder real. Porque lo que caracteriza a todo totalitarismo (...) es que tras el debate ideológico se discutían parcelas de poder; tras la ideología estaba el grado de influencia en el Estado.”²⁸⁷

Si el dilema es espinoso por sí mismo, en pleno período franquista las precisiones se hacen imprescindibles. Los hechos que presenta el libro que comento, pueden resumirse así:

“En los tiempos siguientes al 56, y como consecuencia de la crisis exteriorizada en febrero de dicho año, la incómoda liberalización intelectual va a ser decididamente postergada y, en cierto modo, sustituida desde el poder por la liberalización económica. (...) Dicha liberalización económica suponía, a su vez, el fin de la autarquía y, tras una previa fase de estabilización, el arranque del desarrollo (¿crecimiento?) económico-

²⁸⁶ Ibid. pp.56-57.

tecnocrático que se inicia, en efecto, en esos años y, con él, la tendencia hacia una cierta desideologización -de ambivalente sentido- que, en amplia medida, va a estar operando ya hasta el final del sistema.”²⁸⁸

Es precisamente ese carácter ambivalente de la desideologización que trajo consigo el citado período tecnocrático-desarrollista, lo que hay que aclarar aquí. Por un lado, hay que destacar que esa desideologización actúa como el salvapantallas de un ordenador, distrae la atención de él para preservarlo mejor. Dicho sin analogías:

“Lo que se pretendía, puede decirse, era un cierto mejoramiento (después <desarrollo>) económico y técnico de la situación, *logrado sin cambio alguno sustancial en la filosofía político-religiosa del país.*”²⁸⁹

Dado que existe un gran desconocimiento entre las jóvenes generaciones españolas de su pasado inmediato, en buena parte debido a una nada despreciable tendencia revisionista en la historiografía española, que suele presentar una versión del régimen franquista como <moderadamente autoritario>²⁹⁰, me ha parecido oportuno insertar aquí un texto de autor desconocido (el anonimato era algo, parece ser, de uso frecuente en las *Ediciones del Movimiento*, de donde extraigo el texto) en el que se presentan sin ambigüedades cuáles eran las intenciones del régimen en el año 1963; en un epígrafe contundentemente titulado *No hay democracia sin bienestar*, puede leerse:

“La democracia, que bien entendida es el máspreciado legado civilizador de la cultura occidental, aparece en cada época ligada a circunstancias concretas que se resuelven en fórmulas políticas y varias a lo largo de la Historia. No hay democracia sin bienestar; no existe verdadera libertad sin capacidad del pueblo para la satisfacción de las necesidades morales y materiales; (...) Los partidos no son un elemento esencial y permanente sin los cuales la democracia no pueda realizarse. A lo largo de la Historia ha habido muchas experiencias democráticas sin conocer el fenómeno de los partidos políticos, que son, sin embargo, un experimento relativamente reciente, que nace de las crisis y de la descomposición de los vínculos orgánicos de la sociedad tradicional. Desde el momento en que los partidos se convierten en plataformas para la lucha de clases y en desintegradores

²⁸⁷ MORAN, Gregorio. op. cit. pp.245-246.

²⁸⁸ ELIAS DIAZ op. cit. p.87

²⁸⁹ Ibid. pp.57-58.(Las cursivas son mías F.B.)

²⁹⁰ Véase el interesante artículo de NAVARRO, Vicenç; “Reconciliación sí, olvido no”, en *El País*, Madrid 12 de enero 2000. Posteriormente recogido en el libro *Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país*, pp.183-190, Ed. Anagrama, Barcelona 2002.

de la unidad nacional, los partidos políticos no son una solución constructiva, ni tolerable, para abrir la vida española a una democracia auténtica, ordenada y eficaz."²⁹¹

Para los tecnócratas franquistas era necesario conseguir un bienestar material suficiente imprescindible para conseguir una democracia <bien entendida>, cosa que, desde el régimen franquista, era preciso lograr sin el concurso de los partidos políticos, pues éstos no suponen una <solución constructiva ni tolerable>.

Y otra referencia pertinente, ahora con nombre y apellidos, la extraigo del primer tomo de las memorias de Raúl Morodo. Cuando presenta sus recuerdos de Torcuato Fernández-Miranda, dice esto:

"En el final del libro que comento [*Estado y Constitución*, 1975] hay una frase que, con ironía sutil, nos introduce de nuevo en la <trampa saducea> y que sólo los que vayan a Delfos podrán descifrar: <No hay más política que la que hacen hombres concretos en situaciones concretas: sólo así se ejerce la voluntad histórica creadora y determinante>. Desideologización y pragmatismo, oportunismo y voluntarismo aquí resultan evidentes."²⁹²

El fuerte componente dialéctico (no mecanicista) de la filosofía política del profesor Díaz, le lleva a dar una respuesta contundente a este planteamiento:

"¿Era, es, ello posible? ¿Puede ir lo <material> (estructural) tan mecánicamente escindido de lo <espiritual> (supraestructural)? ¿No se produciría así un desarrollo excesivamente endeble y desigual? ¿No tiene el hombre además otras exigencias éticas, políticas, intelectuales? Alguien (el puro tecnócrata) contestará, de todos modos: dado que esa <filosofía político-religiosa> no podía cambiar, habría al menos que mejorarnos económica y técnicamente. Desde luego mejor es eso que nada. Pero con mucho mayor entusiasmo participaría, no obstante, de un programa economicista de este tipo (clasista y capitalista) quien pensase, además -y eso era, entre ellos, lo común- que no había razones para pretender cambiar dicha filosofía, es decir, esa concepción política, religiosa y social."²⁹³

Pero por otro lado, la ambivalencia de esa desideologización se manifiesta también en un aspecto positivo:

²⁹¹ *Referéndum 1966, Nueva Constitución*. De autor anónimo, editado por el Servicio Informativo Español, Madrid, 1966, pp.41-42.

²⁹² MORODO, Raúl. *Atando cabos. Memorias de un conspirador moderado (I)*, Ed. Taurus, Madrid 2001, pp.235-236.

²⁹³ ELIAS DIAZ op. cit. p.58

“Hay, sin embargo, un punto importante en relación con todo esto, (...) me refiero al tema de la <tecnocracia liberal> en cuanto instrumento de salida frente a la superideologización totalitaria. La tecnocracia implica y propugna un cierto neutralismo ideológico; es verdad que no hay tal neutralidad, pero con ella se evita al menos la aquí denominada <superideologización>, de la que -por su imposición dogmática- es imposible salir <ideológicamente>, es decir, a través de una crítica ideológica discrepante. Y eso es importante: mejor, desde luego, la tecnocracia que el fascismo.”²⁹⁴

También a la hora de valorar la desideologización tecnocrática emprendida por el régimen franquista a partir del año 1956, Elías Díaz matiza diferentes niveles en su respuesta. Una *pura* alternativa tecnocrática, sin otra referencia ética o política, es considerada como algo negativo *per se*. Pero que ese mismo proceso suponga un alivio en la presión de la <superideología> reinante, es considerado “mejor que nada”, claramente insuficiente, es cierto, pero positivo.

En esa misma línea se manifestaba por esos años Raúl Morodo, y así aparece recogido en el libro que comento:

“Es indudable que, aún con las limitaciones justamente señaladas por Solé Tura, después de la prueba de fuerza de la condena y ejecución de Julián Grimau en la primavera del 63, un lento camino de evolución iba a ir abriéndose en el sistema hasta culminar, puede decirse, en 1966-67.

Escribía en esos años Raúl Morodo, refiriéndose a tales intentos de liberalización: <Hay que constatar que estamos en una nueva fase: la fase del despegue o, lo que podemos llamar, *de la destotalización del Régimen*>. Y añade: <Hace casi dos años, en esta misma revista, publiqué un artículo que molestó a ciertos sectores del exilio, y con los que mantuve una cordial polémica: era muy difícil que pudieran comprender que un régimen político, que nació totalitario, con ideología e instituciones totalitarias, pudiera transformarse a <otra cosa>. Mis interlocutores operaban desde una perspectiva histórica -identificando fascismo español con el alemán o el italiano- y, sobre todo, no captando, suficientemente, el impacto del desarrollo socioeconómico sobre la mentalidad del país. En concreto, no estimando suficientemente que un desarrollo neocapitalista conservador, como ocurre desde 1956 en nuestro país, tiende, inevitablemente, a que el

²⁹⁴ Ibid. p.57

fascismo evolucione forzado por este hecho hacia esquemas de apertura o semiliberales, aunque no sean democráticos>.”²⁹⁵

En ese contexto de lucha contra la <superideologización> dogmática imperante, es donde hay que situar a Tierno Galván. O mejor sería decir, las primeras etapas del pensamiento del *viejo profesor*. Efectivamente, a la hora de referirse al pensamiento tiernista hay que precisar a cuál de las diferentes etapas de éste se hace referencia. Una descripción y comparación detallada de las mismas, realizada por autorizados conocedores de su obra, como son Raúl Morodo, el propio Elías Díaz y Alfredo Rodríguez, se puede encontrar en las tesis doctorales de Mario Ruiz y Jorge Novella²⁹⁶. Aunque sin profundizar demasiado en este tema, sí creo necesario detenerme brevemente en presentarlo, pues eso, de alguna manera, justifica la presencia de Tierno Galván en este epígrafe.

Tanto el profesor Ruiz, como el profesor Novella, tras rastrear las diferentes fuentes en las que nuestro autor ha ido reformulando diferentes clasificaciones de la obra tiernista, y señalar la influencia de Morodo en la propuesta final, presentan la siguiente clasificación²⁹⁷:

1. Años de formación, preguerra y guerra civil (1918-1939). De esta primerísima etapa, señala Elías Díaz que: “Los *Cabos sueltos* y otras no muy prodigadas confidencias de Tierno sobre estos y los primeros tiempos de la postguerra son, por el momento, las principales fuentes disponibles”.

2. Años de supervivencia en la <cultura de hibernación>. Años dedicados al estudio del barroco. Iría desde 1939, pasando por 1942 en que presenta su tesis doctoral, *La influencia de Tácito en los escritores políticos españoles del Siglo de Oro*, por 1948, cuando obtiene la cátedra de Derecho Político de la Universidad de Murcia, hasta 1953, fecha de su traslado a la Universidad de Salamanca.

3. Años <de despegue, neopositivismo, funcionalismo y Europa>, según toma nuestro autor de la clasificación de Morodo, aunque éste la sitúa entre 1953 y 1965, y nuestro autor la ciñe hasta 1962, fecha de la expulsión de Tierno Galván de la Universidad.

²⁹⁵ Ibidem. pp.110-111. La cita recogida es de MORODO, Raúl. “La politización de la opinión pública: el fin de la criptopolítica en España y la polémica sobre la Monarquía y la República” *Ibérica*, Nueva York, 15 de octubre de 1966, p.3

²⁹⁶ Véase RUIZ SANZ, Mario. *Enrique Tierno Galván. Aproximación a su vida, obra y pensamiento*. Editada por la Universidad Carlos III de Madrid, en la editorial Dykinson, Madrid 1997. pp.85-102. Y NOVELLA SUÁREZ, Jorge, *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*. Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2001, pp.23-27

²⁹⁷ Véase ELIAS DIAZ, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1990. pp.131-187, especialmente las pp.138-139

4. Años 1962-1968, caracterizados por la consolidación y profundización en el socialismo y la filosofía marxista.

5. Años de mayor activismo político: iría desde 1968 con la fundación del Partido Socialista en el Interior (PSI), pasando por la del Partido Socialista Popular (PSP) en 1974, hasta la fusión de éste con el PSOE en 1978.

6. Años definidos por Morodo como de <autorreducción>, caracterizados por su trabajo en el interior del PSOE y en la Alcaldía de Madrid (1978-1986).

Aquí interesa ahora destacar especialmente la segunda y tercera etapas. Y hay que empezar señalando que fue el profesor Marichal el primero en bautizar como <neotacitista> esta etapa del pensamiento de Tierno. Tras recordar que en la Europa barroca:

“Los tacitistas publicaron colecciones de aforismos: frente al dogmatismo y a la inflexibilidad de la <suma> oponían el aforismo, producto inductivo de la experiencia histórica e instrumento favorecedor de la maleabilidad y de la movilidad.”

Justifica el tacitismo tiernista:

“Ante la enorme realidad opresora de la España policiaca del post-1939 no podía adoptarse, para combatirla, la actitud, finalmente suicida, de los hombres dominados por las <sumas> contemporáneas (anarquistas, socialistas y comunistas): había que actuar <aforísticamente>, <tacitísticamente>.”²⁹⁸

Ahora bien, frente a la pretensión de Marichal de alargar ese período tacitista hasta la publicación de las *XII tesis sobre el funcionalismo europeo*²⁹⁹, Elías Díaz discrepa y cree preciso diferenciar ambas etapas:

“La conexión entre esas dos etapas, que yo no niego de manera absoluta, estaría también presente, a mi modo de ver, en la prevalente utilización del método <descriptivista crítico> antes mencionado: sin embargo, nada de ello autorizaría la extensión del neotacitismo barroco de la fase anterior a la etapa funcionalista y positivista posterior. Aunque haya elementos comunes -en el <estilo> sobre todo de sus ensayos-, tal conexión

²⁹⁸ MARICHAL, Juan. op. cit. pp.321-323. Aunque cito por su trabajo de 1995, estas tesis aparecieron ya en 1966 en su libro *El nuevo pensamiento político español*, Ed. Finisterre, México 1966, de donde las recoge Elías Díaz.

²⁹⁹ “En suma, la oposición que establecía Tierno en 1955 entre el <absolutismo ideológico> y el <funcionalismo> (por él mismo representado), no estaba muy lejos, salvadas las enormes distancias

no puede ser nunca reduccionista identificación; el <talante> de una y otra, la actitud intelectual, es -con continuidad antiabsolutista- bastante diferente.”³⁰⁰

Parece que hay elementos suficientes para desestimar la propuesta de Marichal, que identifica la etapa tacitista de Tierno con la funcionalista. Las tres ordenaciones históricas diferentes que analiza el profesor Ruiz, coinciden en ese punto, pero matiza este autor:

“En todo caso, merece la pena advertir sobre la característica, presente en su obra desde los primeros tiempos, de conjugar la política con la ética, sin que por ello pueda encasillársele propia y exclusivamente de neotacitista. Si bien, detrás de todo ello (...), subyace una necesidad primordial, que no es sino la ansiada destrucción de la dictadura.”³⁰¹

Elías Díaz se manifiesta con rotundidad sobre ambas cuestiones:

“Lo que, en mi opinión, está en todo caso perfectamente claro es que, primero, Tierno no fue entonces, ni será nunca después, un <reformista desde dentro> (del sistema franquista) y segundo, que, a pesar de posibles relaciones y de continuidad en el tiempo, en modo alguno el <neotacitismo> podrá ser rótulo a aplicar todavía, o ya, a la posterior etapa funcionalista de aquél.”³⁰²

Si lo segundo creo que, efectivamente, ha quedado ya suficientemente claro, lo primero, el no considerar a Tierno un <reformista desde dentro> del régimen, creo que merece que se insista en ello, pues desde el análisis que se está haciendo aquí, del carácter ambivalente de la desideologización tecnocrática llevada a cabo por el régimen franquista en la década de los cincuenta, podría confundirse a Tierno con lo que, como rotundamente manifiesta nuestro autor, no es ni nunca fue: <un reformador desde dentro>.

En su tesis doctoral sobre Tierno, Jorge Novella lo expresa con mayor claridad, denunciando el intento de manipulación ideológica que sufrió la obra tiernista, y citando a algunos de los responsables de esta manipulación:

“El teórico por excelencia del franquismo de los sesenta y setenta, Fernández de la Mora, intentó <legitimar> (más bien legalizar

históricas, de la pareja de contrarios quevedesca, <sumas> y <aforismos>.” MARICHAL, Juan. *El nuevo pensamiento político español*, cit. pp.34 y ss. Citado en RUIZ SANZ, op. cit. p.97.

³⁰⁰ ELIAS DIAZ. Op. cit. pp.148-149.

³⁰¹ RUIZ SANZ. Op. cit. pp.98-99.

³⁰² ELIAS DIAZ Op. cit. p.143.

intelectualmente) las políticas desarrollistas de los gobiernos tecnócratas del Opus Dei. En *El crepúsculo de las ideologías*, ayudándose del funcionalismo fundamenta el llamado <Estado de obras> tecnócrata, conservador y pragmático. Se quisieron buscar relaciones entre el fin de las ideologías y el análisis funcional descrito por Tierno diez años antes. No se puede establecer relación entre ambos funcionalismos, ni predicar del viejo profesor una labor de <desideologización>”.³⁰³

Antes de analizar cuál fue el papel del funcionalismo tiernista en el denominado <fin de las ideologías>, hay que señalar que esta oposición al ideologismo en el terreno de la sociología que propone Tierno Galván, tuvo su referente en el campo de la historia en la evolución intelectual que siguió Jaime Vicens Vives. Defensor de una verdadera ciencia de la historia, apoyada en datos estadísticos, coincidió con Tierno en su repulsa a la <superideologización totalitaria>. Cito aquí, por lo que tiene de revelador en este sentido, su intervención en la clásica polémica entre Americo Castro y Claudio Sánchez Albornoz:

“Las dimensiones de la polémica suscitada entre ambos historiadores, a la que se han añadido cuantos cultivamos la misma ciencia en la Península, hacen sospechar que será fructífera. Sobre todo si, para resolverla, se abandonan los tópicos y las frases hechas y se plantean los factores básicos de la historia peninsular: hombres, miseria y hambre, epidemia y muerte, propiedad territorial, relaciones de señor a vasallo, de funcionario a administrado, de patrono a obrero (...) Factores que no están tan alejados de los que han experimentado los países mediterráneos vecinos, por lo que es muy dudoso -observa Vicens Vives- que España sea un enigma histórico, como opina Sánchez Albornoz, o un vivir desviviéndose, como afirma su antagonista. Demasiada angustia unamuniana para una comunidad mediterránea, con problemas muy concretos, reducidos y <epocales>: los de procurar un modesto pero digno pasar a sus treinta millones de habitantes.”³⁰⁴

Me parece que esta cita puede reflejar bien la reivindicación progresista de quitarse de encima la pesada losa de la <superideologización>, y además coincide en lo fundamental en un rasgo que vengo defendiendo como característico de nuestro autor: relegar las justificaciones de tipo místico, en provecho del estudio de las

³⁰³ NOVELLA SUÁREZ, Jorge. op. cit. p.153.

³⁰⁴ VICENS VIVES, Jaime. *Aproximación a la historia de España*, Ed. Vicens Vives, Barcelona 1960, p.22. Citado en ELIAS DIAZ. *Pensamiento español en la era de Franco*, pp.79-80.

consecuencias reales a las que llevan determinadas ideas. Se añade además una referencia al agonismo de Unamuno que me parece paradigmática en ese sentido (<demasiada angustia unamuniana>). Las posturas tecnocráticas, con su pretensión de modernizar el país, reclaman el abandono del sentido trágico de la vida en beneficio de un enfoque más científico-técnico de los problemas. Pero dicho esto, se impone una vez más matizar.

Vengo señalando el carácter ambivalente de la desideologización que vive el pensamiento español de los años cincuenta, como reacción, tal y como lo recoge Elías Díaz, a la <superideologización totalitaria dogmática> del régimen franquista. Tanto el primer Tierno Galván, en el campo de la sociología, como Jaime Vicens Vives, en el de la historia, pueden presentarse como representantes de esa tendencia desideologizadora como reacción contra la dictadura. En el caso de Tierno desde una perspectiva más política, y en el de Vicens más por razones metodológicas. Pero el tema es demasiado complejo como para no introducir precisiones:

“En estas posiciones su significado es, sin embargo, muy diferente (a pesar de ciertas connotaciones comunes que han querido señalarse) del que ese pretendido rechazo de las ideologías adquiere en algunas posteriores y más extremas doctrinas tecnocráticas de la desideologización. Es preciso insistir en este punto para poder recordar que, en efecto, no toda necesaria y útil defensa y afirmación de la ciencia y de la técnica es ya, de por sí, tecnocracia y desideologización.”

Y continúa, refiriéndose ahora concretamente a la postura de Tierno Galván:

“No creo falsear los hechos si digo que la crítica de Tierno Galván al <absolutismo ideológico> a lo que en realidad llevaba era a una afirmación indudable del pluralismo ideológico; no se oponía, en verdad, a las ideologías (y a su función en un determinado contexto social), sino a la absolutización en él de una concreta ideología.”³⁰⁵

Polemiza Elías Díaz con una interpretación de la postura tiernista que presenta Marichal, según la cual Tierno Galván estaba aplicando una corriente de pensamiento norteamericana extendida por aquellos días (y el tiempo parece no pasar, porque casi cincuenta años después sigue siendo, con más intensidad si cabe, fuente de acalorados debates), que se conoce como <el final de las ideologías> (ahora

³⁰⁵ ELIAS DIAZ. op. cit. pp.96-97.

rebautizada como <el final de la historia> o <el pensamiento único>). Esta circunstancia no le pasa desapercibida a Jorge Novella, quien afirma:

“La lectura que hacemos de la introducción, por Tierno Galván, del neopositivismo es para combatir con efectividad (y con diez años de adelanto) esa concepción que hace del fin de las ideologías una ideología única y totalizadora. Precisamente aquello que combatía en las tesis I y II. El positivismo lógico unido al análisis funcional es un instrumento de modernización, desbarroquización y compromiso político, para poder no ya soñar sino acceder a la Europa de los pueblos.”³⁰⁶

Una vez presentada la postura del Tierno neotacitista y también del funcionalista, contra las <sumas> y el discurso <superideologizado>, se imponen, una vez más, importantes precisiones que justificarían la postura tiernista: el hecho de oponerse a un discurso superideologizado y dogmático, no implica una oposición a *cualquier* discurso ideológico, sino sólo hacia aquellos que hacen un uso totalitario de la ideología:

“Pero cotejando, entre otras, las tesis novena y duodécima de Tierno [de las *XII tesis sobre el funcionalismo europeo*, publicadas por éste en 1955] se verá que lo que en ellas se afirma es, en efecto, el pluralismo ideológico (no la desideologización), y que lo que en ellas se niega es el totalitarismo (ideológico sobre todo, pero también funcional-tecnocrático).³⁰⁷

En total sintonía con la interpretación de Elías Díaz, vuelve a manifestarse Jorge Novella quien, en su excelente trabajo sobre el viejo profesor, añade además factores sociológicos que contribuyen a comprender mejor el sentido y alcance de la postura tiernista :

“(…) Astuta también es la actitud del profesor, si el funcionalismo rechaza toda ideología retórica y burocratizada (que abarca tanto el tecnocratismo opusdeísta del régimen, como la del PCUS, después del ascenso de Krushev y el XX Congreso, con la famosa autocrítica respecto al período estalinista) no va a conllevar una práctica política *neutra* o sin compromiso alguno. Al contrario, los recursos de la astucia eran necesarios para poder desarrollar la Asociación [por la Unidad Funcional de Europa] sus tareas,

³⁰⁶ NOVELLA SUÁREZ, Jorge. op. cit. p.156.

³⁰⁷ ELIAS DIAZ. op. cit. pp.96-97. Véase también en este sentido ALTHUSSER, Louis “Marxismo y humanismo”: “Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades *sin ideologías*, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparecerá sin dejar huellas, para ser remplazadas por la *ciencia*.” Recogido en AGUIRRE,

<en estas tesis, detrás de un lenguaje que tenía la apariencia de ser muy técnico y funcional, se escondía una llamada política... las tesis sólo se referían al funcionalismo en cuanto pretexto o encubrimiento, pues, de verdad, era una pura defensa de las libertades fundamentales> [GALVAN, Tierno, *Cabos sueltos* p.205]. (...)

Evidentemente, estas afirmaciones de Tierno echan por tierra las acusaciones hacia su persona y grupo, de profesar una ideología tecnocrática, situándolo como pregonero y divulgador del fin de las ideologías, y defensor (a veces de un modo retórico) de la ciencia y de la técnica; así como de eficacia frente al absolutismo ideológico y a la desideologización.³⁰⁸

Y un estrecho colaborador suyo, Raúl Morodo, incide en esta misma línea³⁰⁹ haciendo además hincapié en la evolución del pensamiento tiernista:

"Tierno, pues, anticipa pero no desconexiona la liberalización económica de la política: aquí está la diferencia sustantiva. Y también es preciso señalar que Tierno *evoluciona*. Cuando el Régimen puede asumir (o le viene exigido) una cierta modernización económica, es decir, puede alterar la economía sin cambiar políticamente, el funcionalismo se adecua perfectamente al franquismo. (...) Tierno, en este contexto, está ya lejos del funcionalismo tecnocrático y prosigue su aventura intelectual y política por otros derroteros: socialismo y marxismo."³¹⁰

Quisiera recordar ahora, de nuevo, una importante orientación metodológica de este trabajo: no se trata tanto de interesarse por los autores tratados por Elías Díaz (aunque también), como de presentarlos para traer a colación los temas fundamentales de la iusfilosofía y filosofía política de aquel. Y digo esto porque estamos ante otro de los rasgos definitorios de la obra teórica de Elías Díaz:

"La defensa de la ciencia y de la técnica tendrá siempre, puede decirse, carácter progresivo, en cuanto que, en definitiva, con ella se accede más directa y certeramente a la verdad; pero la ciencia no excluye la filosofía (el

ARANGUREN, SACRISTAN y otros, *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*. Ed. Alianza, Madrid 1969, p. 168.

³⁰⁸ NOVELLA SUÁREZ, Jorge. op. cit. p.147-148. (Las cursivas son de Novella)

³⁰⁹ Véase también en GARCÍA MANRIQUE, Ricardo, op. cit. las páginas dedicadas a Tierno Galván, especialmente el epígrafe *Crítica de la totalización ideológica*, pp.449-451.

³¹⁰ MORODO, Raúl. *Atando cabos. Memorias de un conspirador moderado (I)*, Ed. Taurus, Madrid 2001, p. 443.

análisis de las implicaciones o presupuestos filosóficos de toda ciencia), sino sólo las opiniones anticientíficas de unas u otras concretas filosofías.”³¹¹

Habrà ocasión de tratar aisladamente este y otros problemas; de momento hay que señalar la implicación de estas ideas en la historia reciente del pensamiento español y, conviene recordarlo, nuestro autor atribuye parte importante de esta circunstancia a Enrique Tierno Galván. Una obra tan polémica e importante como la de éste, requiere de un espacio del aquí no se dispone³¹². Eso no quiere decir que no haya que volver sobre él, puesto que Elías Díaz dedica significativos trabajos a tratar su obra, pero de momento enlaza esta referencia tiernista con el carácter positivo que, así lo destaca éste, tuvo para el pensamiento español la liberalización tecnocrática que vivió el franquismo en la década del cincuenta, (sin olvidar sus innegables implicaciones ideológicas):

“La recepción del <talante> neopositivista en España -hecho que se difunde e incrementa al unísono con la superación de los índices de subdesarrollo en la economía española, en la segunda mitad de los años cincuenta- fue algo que, en todo caso, produjo entre nosotros efectos altamente beneficiosos y favorables: mayor rigor y objetividad en la investigación, mayor coherencia lógica y austeridad racional en el trabajo científico (también en el científico-social), mayor elevación, en general, en el mundo de la cultura y en las diferentes manifestaciones, incluso literarias y artísticas, de nuestra vida intelectual.”³¹³

³¹¹ ELIAS DIAZ. op. cit. p.98.

³¹² Para un estudio en profundidad de la obra de Tierno, reenvío al lector al ya varias veces citado trabajo de Jorge Novella Suárez.

³¹³ ELIAS DIAZ. op. cit. p.98.

- 18. ¿Y Ortega?

La presencia de Ortega y Gasset, no ya en este trabajo sobre el pensamiento español en el franquismo, sino en general en todos los que dedica nuestro autor a la historia de las ideas y la cultura, merece un análisis.

En primer lugar destacaría que Ortega aparece citado multitud de veces, pero más por ajustarse al carácter informativo que tiene también el libro sobre todo cuanto aconteció culturalmente durante el franquismo, que como un análisis verdaderamente sustantivo de su filosofía. Se podrá objetar que no es esa la finalidad que persigue el libro, y es cierto, pero hay un hecho que creo que conviene destacar por lo que respecta a la presencia de Ortega en la obra publicada por Elías Díaz: un repaso a los autores por él estudiados como representativos de la reconstrucción de la razón liberal y progresista española reciente, sirve para constatar que Ortega aparece habitualmente flanqueando, bien a Unamuno, bien a Giner y los institucionistas. Trataré de señalar las implicaciones que esto tiene.

Lo que acabo de señalar no quiere decir que no haya una mención clara y explícita, junto a un reconocimiento por la obra orteguiana. Así, por ejemplo, se refiere al regreso de Ortega a España en 1945, y a la fundación junto con Julián Marías, en 1948, del *Instituto de Humanidades*, como “altamente positiva”. Y también reconoce la influencia positiva que ejerció Ortega en un importante grupo de intelectuales:

“En todos estos hombres [Julián Marías y Paulino Garagorri especialmente, pero también Aranguren] va a estar así presente esa herencia orteguiana de raíz liberal, con repercusiones que se plasmarán no sólo en actitudes intelectuales de ese carácter, sino también, en mayor o menor grado en unos y otros, en compromisos y testimonios de sentido ya directamente político.”³¹⁴

El reconocimiento es, pues, explícito. Pero la figura intelectual de Ortega y Gasset tiene, en la obra de Elías Díaz, más claroscuros³¹⁵. Hay que remontarse a la revisión del pensamiento político de Unamuno para dar con el lado más oscuro del

³¹⁴ Ibid. pp.92-93.

³¹⁵ Claroscuros que se extenderían también a Julián Marías, y aunque Elías Díaz no se refiere aquí expresamente a él, creo no equivocarme al afirmar que Elías Díaz encontraría acertada la valoración que de aquél hace José Ignacio Lacasta-Zabalza, quien afirma: “Marías es otro intelectual que, con la excusa del marxismo, no tiene el menor reconocimiento hacia la resistencia antifranquista.” LACASTA-ZABALZA, José Ignacio, “Ortega y Gasset y la memoria antifranquista”, *Sistema*, nº 147, Madrid 1998

raciovitalismo orteguiano. Afirma allí cuando habla de las implicaciones del pensamiento político del vasco:

“Habría base en este punto para establecer una importante diferencia entre la actitud objetivamente no-enmascaradora que deriva de Unamuno, con su radical contradicción vida-razón, y la mantenida por el también liberal-conservador Ortega, quien con un vitalismo más optimista y, en definitiva, con un mayor compromiso con la sociedad burguesa, todavía intentará ocultar esa contradicción a través del pacto vida-razón (racio-vitalismo) y la aparente racionalización de esa vida o realidad social que permanece irracional.

Desde esta perspectiva, la mayor habilidad de Ortega enmascara mejor la situación, aunque a la larga sin más posibilidades de éxito. Ortega tranquiliza más: ésa es su misión, pero con su razón vital no sale realmente de la irracionalidad esencial ni de la contradicción fundamental de la sociedad burguesa.”³¹⁶

Irracionalismo, enmascarar la situación, compromiso con la sociedad burguesa... No sale bien parado Ortega en la comparación con las implicaciones políticas del pensamiento del titán vasco, a quien, al menos, se le reconoce el mérito de presentar con bastante coherencia las contradicciones de su sociedad, sin enmascararlas. Pero hay más.

Evidentemente relacionar a Unamuno con Ortega (y hacerlo contraponiendo el pensamiento de uno al del otro), no es ninguna idea original. En su ensayo *El sentido jovial de la vida (la confrontación Ortega y Unamuno)*³¹⁷, Cerezo Galán lo presenta de manera muy acertada:

“¿Frente a quién plantea Ortega la nueva tarea de la salvación española por el conocimiento? (..) La respuesta parece obvia. El adversario no puede ser otro que Miguel de Unamuno con su <sentimiento trágico de la vida>. Aun cuando con cierta timidez, Julián Marías había llamado la atención sobre este punto en su *Comentario a Meditaciones* [1957]: <No me parece excesivamente aventurada la conjetura de que el *Sentimiento trágico* fue un estímulo polémico para Ortega, que le llevó acaso a tener que madurar su incipiente teoría de la razón vital para enfrentarse con aquella atractiva, fascinadora, formulación del irracionalismo>. La indicación, tan aguda y

³¹⁶ ELIAS DIAZ, *Revisión de Unamuno*, cit. pp.167-168.

certera, no pasó sin embargo de conjetura, al dejarla Marías sin verificación. Años más tarde, José Luis Abellán [1966] se atrevió a ser más explícito; no sólo reconoce el aire cruzado de argumentos entre ambos pensadores en el tema de la europeización, sino que <el diálogo entre ambos no termina con ello aquí. *Meditaciones del Quijote* es toda ella una respuesta intelectual a la filosofía de Unamuno, y no puede entenderse profundamente si no la ponemos a la luz de aquélla>.”

Continúa Cerezo este repaso por la influencia del *sentimiento trágico de la vida* en el autor de *Meditaciones del Quijote*:

“Lo de Unamuno era para Ortega, a estas alturas, un caso perdido, sin remedio; ponerse a polemizar con él no hubiera servido sino para atizar el fuego de las querellas personalistas, tan acremente censuradas por el propio Ortega. Como declara en carta a Ramiro de Maeztu, a propósito de esta cuestión, <llegamos a un punto en que se trata de una discrepancia principal entre usted y yo: a Unamuno no se le puede refutar como no se le puede refutar -es decir, refutar directamente, objetivamente, como usted quiere- al escepticismo que él representa... No se adelanta nada. Hay que dejarlo>.”

Y añade como toma de postura personal ante el tema:

“Mi propósito es situar justamente en esta perspectiva *Meditaciones del Quijote* para ver en ella la forma original de una filosofía española de nuevo cuño, en los antípodas del tragicismo, que Miguel de Unamuno creía encontrar en los senos del alma española y representada en la figura de don Quijote. De ahí que ambos tuvieran que acudir a la obra de Cervantes como al yunque, donde poder contrastar sus ideas y visiones respectivas.”

Para concluir:

“Y el tema de la libertad nos remite, al fin, al punto decisivo del antagonismo. La tesis medular del *Sentimiento trágico* es, como bien se sabe, la existencia de una oposición insuperable entre la razón y la vida. Al tocar este centro de gravedad de la obra de Unamuno, la rectificación orteguiana se hace explícita: <Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre razón y vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o

³¹⁷ Recogido en CEREZO GALAN, Pedro. *La voluntad de aventura*, Ed. Ariel, Barcelona 1984. (véanse pp.88-133).

el palpar!> (*Meditaciones del Quijote*, I, 353). Sin duda, éste es el texto original del *raciovitalismo* orteguiano, que ha surgido en directa réplica al *tragicismo* de Unamuno. Y, por tanto, ambas filosofías, sin perjuicio de otros motivos de inspiración, pertenecen a un contexto específicamente hispano, con la gran cuestión de fondo de la puesta a punto, culturalmente, de España.”³¹⁸

Pero aquí hay que seguir la interpretación que de esa relación extrae Elías Díaz. He afirmado que Ortega suele presentarse en los trabajos de aquél, bien asociado a Unamuno, bien a Giner y los institucionistas. Es especialmente duro nuestro autor en las referencias a Ortega en las que el pensamiento de éste aparece comparado con el de Unamuno. No sucede lo mismo en las referencias a Ortega y los institucionistas. Presentaré primero los hechos, para tratar después de justificarlos.

Ya ha quedado reseñado el comentario que le dedica a Ortega, en el año 1968. En uno de sus últimos trabajos³¹⁹, *Los viejos maestros*, de 1994, dedica el capítulo inicial a *Ortega y la Institución Libre de Enseñanza*. De entrada, no deja de ser significativo que Elías Díaz reconozca como *maestro* a Ortega y Gasset, y que este reconocimiento incluya, a la par, a la Institución Libre de Enseñanza. El propio autor lo justifica así:

“mi metodología aquí, como en otros trabajos de estos últimos tiempos, es más bien la de poner el acento en la interrelación (repito, sin confusión) entre las diversas plurales vías modernas, aperturistas, progresivas, liberales si se quiere, de la cultura española en este último siglo frente a los absolutismos, dogmatismo, totalitarismos y autoritarismos que con tanta frecuencia han dominado la vida intelectual y política de nuestro país en todo ese tiempo.”³²⁰

Esto puede sorprender tras leer la contundente crítica citada en la relación de aquél con Unamuno, pero la clave de esta aparente paradoja reside, en mi opinión, en cómo se califica el pensamiento político de Ortega: liberal-conservador. Es esta última característica, la de conservador, la que le vale la fuerte crítica que le dedica el profesor Díaz (sobretudo en sus primeros escritos) quien, por otra parte, no puede dejar de resaltar el auténtico talante liberal del catedrático madrileño (especialmente destacado en sus últimos libros). Trataré de matizar esto.

³¹⁸ *Ibíd.* pp.89-92, y 113.

³¹⁹ Cuando escribo esto ya no es el *último* libro publicado por Elías Díaz, como afirmé al principio. Inconvenientes de hacer un trabajo sobre un autor vivo.

³²⁰ ELIAS DIAZ, *Los viejos maestros*, cit. p.23

En el análisis de esa relación Ortega-ILE, comienza con una crítica, mucho más moderada que la ya citada, al aristocraticismo de Ortega, para lo que se vale de un texto de Xirau en el que se afirma:

“<El aristocraticismo de Ortega -sigue Xirau-, su contacto constante con las gentes de la nobleza social, le impedía una cierta compenetración con aquella comunidad austera, moral y religiosa. [Y añade refiriéndose a la relación del institucionista Cossío con Ortega] tuvo siempre por él la más afectuosa estimación. Admiraba su genio, la solidez de su formación y de su obra. Sus actividades, empero, le desazonaban. Temía -dice Xirau- una grave desviación de la juventud estudiosa. (...) Lo que en Ortega eran deformaciones compensadas por su vigorosa personalidad, su mentalidad excepcional y su talento de escritor, podía fácilmente convertirse en los epígonos -temía Cossío, según Xirau- en grave defecto de formación intelectual y moral: afectación, afán de notoriedad, petulancia, sensacionalismo, carencia de carácter moral, <señoritismo>... Y en los mejores -concluye Xirau-, una trágica desarticulación de la personalidad dividida entre los afanes más nobles y las más insensatas aberraciones>”³²¹

Mucho más matizada (y ajustada a la realidad), me parece la valoración de Tuñón de Lara quien, en su intento por presentar qué entendía Ortega por *aristocraticismo* (para no incurrir en una falsificación histórica de su pensamiento), en un ensayo en el que analiza la *España invertebrada* orteguiana, y que lleva el significativo título de *La élite y el hombre*, presenta las siguientes salvedades:

“Probablemente, Ortega no sospechaba que su propio pensamiento podría sufrir, en otras manos y mentes, una <vulgarización>. Porque la vulgarización del elitismo ha existido y existe y en *ella se suele olvidar la crítica orteguiana del <señorito satisfecho>*.”³²²

Pero la denuncia de la vulgarización sufrida por el aristocraticismo orteguiano, no le exime al catedrático de metafísica de incurrir en lo que aquí se está denunciando. Tuñón vuelve a precisar:

“Este aristocraticismo (que conviene no confundir con el rancio aristocraticismo de la nobleza del linaje y de la propiedad rústica) es una interpretación de la historia; es lo que en nuestros días, poniéndonos un poco al margen de la normatividad académica, hemos dado en llamar

³²¹ XIRAU, Joaquín, *Manuel B. Cossío y la educación en España*, El Colegio de México, 1945, 2ª ed. Ed. Ariel, Barcelona 1969, p.84. Citado en ELIAS DIAZ op. cit. pp.19-21.

elitismo. No es exclusiva de Ortega ni de España, es todo un momento del pensamiento humano en una coyuntura <ideológica> -y, por ende, histórica-. Pero Ortega tiene el mérito de su descubrimiento en España e incluso de su magisterio, tan fecundo en ésta como en otras proyecciones.”³²³

Para concluir con una afirmación que coincide plenamente con la postura de Elías Díaz sobre este tema:

“El inmenso poder de irradiación del elitismo (durante más de diez años Ortega reunió desde la cátedra y la libre disposición de un diario, de la mejor revista intelectual y de una casa de ediciones, el más formidable poder fáctico que un intelectual jamás haya concentrado en España) incidirá, fatalmente, en una manera de entender la vida por muchos intelectuales. El <aristocraticismo intelectual> ha sido transmitido a toda una generación de hombres de profesión intelectual que se aislaron de la sociedad y fueron aislando su trabajo de las fuentes nacionales y populares. El <hombre masa> de Ortega puede ser muy bien un concepto aplicado al pequeño burgués anodino, a remolque de las grandes corrientes y de las grandes ideas, poco o nada exigente para sí mismo. De hecho, y en el contexto general de su obra, las cosas acontecieron de otro modo. *De hecho, la teoría de las élites es una especie de filosofía social, que frena la acción de los hombres encaminados a transformar la realidad social;* es también un principio de base para negar que la cultura sea algo que concierne a todo hombre, que es posible para todo hombre, pero que hay que conquistar, como la libertad. *La teoría de las élites es, sin duda, un arma tan atractiva como peligrosa,* con la cual se puede disparar -conscientemente o no- sobre el prójimo, mientras se frotan las manos los <selectos> de turno o los poseedores de media docena de ordenadores electrónicos.”³²⁴

La cita es larga, pero tiene la virtud de reflejar ajustadamente lo que aquí se viene presentando: la similitud con lo denunciado respecto del aristocraticismo y esteticismo unamuniano, lo que resalta el carácter idealista y conservador del pensamiento orteguiano.

La relación existente entre elitismo, liberalismo y democracia, ya denunciada en Unamuno y Costa³²⁵, va a aparecer aquí casi en idénticos términos. Me

³²² TUÑÓN DE LARA, Manuel. op. cit.p.228. (Las cursivas son mías, F.B.).

³²³ Ibid. p.225.

³²⁴ Ibid. pp.130-231. (Las cursivas son mías, F.B.).

³²⁵ Véanse, respectivamente, los epígrafes 3 *Aristocraticismo intelectual* y 11 *Implicaciones políticas del organicismo*.

ha resultado curioso (y no me resisto a citarlo aquí), cómo un autor de talante y metodología tan dispares a los de Elías Díaz, como es Gregorio Morán, acabe coincidiendo casi palabra con palabra (aunque sin citarlo), a la hora de valorar (Morán en Ortega, Elías Díaz en Unamuno), esa relación existente entre elitismo, liberalismo y democracia. Siguiendo los textos cronológicamente, Elías Díaz afirma en 1968 al referirse al pensamiento político de Unamuno:

“Su liberalismo, su viejo liberalismo muy siglo XIX, individualista a pesar de todo, no logrará en verdad dar el paso decisivo hacia la democracia y el socialismo. (...) Con ello, Unamuno no hace sino enlazar con algunas corrientes fundamentales del irracionalismo europeo, desde siempre por lo general reaccionarias y también después -cuando el liberalismo, por la presencia y la presión del socialismo, empieza ya a no ser instrumento seguro para la defensa de esos intereses- rigurosamente antiliberales y totalitarias. (...) Sin embargo, Unamuno jamás transigirá personalmente con el fascismo; al contrario, se opondrá radicalmente a él declarándose liberal hasta el final.”³²⁶

Y Gregorio Morán afirma en 1998 al referirse al pensamiento político de Ortega:

“También es obvio que el rasgo elitista se ha ido transformando de conservador en reaccionario. No son tiempos propensos al equilibrio. En política, el don José Ortega y Gasset de los años 1937 y 1938 es un hombre que ha dado ese desplazamiento, que otros muchos secundarán, desde el liberalismo democrático al liberalismo autoritario. O dicho en términos más rudos, del fenecido liberalismo decimonónico al autoritarismo circunstancial, el que exige del totalitarismo fascista la restauración del orden social antiguo para luego volver a un régimen liberal sin riesgos socialistas. Es posible que demócrata en su sentido estricto Ortega no lo fuera nunca, aunque hay que admitir que liberal lo fue siempre. Hasta su muerte.”³²⁷

A la hora de calificar a Ortega como demócrata o liberal, hay prácticamente unanimidad:

³²⁶ ELIAS DÍAZ, *Revisión de Unamuno*, cit. p.136.

³²⁷ MORAN, Gregorio. op. cit. p.68.

“Pero liberalismo y democracia son cosas no antagónicas pero sí distintas y de rango desigual. Ortega es desde luego más liberal que demócrata.”³²⁸

Volviendo al aristocraticismo del pensamiento político orteguiano, no hay que recurrir a referencias de segunda mano; son muchos los textos del propio Ortega en los que se pueden apreciar esos rasgos aristocratizantes. Sin pretender dejar resuelta la cuestión, a continuación reseño dos textos significativos en este sentido y que recuerdan, también casi palabra por palabra, lo ya denunciado en Unamuno:

“El pueblo no sabe lo que quiere; sabe a lo sumo lo que no quiere, y por esta razón desdeña a muchos que le solicitan y no responde a cualquier palabra o conjuro. En fórmula más precisa, pero más técnica, podría definirse al pueblo como lo indeterminado histórico a determinar por la cultura. Esta labor de determinación que debe realizar la parte más culta de una raza sobre la parte menos culta o pueblo es la política.”³²⁹

Y en éste otro afirma explícitamente su aristocraticismo:

“El caso es en su primera apariencia burdamente paradójico: yo soy socialista por amor a la aristocracia. Ahora bien, urge destruir el semblante paradójico de esta afirmación.

Aristocracia quiere decir estado social donde influyen decisivamente los mejores.

No se entienda, desde luego, *gobierno* de los mejores, porque esto sería una manera pequeña de ver la cuestión. A mí no me importa que no gobiernen, es decir, que no dispongan de medios violentos para imponerse. Lo que me importa es que, gobernando o no, las opiniones más acertadas, más nobles, más justas, más bellas, adquieran el predominio que le corresponde en los corazones de los hombres.”³³⁰

Sobre esta declaración socialista-aristócrata orteguiana, Julián Carvajal extrae una sorprendente conclusión en clara sintonía con el autor de *España invertebrada*:

³²⁸ SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega*, en *El Primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, DOMINGUEZ, Atilino; MUÑOZ, Jacobo y DE SALAS, Jaime, editores. Universidad de Castilla la Mancha. Cuenca 1997. p.73.

³²⁹ ORTEGA Y GASSET, José. “De re política”, *El Imparcial*, Madrid 31 de julio de 1908. Recogido en *Vieja y nueva política (Escritos políticos I, 1908/1918)* Ed. Revista de Occidente, Madrid 1973, pp.45-46.

³³⁰ ORTEGA Y GASSET, José. “Socialismo y aristocracia”, *El Socialista*, Madrid 1 de mayo de 1913. Recogido en *Vieja y nueva política*, cit. p.172.

“Ortega encuentra el ideal socialista firmemente enraizado en la estructura verdadera de la sociedad. Esta estructura consiste en la articulación de masas y minorías. La misión histórica del socialismo es producir la nueva minoría, la verdadera aristocracia de nuestro tiempo, capaz de vertebrar la desmembrada sociedad capitalista. El sentido del socialismo es producir esos hombres óptimos sin los cuales no puede vivir la humanidad y que el capitalismo ha hecho imposibles.”³³¹

No coincide el profesor Díaz con esta valoración política socialista-aristocrática. Para él estos planteamientos aristocratizantes, cuando se hacen de buena fe (como es el caso de Ortega), no pasan de ser, o una declaración de buenas intenciones, o el reflejo de un pensamiento idealista. En esa línea es como hay que entender su crítica a Ortega. Pero no se olvide que aquél le incluye a éste dentro de los reconocidos como *viejos maestros*, y además situándolo dentro de la órbita de la ILE (momento de afirmación de la razón) frente al agonismo unamuniano (su momento de negación):

“En este ensayo lo relaciono [a Francisco Giner de los Ríos y la ILE] con la obra del filósofo que ha sido, para todos, no indiscutido maestro, José Ortega y Gasset: aquellas lecturas serenas y equilibradas de sus libros, siempre sugerentes y abriendo cuestiones que incitaban al estudio y al conocimiento. Un talante del todo contrario, en principio, al del energúmeno y agónico Unamuno que le angustiaba y le captaba a uno yendo directo con fuerza y con pasión al fondo de todos los problemas: junto al racionalismo armónico ginerino e institucionista y al raciovitalismo orteguiano, Unamuno era la no ocultación y hasta la exhibición y la provocación de la irracionalidad; obligaba, como mínimo, a dar cuenta y razón de ella, con consecuencias e implicaciones de todo tipo incluidas las de esa guerra incivil.”³³²

Elías Díaz trata ahora de presentar como positivo el raciovitalismo orteguiano, poniéndolo en sintonía con el racionalismo armónico krausista, y oponiéndolo, de nuevo, pero en este caso sin una expresa desautorización, al agonismo unamuniano. Habría que preguntarse ¿por qué? ¿Por qué tras una tan clara denuncia de irracionalismo, compromiso con la sociedad burguesa y enmascaramiento

³³¹ CARVAJAL CORDÓN, Julián. *Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega*, en *El Primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, DOMINGUEZ, Atilino; MUÑOZ, Jacobo y DE SALAS, Jaime, editores. Universidad de Castilla la Mancha. Cuenca 1997. p.88.

³³² ELIAS DIAZ op. cit. p.11.

de la situación real, con el que se definió al raciovitalismo orteguiano, se le sitúa ahora en el ámbito del racionalismo armónico y, por tanto, en el momento de afirmación de la razón en la historia de las ideas del pensamiento español reciente?

La respuesta tiene que ver con el mismo proceso de re-construcción de la razón liberal, tolerante y progresista que aquí se viene rastreando. Del mismo modo que denuncia las graves insuficiencias democráticas del pensamiento político de Unamuno, en un momento en el que éste empieza a ser rehabilitado por el régimen franquista, sin por ello negar su indudable base liberal, reflejo de un liberalismo en crisis, es cierto, pero sin ninguna duda liberal (y en ese sentido es reivindicado en su re-construcción de la razón), creo que con Ortega sigue el mismo planteamiento (salvando, claro está, las diferentes peculiaridades del liberalismo de cada uno, más claro en Ortega, más trágico en Unamuno). Es precisamente Ortega el autor que sigue a Unamuno en el proceso de *rehabilitación* que se realizó desde las instituciones franquistas, y el compromiso que une a Elías Díaz con la recuperación de una razón liberal, progresista y socialista, no podía dejar sin resaltar las claras insuficiencias, en lo relativo al menos a la moderna sociedad de masas, del pensamiento político orteguiano. ¿Quiere eso decir que Ortega merece una rotunda descalificación por parte de nuestro autor? Afirmar eso sería defender la adopción de posturas maximalistas, que no tienen en cuenta la existencia de aspectos distintos dentro de una misma obra y, por tanto, no haber entendido el pensamiento iusfilosófico y político del profesor Díaz, caracterizado, precisamente, por todo lo contrario.

En cualquier caso, teniendo en cuenta que lo publicado por el autor objeto de este estudio sobre esa relación Unamuno/Ortega no es mucho, y recordando además aquella anécdota citada por él, en la que en *Annie Hall* Woody Allen tiene la suerte de que el mismo McLuhan medie en una discusión hermenéutica sobre su obra³³³, pues en este caso que sea el propio Elías Díaz el que defina cuál es su postura ante este tema. En una nota manuscrita a una de las primeras versiones de este trabajo, afirma:

“Planteas un tema complicado: aparte de otras cuestiones, yo creo que en 1968 era (yo [E.D.]) más contundente contra un régimen que existía (¡y tanto!). Al compararle con Unamuno quizás fui algo injusto con Ortega, resaltando más la mitad oscura (vacía) de la botella. Luego (en 1994 y antes) ya en democracia (y con todo lo que está pasando: pensamiento

³³³ En la que, por cierto, Woody Allen intentó contar con la presencia de Luis Buñuel para esta escena, pero la mala salud del aragonés impidió que ahora se pueda contar esta anécdota referida a la obra de uno de los grandes cineastas españoles (activo miembro de la *Residencia de Estudiantes*, por cierto).

único, vanalización de la cultura, conservadurismo...) hasta los intelectuales más bien conservadores pero liberales y con ideas (Ortega) vuelven a ser más necesarios...”

Estas precisiones deben ser tenidas en cuenta cuando se analicen las conexiones entre Ortega y la ILE, tanto cuando se presenten aspectos en los que son más coincidentes:

“El liberalismo krauso-institucionista y el liberalismo orteguiano, con rasgos diferenciadores entre sí, tuvieron a la vez sus momentos y sus hombres en los que habría de producirse alguna relevante aproximación a las posiciones del socialismo humanista y democrático. Ello es muy destacable aunque, por supuesto, esas indudables relaciones no autoricen sin más a la confusión unitaria de ambos, ni a una total amalgama entre ese liberalismo ético y político (sólo en parte económico) y ese socialismo humanista y democrático.”³³⁴

Como cuando se marquen más algunas diferencias:

“La filosofía social del krausismo español se sitúa en cuanto organicismo pluralista, frente a las posiciones tanto del atomismo individualista como del transpersonalismo colectivista. En Ortega, en *El hombre y la gente* y en otros de sus escritos de carácter más sociológico (también en *La rebelión de las masas*), hay creo, un planteamiento no del todo lejano al de los institucionistas; tal vez sea Ortega algo más individualista e interindividualista que organicista y su concepto del Derecho menos eticista y más sociologista, más identificado con los usos sociales.”³³⁵

Como conclusión de este epígrafe defendería que la presencia de Ortega y Gasset en la obra de Elías Díaz, resulta *problemática*. Lo señalo en cursiva porque no se trata de que la obra de Ortega sea en sí misma un problema para la filosofía política de aquél, sino que, más bien, tiene diferentes aspectos, claramente liberal-democráticos unos, pero también claramente liberal-conservadores otros, (con especiales connotaciones aristocratizantes y estetizantes) en los que muestra sus insuficiencias para una sociedad democrática de masas. La misma manera de definirlo (“ha sido para todos, no indiscutido [sic] maestro”), muestra esta característica, al menos dentro del pensamiento político de nuestro autor, que es el que aquí interesa. Por un lado, no se puede negar la enorme relevancia que para la filosofía y el

³³⁴ Ibid. p.22.

³³⁵ Ibid. p.26.

pensamiento español contemporáneo ha tenido el catedrático de metafísica, ni tampoco puede negarse su indudable talante liberal y su defensa de las libertades. Pero, por otro lado, tampoco hay que olvidar su aristocraticismo cultural y político, y eso, desde el pensamiento político de Elías Díaz, no deja de ser una importante insuficiencia en el contexto de una moderna sociedad de masas que pretenda ser democrática. Destacar adecuadamente todos estos aspectos, positivos unos y limitantes otros, sin ceder a planteamientos maximalistas, es lo que en mi opinión convierte a la figura de Ortega y Gasset en *problemática*, y obliga a las precisiones que aquí se han destacado. Se podrá decir que Unamuno, a quien tanto admiraba el joven Ortega, participaba también del mismo planteamiento (talante liberal pero aristocraticismo político y estético); sin embargo, el caso del rector salmantino es más fácilmente justificable como representante, sin ocultamientos, de un liberalismo decimonónico en crisis dramática, mientras que el liberalismo de Ortega es más coherentemente burgués y, en ese sentido, más claro reflejo de un pensamiento liberal-conservador.



- **19. Continuidad de la cultura española.**

En las precisiones iniciales de este capítulo indicaba que sería absurdo sintetizar toda la información recogida por Elías Díaz sobre el pensamiento español durante el franquismo. Sin desdeñarme de ello, considero necesario una, siquiera telegráfica, referencia a algunos nombres de autores, obras, títulos o revistas de este período de la vida reciente española, sin los cuales quedaría deformada esa panorámica que trato de reflejar aquí.

No voy a seguir ningún criterio temporal o jerárquico (en cuanto a la trascendencia social o intelectual) para referirme a otros autores importantes que vivieron el franquismo, aparte de los ya citados, pero creo de justicia comenzar esa relación (tras haber presentado ya a Tierno) con Aranguren. De él destaca Elías Díaz una trayectoria que resume así:

“Una evolución motivada por preocupaciones de ese doble carácter [combinar una metodología analítica con una incipiente perspectiva dialéctica], pero con un punto de partida bastante diferente (católico-orteguiano), se advertirá también en esos años en Aranguren -junto con Tierno, los dos intelectuales con mayor prestigio e influencia entre los jóvenes universitarios españoles hasta 1965-. Puede decirse que *La juventud europea y otros ensayos*, su tan difundido libro de 1961, y, al año siguiente, el ensayo sobre *Ética social y función moral del Estado*, marcarán el punto de inflexión hacia una mayor preocupación por los problemas políticos y sociales, en relación con los temas intelectuales y religiosos que habían prevalecido en la fase anterior; dicha influencia se inicia en su *Ética* de 1958, y habrá de culminar en su *Ética y política*, de 1963. De una primera etapa, en diálogo comprensivo y abierto con el protestantismo y el existencialismo, se pasa ahora a una segunda fase en el pensamiento de Aranguren en que sus preocupaciones centrales vienen suscitadas por el encuentro con los problemas del neopositivismo y del marxismo.”³³⁶

Joaquín Ruiz-Giménez, Ministro de Educación Nacional entre 1951 y 1956, responsable de una sincera política de liberalización intelectual y universitaria desde dentro del sistema, y que profundiza, a partir de 1957, en sentido democrático la evolución de fondo de su pensamiento aperturista, siendo uno de los primeros en

³³⁶ ELIAS DIAZ, *Pensamiento español en la era de Franco*, cit. p.100.

hacer explícita una interpretación de la Encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963), según la cual se exigía el respeto y protección de los derechos humanos fundamentales, y de las correspondientes libertades públicas. A él se refiere Elías Díaz en estos términos:

“Luego vendrían ya, desde diversas posiciones, los maestros amigos, a quienes he tenido la fortuna de conocer y tratar personalmente: Joaquín Ruiz-Giménez, con quien inicié mi <currículum> como docente universitario y iusfilósofo allá en la Universidad de Salamanca, segunda mitad de los cincuenta, proseguido después en la de Madrid; por él formé parte asimismo, en 1963, del equipo fundador y director de la revista *Cuadernos para el diálogo*, aventura de larga y profunda experiencia, sin duda, una de las más valiosas e imprescindibles de toda mi vida.”³³⁷

Se destaca en la cita anterior otra referencia importante del pensamiento español durante el franquismo; esta vez la referencia es colectiva: se trata de la revista *Cuadernos para el diálogo*, nacida con un inequívoco carácter pluralista, tanto que:

“de hecho tal pluralismo fue, sin duda, incrementándose desde entonces, aunque a su vez ello haya podido significar un aumento de las dificultades para mantener, al propio tiempo, la necesaria coherencia interna de la revista.”³³⁸

Pero no sólo se destacan en este período histórico intelectuales de raigambre cristiana. También se reflejan polémicas sustanciosas como la mantenida entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, defendiendo el primero el carácter adjetivo de la filosofía frente a la identificación de la filosofía como un saber sustantivo por parte de Gustavo Bueno. Y dentro del pensamiento filosófico, y aunque la crítica más frecuente al libro de Elías Díaz sea la presencia de un excesivo número de nombres propios, no quisiera dejar la ocasión de recordar, a modo de homenaje personal, a Fernando Montero Moliner, catedrático durante tantos años en la Facultad de Filosofía de Valencia, fallecido hace ya unos años, y que para quienes tuvimos la suerte de ser sus alumnos sigue siendo <el alma y leyenda de esa Facultad>.

Mención aparte merecen las referencias historiográficas. Quisiera destacar que, no sólo en este libro y período de tiempo que aquí se analiza, sino en toda la obra publicada de Elías Díaz, la historia se constituye como algo más que un mero recurso metodológico para incidir en algún aspecto puntual. Antes al contrario, desempeña un

³³⁷ ELIAS DIAZ, *Los viejos maestros*, cit. pp.11-12. Véase también el libro colectivo *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*. Ed. Alianza, Madrid, 1997.

papel especialmente relevante en sus trabajos. Hasta tal punto es así, que no duda en incluir a un historiador, Manuel Tuñón de Lara, entre los viejos maestros:

“me complace asimismo reconocer todo lo que -en conocimientos históricos concretos, en metodología de interrelación y en la misma relevancia de la dimensión de <historicidad>- yo, que no soy historiador, aprendí en los libros de Tuñón.”³³⁹

Otro aspecto del libro que no se ha destacado aquí, es el que se refiere a la cultura española, no sólo al pensamiento filosófico o político:

“Cuando expliqué mi curso de Pittsburgh y comencé a organizar y escribir esas notas, muy poco era lo hasta entonces publicado sobre el régimen franquista como análisis de conjunto, y no sólo sobre su primera época (guerra civil e inmediata postguerra), que ha sido siempre más atendida por los historiadores. Menos cosas aún había sobre la cultura y la vida intelectual en la España de todos esos años: algunos estudios sectoriales, escasas memorias fragmentarias y poco más.”³⁴⁰

Efectivamente, también hay una referencia a la historia cultural de la vida española durante el franquismo, si bien es cierto que, en ese aspecto en concreto, es donde más se destaca el carácter meramente informativo del libro, y casi se reduce a citar una serie de autores y obras con peso específico propio durante el franquismo. El caso reseñable aquí es que, sin ser un libro de crítica cultural, no elude tampoco Elías Díaz referencias a la literatura de creación, y así aparecen en estas páginas poetas como Jaime Gil de Biedma o José Hierro, y novelistas de la talla de Camilo José Cela, Rafael Sánchez Ferlosio (al que considera autor de una de las cimas de la literatura española de postguerra, *El Jarama*) o Luis Martín Santos y su *Tiempo de silencio*... Es en verdad difícil no incurrir en largas y farragosas listas de nombres, pero no quisiera cerrar este apartado sin recordar a un gran olvidado de las letras españolas (nuestro autor lo cita a pie de página); me refiero a Miguel Espinosa. Recientemente Teresa Vilarós le ha dedicado un buen número de páginas en su libro sobre la cultura en la transición. Aquí quisiera reseñar estas breves líneas a modo de homenaje:

“Son los escritos de Miguel Espinosa Gironés, nacido en Caravaca, Murcia, en 1926 y muerto en Murcia en 1982 de un ataque al corazón, uno de los mejores exponentes de la drástica fisura psíquico-político-social ocurrida en la España del tardo y posfranquismo y quizá por ello no sea

³³⁸ ELIAS DIAZ, *Pensamiento español en la era de Franco*, cit. p.114.

³³⁹ ELIAS DIAZ, *Los viejos maestros*, cit. pp.81-82.

Espinosa, aunque justamente reconocido por la crítica literaria española, un escritor ampliamente leído. (...) Y sin embargo leer a Espinosa se hace imprescindible si queremos detenernos en ese preciso momento de coincidencia situado entre el fin del franquismo y el inicio del nuevo paradigma histórico. Sus tres obras principales, *Escuela de mandarines*, *La fea burguesía* y *Tríbada. Theologiaea Tractatus*, son textos claves de la transición, escritura desgarrada y lúcida de una historia española que es también escritura del fin de una historia.”³⁴¹



³⁴⁰ ELIAS DIAZ, *Pensamiento español en la era de Franco*, cit. p.11.

³⁴¹ VILARÓS, Teresa M., *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la transición española (1973-1993)*. Ed. Siglo XXI, Madrid 1998. p.84.

V. TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA.

- **20. ¿Quién hizo la transición?**

Quisiera comenzar señalando algunos aspectos, ideológicos y metodológicos, que sitúen correctamente tanto los hechos que aquí se van a destacar, como la plataforma desde donde se analizan.

En primer lugar, este epígrafe no tendría razón de ser, si no fuera por la existencia de una nada despreciable ni ingenua proliferación en nuestros días de una actitud caracterizada por su revisionismo histórico, respecto de cuanto supuso la transición a la democracia española.

En segundo lugar, el grueso de las ideas de nuestro autor sobre tan delicado período de la historia española contemporánea, aparecen en su libro *La transición a la democracia*³⁴², del que se apresura a afirmar que:

“Este libro -quiero advertirlo enseguida- no es una historia de la transición, ni tampoco un tratamiento sistemático y *a posteriori* de ella. Son más bien reflexiones y prospecciones, en forma de artículos de prensa y otros escritos breves de esos años posteriores a 1975 (una selección de ellos evidentemente), surgidos al hilo de algunos de los acontecimientos más significativos y, sobre todo, del sentido general de la evolución política e ideológica de nuestro país en esos tan importantes tiempos que arrancan del final de la dictadura franquista.”³⁴³

Y en tercer lugar, pero relacionado con lo anterior, quisiera destacar la gran dificultad de realizar un estudio riguroso de este período de tiempo sin incurrir, o en un mero alegato ideológico, o en una aséptica, pero ciega, enumeración de hechos históricos. Tanto desde una perspectiva ideológica (de forma de ver el mundo), como

³⁴² ELIAS DÍAZ, *La transición a la democracia (Claves ideológicas, 1976-1986)*, Ed. Eudema (Ediciones de la Universidad Complutense), Madrid 1987. Véase también la segunda parte de *Ética contra política*, y el capítulo dedicado a Tuñón de Lara en *Los viejos maestros*.

desde una historiográfica, es muy rica la bibliografía que un tema tan apasionante como éste ha generado. Sólo la referencia a dos ultimísimas obras (a día de hoy, enero de 1999) reflejan esa diversidad: desde un análisis de la transición española interpretada en clave funcionalista, de teoría de juegos en concreto, como es el que realiza Josep M^a Colomer³⁴⁴, a una visión psicoanalítico-cultural como la que propone en su sugerente libro Teresa Vilaros³⁴⁵. La transición española es un período de nuestra historia especialmente rico en interpretaciones diversas. Obviaré aquí una descripción detallada de los acontecimientos históricos y políticos, para seguir a Elías Díaz en sus reflexiones sobre “el sentido general de la evolución ideológica y política de nuestro país” en esos años. Y lo primero que quisiera destacar es, (y así entro de lleno en el primero de los aspectos reseñados, la proliferación hoy de un revisionismo histórico que me atrevería a calificar de delirante) la respuesta a una pregunta muy clara, ¿quién hizo la transición?

“Franco, artífice de la transición. Así como suena. Al paso que vamos -y a pesar de los esfuerzos de los historiadores más serios por evitarlo- me temo que para algunos esa va a ser pronto, si no lo es ya, la definitiva conclusión acerca de lo ocurrido en este país en estos últimos decenios: Franco, y a su través, los tecnócratas franquistas serían los verdaderos artífices de la transición a la actual democracia”.³⁴⁶

Elías Díaz no puede evitar la ironía ante tan kafkiana situación. Que se presente la transición a la democracia como obra de la ingeniería política de los tecnócratas del régimen, supone algo así como atribuir la creación de la Universidad Miguel Hernández a un acto de pura autonomía universitaria. Los hechos sucedieron de otra forma. Ya hubo ocasión de señalar cómo nuestro autor presenta el tecnocratismo desarrollista franquista que se produce a partir de los años cincuenta (y quisiera recordar la ambivalente valoración que le merece). Pero denuncia igualmente, no sólo lo desacertado, sino también lo ideológicamente deformado de quienes deducen de ese hecho la *evolución democrática del régimen*:

“Demos a los tecnócratas lo que es de los tecnócratas, aunque ello incluya también aspectos muy negativos que en modo alguno deben olvidarse, entre otras cosas porque los arrastramos hasta hoy mismo: así, los graves fallos estructurales de aquel desarrollo que ahora (reconversión,

³⁴³ Ibid. p.9.

³⁴⁴ COLOMER, Josep M., *La transición a la democracia*, Ed. Anagrama, Barcelona 1998.

³⁴⁵ VILAROS, Teresa M., *El mono del desencanto*, cit.

³⁴⁶ ELIAS DIAZ, *Franco, artífice de la transición*, artículo publicado en *El País*, Madrid, 30 de diciembre de 1985, y aquí citado en *La transición a la democracia*, cit. p.195.

etc.) ha habido que empezar a corregir a fondo, el alto costo humano y social por la forma en que aquél se realizó (emigración interior y exterior en inhumanas condiciones, fácil enriquecimiento de especuladores sin escrúpulos, etc.), la mentalidad consumista, la destrucción ecológica, el derroche, el despilfarro o la gran corrupción, con hábitos que todavía hoy cuesta trabajo erradicar. Pero, todo sumado, es verdad que objetivamente y a pesar de la explícita voluntad en contra de los garantes de la operación, el desarrollo económico favoreció la posibilidad de una futura democratización -bien que con fuerte control capitalista- en nuestro país.

Decir más, o insinuar más (como hoy poco a poco se está intentando hacer) significa -en mi opinión- desvirtuar e incluso falsear profundamente las cosas. Sólo un materialista vulgar, muy vulgar, podría decir que el desarrollo económico produjo por sí mismo y sin más la democracia política, mecánicamente y como fruto maduro.³⁴⁷

Vuelve, pues, el profesor Díaz, a hacer de escrupuloso tasador de ideas, diferenciando lo verdaderamente valioso de lo que no es más que ganga. Queda reflejado en el texto citado el debe de la tecnocracia franquista, sin restar méritos al haber, pero de ahí a reivindicar la tecnocracia como responsable de la transición a la democracia española, media un abismo. Elías Díaz define con claridad la mentalidad de quien así piensa: ha de ser un materialista vulgar, muy vulgar. Y para justificarlo, nada mejor que un buen ejercicio de memoria:

“Recuérdese como el desarrollo económico terminó -a principios de los setenta- y vino la gran depresión sin que se hubiese dado paso alguno hacia una democracia, que, desde luego, ni Carrero, ni Franco, ni los tecnócratas tuvieron nunca la menor intención de traer. Al contrario, lo que se produjo en los años finales del régimen fue un aumento de la represión, un fuerte endurecimiento de la situación: permanentes estados de excepción, decretos-leyes <antiterroristas> (y puedo justificar con papeles por qué lo escribo con comillas), ejecuciones finales que nos conducían a una verdadera vorágine: las <cancillerías internacionales> volvían a odiarnos de nuevo como en los mejores años cuarenta.”³⁴⁸

Y tras el recuerdo de los hechos, la denuncia de los supuestos ideológicos que subyacen al proyecto tecnócrata:

³⁴⁷ Ibid. pp.197-198.

³⁴⁸ Ibid. p.199.

“En ese esquema dual -economicista por un lado, personalista por otro [se refiere a la monarquía heredera de los principios del Movimiento, y a sus mentores: Torcuato Fernández-Miranda]- de la gran tecnocrática operación todo estaba diseñado y justificado según leyes providenciales de la historia, factor clave de cierre y de identificación final de tan ideológica concepción. En ella las luchas de la resistencia y de la oposición democrática contra el franquismo (...) no se verían hoy, desde esa oportunista perspectiva, sino como inútiles estorbos, impacientes e insensatos obstáculos objetivos a esas sabias leyes de la historia.”³⁴⁹

Esto es, la transición fue posible (según la mentalidad tecnocrática), *a pesar de* las movilizaciones y luchas de la oposición democrática, que actuaron como <inútiles estorbos> a lo que, de cualquier forma, iba a ser el inevitable fin al que se veía abocado el devenir histórico hispánico: la democracia.

Elías Díaz denuncia esta nada ingenua revisión histórica de la transición española y, vuelvo a insistir, de no existir ese revisionismo histórico lo que sigue sería mera tautología, pero en el contexto que señalo se convierte en una necesaria reivindicación histórica:

“Las luchas de la clase obrera durante esos cuarenta años, de los estudiantes, intelectuales, de algunos sectores profesionales de las clases medias, fuerzas políticas progresistas, gentes muy dispares pero con dignidad, que se enfrentaron a la dictadura -cada cual en la medida de sus fuerzas y de sus ánimos- no pueden ni deben ser hoy olvidadas, minimizadas o postergadas a la hora de explicar como fue posible recuperar la memoria histórica y reconstruir la democracia en este país.”

Y concluye con una clara denuncia de la manipulación ideológica de este proyecto:

“Comprendo que para una concepción elitista y mecanicista de la historia todas esas luchas sólo sean consideradas -abusando de Hegel- como <materia de la astucia de la razón universal>; pero esa <materia>, o sea ese <espíritu>, esa voluntad, esa ética, fue a mi juicio, y sin menospreciar a nadie, el verdadero motor e impulsor del cambio hacia la transición y hacia la democracia. Y en mi opinión, y a pesar de todo, deben seguir siéndolo en el futuro.”³⁵⁰

³⁴⁹ Ibid. p.200.

³⁵⁰ Ibidem.

Raúl Morodo, otro historiador de la transición española a la democracia que, además, tiene la característica añadida de que contribuyó a hacerla, denuncia esta misma situación con argumentos idénticos; así, tras señalar <el sutil intento> llevado a cabo desde la perspectiva franquista o próxima al franquismo de <constituirse en precursores democráticos>, afirma:

“La oposición democrática, denominación genérica en donde habría que incluir tanto el antifranquismo político como el sociológico, la sociedad política global mayoritaria, fue un constante revulsivo para conseguir la transformación del régimen franquista.”³⁵¹

Podría pensarse, no obstante, que nuestro autor está reflejando una particular tensión dialéctica entre diferentes planteamientos ideológicos sobre la transición española, que eran propios de la época de su publicación (originariamente en 1985 y luego recogido en libro en 1987) pero que la misma evolución de la ciencia historiográfica habría ya hoy *superado*. No es el caso. En el homenaje que le tributa a Tuñón de Lara en *Los viejos maestros* (1994), vuelve a traer a colación el tema como muestra de la vigencia de dicho debate. Esta vez citando los trabajos de dos renombrados historiadores con los que se muestra en claro desacuerdo, Juan Pablo Fusi y Santos Juliá (“de verdad que lamento tener tan sólidos y prestigiosos contrincantes”)³⁵². Señalo aquí un texto del primero de ellos que recoge el autor que aquí estudio (y las objeciones que le plantea), porque así quedará mucho más explícita la interpretación mecanicista y los argumentos que contra ella presenta Elías Díaz. Afirma J.P.Fusi:

“El biógrafo de Franco debe estar en guardia casi permanente contra un mito, contra una ilusión: contra la ilusión de que el pueblo español-protagonista romántico de la resistencia antifranquista en 1936- fue activa y mayoritariamente antifranquista. Yo no lo creo así. Después de todo, Franco murió en su cama y la transición a la democracia tras su muerte fue una reforma hecha desde el interior de la propia legalidad franquista, conducida, además, por hombres procedentes del franquismo. La democracia fue restaurada tras 1975 -concluye aquél-, no porque España hubiera sido antifranquista, sino porque el desarrollo económico posterior a 1960 modernizó y secularizó la sociedad española; porque nacieron, así, una nueva conciencia colectiva, nuevas formas de vida y trabajo, nuevos valores morales y nuevos ideales sociales, muy próximos a la conciencia del hombre

³⁵¹ MORODO, Raúl, op. cit. p.73

³⁵² ELIAS DIAZ *Los viejos maestros* cit. p. 90

occidental contemporáneo; esto es, nació una conciencia vagamente liberal y democrática.”³⁵³

Este texto tiene la virtud de reflejar, nítidamente, buena parte de la interpretación histórica de la transición española que Elías Díaz viene denunciando como errónea. Resumo sus objeciones más relevantes:

“Demasiadas medias verdades que -a mi juicio y que me perdone mi amigo y colega- apenas hacen una verdad entera; resumiré casi telegráficamente mis principales observaciones, con riesgo evidente de parecer dogmático: a) Se <inventa> un mito, el de que el pueblo español fuera <activa y mayoritariamente antifranquista>, sólo para darse el gusto inoperante de refutarlo; por supuesto que, comparados con los treinta y tantos millones de españoles, la oposición era minoritaria, aunque los antifranquistas no activos (tampoco del todo pasivos) eran bastantes, como enseguida se demostró; b) el <tópico de la cama>: ¿si ETA, los anarquistas, o quien fuera, hubiera dado muerte a Franco, cambiaría aquél su valoración sobre la fuerza de esa oposición democrática que nunca se propuso tan peligrosa provocación; c) habría mucho más que decir y que matizar -incluso con Kelsen en la mano- para poder afirmar así tan tajantemente (y sobre todo con las consecuencias que él quiere para la oposición) que la transición fue <una reforma hecha desde el interior de la propia legalidad franquista>; con el mínimo responsable respeto de la forma -no se olvide de todos modos, que hubo un referéndum libre-, lo que, a mi modo de ver, tuvo lugar fue una ruptura material (Constitución democrática) de esa legalidad antidemocrática; d) ídem de ídem sobre que la transición fuese conducida -¿sólo?- <por hombres procedentes del franquismo>: ¡qué pronto se olvida todo!”³⁵⁴

Sigue el texto con una extensa referencia al grado de participación de los tecnócratas del régimen en el proceso que llevó a la transición a la democracia, coincidente en todo con lo señalado anteriormente. Lo que considero relevante, y de ahí la cita, es el hecho de que la tensión entre diferentes interpretaciones de la transición, efectuadas desde diferentes planteamientos ideológico-metodológicos (me atrevería a clasificarlos en términos sociológicos como funcionalistas versus conflictualistas), no es un debate que la ciencia histórica haya cerrado y sea ya, hoy,

³⁵³ FUSI, Juan Pablo, “Para escribir la biografía de Franco” en *Claves de razón práctica*, nº27, noviembre de 1992, pp.8-15. Citado en ELIAS DIAZ, *Los viejos maestros* cit. p.88.

³⁵⁴ ELIAS DIAZ *Los viejos maestros* cit. pp.88-89.

un anacronismo, sino que sigue resultando polémico, y nuestro autor se muestra especialmente beligerante en la defensa de una ajustada interpretación histórica de la transición, que no tenga en cuenta *sólo* factores economicistas, sino también aquellos relativos a la ética, la política y la cultura, pues de lo contrario se estaría presentando (esa es la principal denuncia de Elías Díaz) una interpretación sesgada, unilateral y excluyente de la transición.



- **21. El dulce encanto del desencanto, y otras micro-ideologías.**

El calado de la crítica que realiza Elías Díaz a la evolución política e ideológica española durante la transición, no afecta sólo a instituciones y personas, sino que profundiza también en lo que se podría denominar un peculiar *ethos* vivido por esas fechas: el desencanto. Una buena radiografía de ese *ethos* nos la presenta Teresa Vilarós:

“Desencanto, como bien sabemos, es el término aplicado al peculiar efecto político-cultural causado en España, más que por la transición a un régimen democrático-liberal, por el mismo hecho del fin de la dictadura franquista. Fue la película de Jaime Chávarri, *El desencanto* (1976), la que le dio al término carta de naturaleza. (...) A principios de los años setenta, la clase intelectual española estaba todavía necesariamente marcada y afectada por una utopía de transformación social revolucionaria y radical. Muchos de los intelectuales y universitarios de este período mantenían una orientación de izquierdas de signo marxista que, en la medida en que el marxismo había llegado a identificarse con la única posibilidad viable de praxis de cambio social, les permitía operar e incidir críticamente tanto a un nivel macropolítico como a uno cotidiano. El fin de la dictadura en España enfrenta a los intelectuales con el problema de tener que reconocer que su antiguo papel histórico de conciencia crítica del país tiene que ser radicalmente revisado. Después de 1975, pensadores y escritores implicados hasta entonces en proyectos totalizadores de crítica y de renovación social se refugian en una estética introspectiva, cuando no buscan simplemente la aceptación social general mediante el cultivo asiduo de los medios de comunicación de masas hasta entonces desdeñados, como por ejemplo la televisión.”³⁵⁵

Aunque éste fenómeno se vivió con especial intensidad durante la transición, se puede hacer un seguimiento histórico de él. Así nuestro autor presenta como antecedentes de la misma situación, los acontecimientos vividos en España en períodos tan señalados para las libertades como fueron la II República y la Constitución liberal de 1812, la Constitución de Cádiz. Sobre ésta última presenta un comentario crítico respecto de la actitud de los españoles ante la misma, efectuado por

³⁵⁵ VILARÓS, Teresa M., op. cit. p.24.

un <conocido escritor alemán, filósofo y teórico de la sociedad> que me parece significativo destacar:

“[la Constitución española de 1812] fue recibida con entusiástica alegría, pues, en general, las masas esperaban la súbita desaparición de sus sufrimientos sociales por el mero cambio de Gobierno. Cuando descubrieron que la Constitución no poseía tales poderes milagrosos, las exageradas esperanzas con que fue saludada se trocaron en decepción, y en estos apasionados pueblos meridionales no hay más que un paso de la decepción a la cólera.”

El conocido escritor alemán autor del texto es Carlos Marx³⁵⁶, y Elías Díaz trata de diferenciar lo que es una crítica legítima a las instituciones y al Estado, de lo que son las actuaciones perversas de <estos apasionados pueblos meridionales>:

“La actual crisis de legitimación del Estado (del capitalista occidental y del soviético oriental) tiene no poco que ver, por supuesto, con el hispánico desencanto. Es verdad, pero aquélla está, por lo general, planteada -como problema de legitimidad- con mayor rigor y objetividad, involucrando cuestiones sociales, económicas, culturales de mucho más fondo; éste, en cambio, casi se hace depender por entero de las malas artes, la ambición de poder o la incapacidad de media docena de líderes o del carácter tortuoso y mezquino de unos cuantos políticos -<politicrastrros>, se decía antes- del Gobierno y de la oposición que, se acusan a la vez, consensúan sin pudor o se insultan con agresividad inusitada.”³⁵⁷

Y una vez definidos estos diferentes ámbitos de la crítica, pasa a desvelar la función ideológica que cumplen:

“La cultura o contracultura del <desencanto> ha trivializado en nuestro país de manera preocupante el decisivo problema de la crisis de legitimación del Estado capitalista actual. Puede incluso decirse que lo ha ocultado y lo ha enmascarado ideológicamente. Y además, a través de su fácil comercialización en los <media>, tal doctrina se ha convertido en ideología imperante (...). Por su carácter desmovilizador, dicha ideología beneficia, desde luego, más al orden establecido o al orden que otra vez algunos quieren a toda costa restablecer, y nada o muy poco ayuda a las fuerzas políticas, sindicales o culturales, que impulsan y propugnan de verdad un

³⁵⁶ Véase la referencia en ELIAS DÍAZ, “El dulce encanto del desencanto”, *El País*, 29 de junio de 1980. Recogido en *La transición a la democracia*, cit.pp.124-125

cambio social en profundidad y que están comprometidas en la construcción de una democracia avanzada en nuestro país.”³⁵⁸

Esa manipulación ideológica del desencanto durante la transición, viene aderezada con dos atributos hartamente denunciados por Elías Díaz. En un tono que refleja una sincera indignación, afirma:

“Ya está bien, creo, de lloros y de lamentos <estéticos>, cuando no de un vulgar sadomasoquismo con <daño a terceros>. Quien tenga algo que decir sobre algo, que lo diga, esté o no equivocado (ya se dice, por supuesto): y quien sepa o crea saber cómo solucionar algún problema concreto (o no concreto), que lo diga también; que diga cómo se hace o cómo se soluciona; (...) Y quien sepa hacerlo, que lo haga: desde luego, si el pueblo le autoriza a ello; nada de salvadores por la gracia de Dios, y ni siquiera por la de sus doctorados en Oxford o en el MIT, gentes que, sin preguntar a nadie, saben siempre <lo que al pueblo le conviene>. Todo, como se ve, menos seguir refugiándonos en la pesadez y en la coartada del desencanto, sin formular desde ahí propuesta alguna realmente atendible.”³⁵⁹

Si Teresa Vilarós define al desencantado como aquel personaje que <se refugia en una estética introspectiva> (cultivando asiduamente los medios de comunicación de masas), nuestro autor (casi veinte años antes), añade a la denuncia de esteticismo, la de aristocraticismo (aunque ahora los *nuevos aristócratas* vengan de Massachusetts o de Oxford), dos constantes en su denuncia de las tremendamente negativas consecuencias sociales y políticas reales, a las que se llega cuando se siguen esas actitudes. Así lo denunció en el pensamiento político de Unamuno (a quien se hace una referencia directa en el texto), y también en aquellos críticos de Costa que se dedicaban más a adoptar poses estéticas que a realizar una legítima crítica social³⁶⁰.

Pero si además del *desencanto* he añadido al título de este epígrafe *otras micro-ideologías*, es porque Elías Díaz recoge y organiza sucintamente diferentes aspectos críticos que cree denunciados en las actitudes, mentalidades o formas de pensamiento que se manifestaron a lo largo de los años de la transición española. Si *La transición a la democracia* era una recopilación, fundamentalmente, de artículos periodísticos escritos al calor de la noticia que los provocaba, en la segunda parte de

³⁵⁷ Ibid. pp.123-124.

³⁵⁸ Ibid. pp.125-126.

³⁵⁹ Ibid. pp.122-123.

³⁶⁰ Véanse los epígrafes 3 y 11, respectivamente.

*Ética contra política*³⁶¹ organiza todas estas críticas de forma que, sin llegar a sistematizarlas, si permite al menos un recorrido más centrado, menos disperso, de lo que nuestro autor considera que han sido todas estas deformaciones y distorsiones de la realidad social y cultural de la España de la transición; de ahí el uso del término ideología en el sentido marxiano que hubo ocasión de presentar. Tras señalar las dificultades por acotar cronológicamente la transición, (desde 1975-76 hasta 1978 -Constitución democrática-, 1982 -victoria electoral del PSOE- o 1986 -fecha del referéndum sobre el ingreso de España en la OTAN-) organiza estas micro-ideologías en seis grupos:

- a) Discurso esencialista del ser y del no-ser. Son las primeras en aparecer cronológicamente, entre 1976 y 1977:

“derivadas de un *perfeccionismo* que cabe muy bien denominar como de carácter *esencialista*: (...) En su día hablé críticamente de ellas calificándolas como <residuos regresivos en la ideología de las izquierdas>, es decir en sus actitudes mentales y en sus posiciones tácticas y estratégicas: practicaron, sobre todo, el *discurso esencialista del ser y del no-ser*.”³⁶²

Ya he señalado en repetidas ocasiones la perspectiva diacrónica que, así lo entiende el profesor Díaz, hay que adoptar para realizar un ajustado análisis de la realidad social. Esta micro-ideología se sitúa en las antípodas de este planteamiento:

“El mundo, la realidad -incluida la realidad social y política-, tiende a concebirse en esa concepción no como proceso, no como dialéctica concreta de cantidad y cualidad, sino, más bien, como una entidad formada por bloques monolíticos de esencias puras y cerradas, absolutamente buenas o malas, perfecta y maniqueamente aisladas y separadas entre sí. (...) Se piensa en consecuencia desde esa concepción esencialista, por lo general subconscientemente asumida, quizá nunca explícitamente enunciada, que no cabe paso progresivo de una cualidad (esencia) a otra diferente, sino sólo su sustitución radical y absoluta por la contraria: es decir, en última instancia, que del *no-ser*, así entendido, no puede salir nunca el *ser*.”³⁶³

Aparecen aquí recogidos el grueso de los argumentos que denominé <críticas izquierdistas> al planteamiento general que hacía nuestro autor del

³⁶¹ Véase ELIAS DÍAZ, *Ética contra política*, cit. pp.214-237, “Las ideologías de (sobre) la transición”.

³⁶² Ibid. p.219.

pensamiento español en la era de Franco; de un régimen esencialmente antidemocrático no puede surgir *nada* democrático. Ya en 1976 responde Elías Díaz a esta crítica <izquierdista> y denuncia las consecuencias de tal planteamiento:

“Tal pensamiento esencialista repite con monotonía que de lo que *no* es (democrático) no puede salir nunca lo que *es* (democrático). Alguien me comentaba humorísticamente que con ello se olvida, por ejemplo, que es de la mujer de donde nace el hombre (bien que con la inicial y, más o menos, activa colaboración de otro hombre). <Sea de ello lo que fuere>, lo que me parece bien cierto es que de aquella filosofía esencialista deriva, con frecuencia, una praxis afectada por mil frustraciones, confusiones y ambigüedades, una praxis que se debate insatisfactoriamente entre un radicalismo verbal maximalista y un posibilismo real escaso de iniciativa, y hasta a veces meramente oportunista.”³⁶⁴

Aparece claramente la denuncia del carácter deformante y deformado de esa interpretación de los hechos que se aplica al pensamiento español en el franquismo y a la transición a la democracia, e insiste su autor en calificarlo como de <fundamentalismo esencialista>:

“Aunque en esas posiciones se hablase continuamente de <la imaginación al poder>, la verdad es que allí lo que prevalecía era la inercia y el peso muerto del pasado, quiero decir, el repetitivo alegato <more determinista> de otras experiencias históricas de ese sentido, cuando no sin más la aceptación fáctica de la impotencia ante objetivos que en el mejor de los casos -es decir, si son justos y democráticos- se sabe que llevan su necesario tiempo de cocción. Se despreciaba con eso toda posibilidad concreta de innovación gradual transformadora, desconociendo u olvidando que, en última instancia, bien pudiera decirse, <todo es transición y nada más que transición> y que, en definitiva, es el hombre quien -contando con las circunstancias (<fortuna> y <virtud>, que diría Maquiavelo)- hace o intenta hacer así la historia, eso sí, una u otra historia: y ello también valía, desde luego, con sus pros y sus contras, con sus potencialidades, riesgos y limitaciones, para los españoles en los inicios de la transición.”³⁶⁵

El texto vuelve a incidir en lo inadecuado de planteamientos esencialistas denunciando, al mismo tiempo, que en el fondo estos planteamientos favorecen,

³⁶³ Ibidem.

³⁶⁴ ELÍAS DÍAZ, “Residuos regresivos en la ideología de las izquierdas”, *El País*, Madrid, 29 de octubre de 1976. Recogido en *La transición a la democracia*, cit. p.41,

conscientemente o no, el puro inmovilismo reaccionario. Y añade además algo que creo puede considerarse también como claramente distintivo del pensamiento de Elías Díaz: <todo es transición y nada más que transición>. El ejemplo de la transición política española, con lo que supuso de ruptura-pactada, o <democracia pactada o negociada> como él prefiere denominarla³⁶⁶, con los consensos y pactos y también con todas sus deficiencias y limitaciones supone, o al menos así me atrevo a calificarlo, algo más que un período histórico concreto de nuestra historia, es una forma de entender la actuación política que, sin renunciar a unos firmes supuestos éticos, se realiza desde una estricta responsabilidad social e histórica. Forzando la expresión (por lo que tiene de contradicción *in terminis*), diría que la *transición*, entendida aquí como categoría que sugiere la continua transformación de una realidad mediante acuerdo racional, discusión ideológica y debate político, es lo *esencial* en el pensamiento político de Elías Díaz.

- b) Ideología constitucional de la izquierda radical. Siguiendo un orden cronológico, inmediatamente después, a finales de 1977, 1978 y siguientes, junto al primer <desencanto>, aparecen las interpretaciones conservadoras de la Constitución. Para hablar de ellas distingue:

“entre interpretaciones conservadoras de la Constitución hechas, coherentemente, por conservadores (y genéricamente, digamos, por toda la derecha) e interpretaciones conservadoras de la Constitución hechas, críticamente, desde alguno de esos sectores de la izquierda radical [y son precisamente éstas últimas las que denuncia nuestro autor]. (...) Desde esa *ideología constitucional de la izquierda radical* se niega, pues, a nuestra ley fundamental toda, o casi toda, posibilidad de interpretación progresista, socialista y demás, y, en consecuencia, toda virtualidad transformadora de la realidad y de la sociedad.”³⁶⁷

Dejo para más adelante una crítica más técnica a esta denuncia sobre el carácter inmovilista de la Constitución de 1978; de momento quisiera resaltar el aspecto ideológico que aquí denuncia Elías Díaz, y que tiene no pocos de los ingredientes del *discurso esencialista del ser y del no-ser*.

- c) La ideología del desencanto. Dado que dicha ideología es la estrella de este epígrafe y ya se ha hablado de ella, quisiera precisar solamente aquí su

³⁶⁵ ELIAS DÍAZ, *Ética contra política*, cit. p.221.

³⁶⁶ Véase “Sobre la oposición y la transición” *Sistema* nº 14, Madrid julio de 1976, recogido en *La transición a la democracia* cit. p.28

³⁶⁷ ELIAS DÍAZ, *Ética contra política*, cit. p.222.

ubicación temporal, hacer una valoración de lo que tal ideología supone en el pensamiento ético-político de Elías Díaz, y recoger algunas significativas opiniones coincidentes con la denuncia de la ideología del desencanto:

“a los años del viejo escepticismo metafísico y esencialista (1976-1978) le siguieron, solapándose con ellos y entrelazándose mutuamente también en cuanto se refiere a los sectores más afectados por él, los años plañideros del incansable y acrítico desencanto (1979-1981) que en muchos no era sino cómodo y pasivo lamento, aburrido bostezo, la sempiterna soñolencia producida por el dulce encanto del desencanto. ¡Y así nos cogió Tejero aquel 23 de febrero! Intentando animar a los macilentos y abúlicos desencantados: hubo, de todos modos, filósofos, escritores y ciudadanos que sólo entraron en razón cuando escucharon el bando bélico de Miláns del Bosch ¡Bendito sea Dios! ¡Y qué no habría elucubrado Hegel sobre ese glorioso tránsito, gracias a la violencia, desde la soñolencia a la autoconciencia!.”³⁶⁸

En pocos aspectos como en éste del desencanto, se aprecia mejor el carácter responsable que, para nuestro autor, ha de tener todo pensamiento ético-político. La ironía final del texto citado hay que entenderla precisamente como una llamada de atención sobre el continuo olvido de las consecuencias reales a las que llevan actitudes estéticas irresponsables.

Desde planteamientos políticos tan alejados como los de Alfonso Guerra y Julián Marías se da, no obstante, una coincidencia en lo fundamental de este fenómeno (culpabilizando el primero y reivindicando de alguna forma el segundo, al gobierno de UCD). En el prólogo al libro de Raúl Morodo sobre la transición, afirma Alfonso Guerra:

“El 23-F viene a fortalecer la necesidad de consolidar las instituciones democráticas. Previamente se había venido hablando del desencanto, expresión que resumía el espíritu de ánimo de algunos sectores de la sociedad aparentemente desilusionados por la marcha de ese gran proyecto de revertebración nacional, y en concreto de una juventud que se habría desenganchado del tren de la ilusión colectiva, cuando en realidad lo que había era una sensación refleja de impotencia ante unas fuerzas políticas en el poder que habían agotado su efímera labor, una preocupación legítima ante la pasividad que nuestros gobernantes demostraban en la necesaria

³⁶⁸ Ibid. pp. 224-225.

modernización y reactivación del país, un sentimiento de problemas irresueltos, del paro a la enseñanza, de la protección efectiva de las libertades a la reforma de la Administración. Este desencanto se evapora instantáneamente, tras el 23-F, cuando un pueblo arrincona egoísmos y preocupaciones caseras ante el peligro que ha estado a punto de derribar el preciado entramado de las libertades de todos, tan trabajosamente levantado.”³⁶⁹

Julián Marías, por su parte, prefiere usar la ironía para denunciar esta misma situación:

“Imagino a un historiador, allá por el año 2000, buceando en las colecciones de periódicos españoles de 1976 a 1979, tratando de entender lo que pasó en España en los cuarenta meses que han pasado desde noviembre de 1975 hasta las elecciones de esta primavera. (...) El historiador del año 2000 repasa sus fichas, echa una mirada por la situación de Europa al mismo tiempo, comprueba las fechas y no puede reprimir un movimiento de incredulidad: ¿habrá sido posible? ¿Ha habido un país que en cuarenta meses lleve a cabo semejante transformación hacia lo mejor, sin revolución, crisis, ocupación extranjera, dictadura, sin una medida de excepción, sin un día de censura? (...) Lo que encuentra es: (...) Un desencanto sin atenuantes de la democracia, la Monarquía, las elecciones, el sistema parlamentario, la libertad de prensa y expresión, los derechos civiles y políticos, las autonomías conforme a la ley (...). ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo se puede <interpretar> *globalmente* de manera tan incoherente una serie de hechos incontrovertibles y del mayor alcance? Y ¿cómo puede tan inverosímil manipulación ser aceptada por los que son testigos de todo ello? ¿Cómo puede ocurrir que tantas personas crean más lo que se les dice que lo que ven? Y ¿quién hace esas interpretaciones? Y finalmente, ¿qué consecuencias puede tener?”³⁷⁰

- d) El rupturismo como ideología. Esta interpretación deformada de cuanto sucedió en la transición, vendría a ser la otra cara de la moneda del *discurso esencialista del ser y del no-ser*. Si en éste la lamentación proviene del *imposible* cambio, en aquél también hay un lamento, pero *de lo que pudo haber sido y no fue*. De este planteamiento, lo que denuncia es lo siguiente:

³⁶⁹ GUERRA, Alfonso, en el prólogo a MORODO, Raúl op. cit.p.20.

³⁷⁰ MARÍAS, Julián. *La España Real*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1998. p.495-498.

“Estoy resaltando aquí lo frecuente que es y ha sido en todos estos años que, ante cualquier grande o mediano fallo o deficiencia de los resultados de la política democrática, se alegara como causa única y absoluta, como explicación suprema y taumatúrgica de todos los males habidos y por haber, la ausencia precisamente de ruptura.”³⁷¹

Y esta es una afirmación ideológicamente deformada porque:

“La transición se hizo, como es bien sabido y como ya se ha recordado varias veces en estas páginas, a través de un difícil proceso de reforma (con pactos y en consenso) que dio lugar a una verdadera ruptura política, es decir, en definitiva al paso de la dictadura a la democracia. Fue, pues, una operación compleja de <reforma-ruptura> o de <ruptura-pactada>: a través de procedimientos y vías de reforma se llegó a una, en no pocos aspectos, verdadera ruptura, principalmente a una ruptura de carácter político-institucional con hondas repercusiones en otros diversos ámbitos de la vida colectiva. Lo que fundamentalmente ha habido, con todo lo que eso conlleva, es, pues, en pocas palabras, el paso de la no-democracia a la democracia.”³⁷²

Esto es, si se aceptan los hechos como los presenta Elías Díaz, y parece difícil no hacerlo así, aún a riesgo de simplificarlo excesivamente, el *rupturismo como ideología* se basaría en una inferencia realizada a partir de una premisa falsa; el ideólogo rupturista argumentaría así:

Premisa Mayor: <Todo régimen nacido de una estructura dictatorial, si quiere ser democrático, ha de romper con todo lo que de antidemocrático tenga aquél.>

Premisa Menor: <En España no ha existido tal ruptura con la dictadura franquista.>

Conclusión: <En España no hay una (verdadera) democracia.>

Elías Díaz denuncia la falsedad de la premisa menor, y por tanto desautoriza este razonamiento.

Es curioso comprobar que, si además de esta revisión de argumentos falaces contra la democracia española salida de la transición, se revisaran también otros argumentos sobre el último período democrático vivido por nuestro país (antes

³⁷¹ Ibid. p.229.

³⁷² Ibid. p.226.

del actual), la II República española, podría observarse que tampoco aquél período se libra de discursos ideológicamente deformados. Pero, curiosamente, al remitirse a la República, se detecta un discurso en sentido inverso al aquí comentado *rupturismo como ideología*. Si estos ideólogos descontentos con la actual democracia española, denuncian que aquí no ha existido ruptura, y por tanto no hay verdadera democracia, a la República se le reprocha lo contrario. Así por ejemplo, se puede leer en el libro de Colomer:

“El primer aspecto a destacar es que la transición pacífica y negociada de 1976-81 contrasta marcadamente con el proceso inestable y el resultado violento de un episodio histórico anterior, la Segunda República instaurada en 1931, la cual terminó en una larga y sangrienta guerra civil en 1936-39.”³⁷³

Las limitaciones de la República fueron muchas, pero fue la guerra civil la que acabó con ella, no ella la que acabó en una guerra civil. Esa responsabilidad hay que atribuírsela a los militares que se alzaron en armas contra el poder legal y legítimamente establecido. Hacer responsable a la víctima de la acción de sus verdugos, roza el sadismo. Pero no es el texto citado un caso aislado. Me atrevo a decir que esta argumentación falaz se ha convertido en lugar común para casi todos los que abordan el tema Monarquía o República en España. El propio Elías Díaz denuncia esta misma falsedad en Santos Juliá:

“También le objetaría a Santos Juliá (¡él, tan conciencizado historiador!) algunos de sus equívocos parangones entre republicanos y franquistas, así como el sentido que en un texto suyo conclusivo atribuye confusamente al término <desembocar>: cuando escribe, refiriéndose precisamente a la República y al franquismo, que <habían dado cada vez -señala- el resultado justamente contrario al perseguido: la avanzada democracia republicana *desembocó* en dictadura militar y eclesiástica tradicional; la dictadura *desembocó* en democracia> (concluye Santos Juliá con subrayados evidentemente míos).^{374/375}

³⁷³ COLOMER, Josep M., op. cit. p.11.

³⁷⁴ ELIAS DIAZ, *Los viejos maestros*, cit. pp.90-91.

³⁷⁵ Al poco tiempo de escribir estas páginas, se publicó en el libro colectivo *Historia virtual. ¿Qué hubiera pasado si...?* bajo la dirección de Niall Ferguson, ed. Taurus, Madrid 1998, una colaboración de Santos Juliá titulada precisamente *España sin guerra civil. ¿Qué hubiera pasado sin la rebelión militar de julio de 1936?*, donde afirma el catedrático de la UNED: “Pues, en efecto, la guerra civil no fue el resultado inevitable de la situación por la que atravesaba la República española en 1936, sino la consecuencia directa de un golpe de Estado militar. No por muy evidente es menos necesario repetir dos obviedades: si los militares, en lugar de conspirar, hubieran asistido como era su deber al gobierno de la república en sus intentos de restablecer el orden y la paz social, jamás hubiera

Bien es verdad que en este caso la denuncia se hace pensando más en lo inaceptable de la derivación dictadura-democracia, que de la República-dictadura, pero creo que puede ponerse igualmente como un buen ejemplo de una de las prevenciones metodológicas que Elías Díaz se impuso a la hora de abordar el fenómeno de la transición española a la democracia: la actitud masoquista respecto de la valoración que se hace de los períodos de libertad y democracia en la España reciente, es algo que hay que evitar con la misma contundencia que la autocomplacencia por los resultados obtenidos.

Pero aquí sigo el recorrido sobre las diversas *micro-ideologías* de/sobre la transición, y hay más.

• e) Ideología de la identidad. Esta es la forma de pensar que complementa a la anterior:

“Si no hubo ruptura -se concluye por otros, o a veces por los mismos- es que, en realidad y en lo esencial, lo que hubo fue estricta continuidad o, con mayor exactitud dando ya un paso más, puro continuismo con sustancial identificación entre el régimen anterior y el actual. Esta sería -prosiguiendo con mi pauta metodológica general- la que denomino *ideología de la identidad*: Ha habido, sin duda -se señala allí-, cambios secundarios, accidentales, formales en el paso de la dictadura a la democracia, que no necesariamente se han de infravalorar, pero por lo principal, lo fundamental, lo esencial permanece y, además, permanece igual o prácticamente igual; por estas vías, en absoluto inventadas por mí, discurre, pues, esa ideología de la identidad.”³⁷⁶

Elías Díaz se cuestiona qué es lo esencial que permanece idéntico para los defensores de esta ideología, y recoge críticas respecto de la permanencia de dos cosas: el atlantismo y la monarquía. Se trata ahora de determinar si hay aspectos fundamentales que permanecen idénticos en la España democrática procedentes de la herencia franquista, que legitimen esta *ideología de la identidad*. Y en este sentido se impone una matización importante, que delimita claramente el alcance de la crítica que está haciendo:

“Como en este tema -y en todos- hay que <hilar fino> (los simplismos no valdrían para nada), como no quiero constituirme en ortodoxo <juzgador> de

habido una guerra civil; (...). op. cit. p.200. Recojo, pues, esta descalificación del argumento falaz según el cual la guerra civil fue *el resultado* de la implantación de la Segunda República española, y coincido con el autor en la necesidad de recordar estas obviedades, (la historiografía de la España contemporánea parece haberlo olvidado demasiadas veces).

nadie y como, además, muchos de los que hablan en estos tan equívocos términos son buenos amigos, propondría empezar considerando como *ideología de la identidad* no ya cuando se habla exclusivamente de *continuidad* (la cual es indudable en no pocos aspectos) sino sólo cuando se sentencia y se declara expresamente un *continuismo* esencial entre ésta, la democracia, y la anterior situación dictatorial.”³⁷⁷

Una interpretación coincidente con ésta, pero con la virtud añadida de aportar aspectos más concretos en los que puede apreciarse si ha existido, o no, ese continuismo esencial que aquí se cuestiona, es la que presenta Luis de Velasco en su duro ensayo sobre el estado de salud de la democracia española:

“Desde la muerte de Franco hasta hoy, el ritmo y la profundidad de los cambios en nuestra sociedad han sido impresionantes. No ha habido segmento ni actitud social que no haya cambiado. Pero quizá cabría señalar tres campos en los que ese cambio ha sido más profundo: mujer, tolerancia, actitudes respecto de tabúes anteriores como la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas.”

No considero aquí pertinente detenerme a presentar cómo ha cambiado la sociedad española en éstos, y otros, aspectos, pues mucho más importante que ese diagnóstico sobre la herencia franquista de la democracia española, me parece la conclusión que se extrae:

“¿Queda algo de eso que se etiqueta de <franquismo sociológico>? (...) No se trata de residuos del franquismo. Se trata de otra cosa: hay males en nuestra democracia que están presentes, con mayor o menor intensidad, en toda democracia. Otros son más propios. Algunos de esos males se combaten con la educación. Educación para los derechos y los deberes de toda democracia. ¿Se hace así en las escuelas y universidades de nuestro país?”.³⁷⁸

Aunque por motivos bien diferentes a los de Velasco y Gimbernat, también se manifiesta en este sentido Julián Marías, quien en el libro en el que recopila sus colaboraciones en la prensa, afirma en un artículo fechado en 1979:

³⁷⁶ ELIAS DÍAZ, *Ética contra política*, cit. p.229.

³⁷⁷ *Ibid.* p.230.

³⁷⁸ VELASCO, Luis de. *Sobre la educación para la democracia y otras cosas*, en VELASCO, Luis de, y GIMBERNAT, José Antonio, *La democracia plana*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1999. pp. 139-147.

“En el plazo de cuarenta meses se ha operado la transición de una falta total de libertad política a una libertad sin restricciones, no inferior a la de *ningún* país; de la prohibición de *todo* partido político al funcionamiento de cuantos quieren constituirse; de la ausencia de derechos políticos a una lista amplísima de ellos que gozan por igual los emigrados, disidentes, conspiradores, y los que han sido titulares del poder hasta 1975, sin una sola exclusión, ni política, ni personal.”³⁷⁹

Hay una coincidencia fundamental con la denuncia a la ideología de la identidad. No todos los males de la democracia española, que los hay, son atribuibles a la permanencia de estructuras franquistas. Existe, pues, un factor ideológicamente deformante cuando se achacan al <régimen anterior> (como se decía eufemísticamente sobre todo en los comienzos de la transición), las deficiencias de la actual democracia española.

Para acabar de perfilar ésta ideología de la identidad, Elías Díaz añade una denuncia a dos interpretaciones responsables de la misma: la funcionalista conservadora, y la leninista revolucionaria, pues:

“para los primeros, la democracia -cuando ya existe- es una más de las realizaciones magníficas del capital (...); para los segundos, la democracia -esa democracia- esencialmente es sólo uno más de los modos de dominación del capital. [Y concluye criticando la esencial identidad entre el régimen franquista y la actual democracia parlamentaria que éstos ideólogos proponen] Eso es lo que está en el fondo de la ideología de la identidad: una muy insuficiente valoración de lo que significa y potencialmente puede significar la democracia política y la libertad.”³⁸⁰

El aspecto ideológicamente deformado de un planteamiento de este tipo (y de otros como él), lo encuentra Elías Díaz en lo siguiente:

“Una consecuencia es común, creo, a estas diversas actitudes, coincidentes, no obstante, en esa mencionada falacia de la identidad: la desvalorización de la democracia, el apoyo a su deslegitimación, su inasequibilidad e inutilidad para las clases dominadas, su absoluta subordinación al capital, cuando no su mera e interesada utilización provisional.”³⁸¹

³⁷⁹ MARÍAS, Julián. op. cit. p496.

³⁸⁰ ELIAS DÍAZ, *Ética contra política*, cit. pp.231-232.

³⁸¹ *Ibid.* p.74.

En esta denuncia a la metodología funcionalista usada como clave para interpretar la democracia (y el paso de la dictadura a la democracia), quisiera introducir aquí, violentando el espíritu de los trabajos de Elías Díaz que estoy comentando, un caso que caería dentro del alcance de la crítica del profesor Díaz, pero más que por incurrir en la falacia de la identidad, por adoptar planteamientos basados en el cálculo estratégico de la racionalidad individual trasladando ilegítimamente las conclusiones a procesos sociales, pues en ese cálculo estratégico queda completamente diluido el aspecto social. Me refiero a Josep Colomer y trataré de precisar esta opinión.

En primer lugar he afirmado que la inclusión de esta crítica violenta el espíritu de los trabajos de Elías Díaz, y lo hace en tanto que la intención de su autor no es tanto (sólo) el análisis a posteriori, cuanto el estudio en el presente de todos aquellos aspectos ideológicamente deformados que pudieran obstaculizar o dificultar un mejor futuro. En ese sentido, polemizar con el libro de Colomer *La transición a la democracia* publicado en 1998, ocho años más tarde que *Ética contra política*, años en los que la joven democracia española vivió escándalos políticos gravísimos (Roldán, GAL, Filesa), sería algo fuera de lugar para el profesor Díaz. Pero si lo traigo a colación aquí es porque creo que el alcance de la denuncia de éste sobre el discurso ideológicamente deformado que supone la explicación funcionalista a la transición democrática española se basa, en buena medida, en la manera que tiene la denominada teoría sistémica o funcionalista de entender la democracia. El siguiente texto en el que Colomer describe los supuestos metodológicos de la teoría que sigue, va a ser de gran utilidad para aclarar este punto:

“En toda disciplina o campo de conocimiento, la teoría no es más que un <nivel> de abstracción e interpretación, distinto de la descripción factual. (...) Contemplada a este nivel interpretativo, cabe distinguir dos tipos de teoría en la ciencia política; en palabras de Brian Barry: <una discursiva, sociológica, organicista y literaria; y otra axiomática, mecanicista y matemática>, que es la que aquí seguiremos (Barry, 1970).”³⁸²

Como ya avanzó en su crítica, el profesor Díaz entiende que a la base de esta teoría interpretativa se encuentra <una muy insuficiente valoración de lo que significa y potencialmente puede significar la democracia política y la libertad>³⁸³. El

³⁸² COLOMER, Josep. *La teoría <económica> de la política*, en *Historia de la teoría política*, varios autores (Fernando Vallespín ed.) vol 6, Ed. Alianza, Madrid 1995, p.364.

³⁸³ Recientemente he podido leer en la prensa, a raíz del escándalo suscitado por la financiación ilegal de la CDU alemana (y otros partidos europeos) cómo una aplicación a estos casos de financiación ilegal del juego conocido como <el dilema del prisionero>, presentaría en todos los casos como la posición más ventajosa la de la financiación ilegal, pues si los demás lo hacen no me van a denunciar, y si ellos lo hacen y yo no, salgo claramente perjudicado. Y si yo me financio

texto citado de Colomer considero que cae dentro del alcance de esta crítica, al menos en el siguiente sentido aquí denunciado: presentar la transición a la democracia española como un <juego de equilibrios> entre diferentes agentes, supondría <su inasequibilidad e inutilidad para las clases dominadas>. Si no ya respecto a la ideología de la identidad, sí que al menos considero que en la filosofía política de Elías Díaz, no hay cabida para planteamientos como el que he presentado, pues al justificar que un proceso tan complejo como el de la transición, sea el resultado de unos juegos de estrategia llevados a cabo por determinados agentes guiados en su conducta por un cálculo racional estratégico, deja de lado otros importantes agentes, por ejemplo los expresados por la voluntad de todo un pueblo, y eso sí que es criticable para Elías Díaz. Por ejemplo, cuando Colomer presenta el *juego entre Suárez y la oposición*, una vez aprobada la Ley para la Reforma Política, lo hace de la siguiente forma:

“Órdenes de preferencias entre el reformista Suárez y la oposición rupturista:

Preferencias de Suárez			Preferencias de los rupturistas		
Suárez	Rupturistas	Valor Ordinal	Suárez	Rupturistas	Valor Ordinal
r	r	4	R	R	4
r	R	3	r	R	3
R	r	2	R	r	2
R	R	1	r	r	1

Nota: Alternativas: r = reforma; R = ruptura

La interacción entre los dos jugadores se refleja en la siguiente figura:

ilegalmente y los demás no, igualmente salgo favorecido. Así pues, sea cuál sea la situación, me conviene financiarme ilegalmente.

Juego entre el reformista Suárez y la oposición rupturista.

		Oposición rupturista	
		Ruptura	reforma
Suárez	reforma	3, 3	4, 1
	Ruptura	ruptura pactada 1, 4	2, 2

El círculo indica el único resultado de equilibrio de este juego.”³⁸⁴

Si presento estos datos es por ilustrar la crítica del profesor Díaz a las interpretaciones funcionalistas de los procesos sociales, y más concretamente de la transición española a la democracia. Y aunque no pretendo convertir este epígrafe en una crítica metodológica al funcionalismo, considero pertinente reseñar aquí, porque puede contribuir a aclarar su postura crítica respecto de las interpretaciones funcionalistas, la valoración que de este tipo de teorías extrae Mario Bunge. En primer lugar destaca que:

“Los modelos de teoría de juegos, de moda en sociología, economía, politología e historia, no son empíricamente contrastables porque sus correspondientes matrices de resultados están construidas *ad hoc*, de forma que puedan <explicar> cualquier hecho.”³⁸⁵

Y aderezando su crítica con unas gotas de ironía, añade:

“Por tanto, la pretensión del teórico de la elección racional, según la cual pueden deducirse intereses e intenciones de los individuos a partir de los resultados de sus acciones, es pura presunción. Se asemeja al proyecto del teólogo natural de reconstruir el gran plan del Creador tratando las cosas mundanas como si llevaran las huellas del Creador.

Dicho de otro modo, las hipótesis en cualquier modelo de elección racional son empíricamente incontrastables. Considérese, por ejemplo, una acción empresarial o política. Si tiene éxito, puede afirmarse que se tomó a

³⁸⁴ COLOMER, Josep M., *La transición a la democracia*, cit. p.95.

³⁸⁵ BUNGE, Mario, *La relación entre la sociología y la filosofía*, Ed. EDAF, Madrid 2000, p. 80.

la luz de una correcta evaluación de probabilidades y utilidades. Si se malogra, puede suponerse que la evaluación fue errónea. La teoría, al igual que la teología, siempre está en lo cierto: sólo las personas pueden errar.”³⁸⁶

Y sólo unas páginas más adelante señala la misma objeción aquí presentada:

“Sin embargo, una teoría puede ser incluso peor que incontrastable y acientífica: puede ser irrelevante. Afirmando que la teoría de la elección racional es en su mayor parte irrelevante para la sociología porque está centrada en el individuo y por consiguiente pasa por alto el propio núcleo de la sociedad, a saber, la estructura social o el conjunto de vínculos que mantienen unidas a las personas.”³⁸⁷

Y si Elías Díaz denuncia la metodología funcionalista por lo que tiene de <desvalorización de la democracia, el apoyo a su deslegitimación, su inasequibilidad e inutilidad para las clases dominadas, su absoluta subordinación al capital, cuando no su mera e interesada utilización provisional>, Mario Bunge señala algo similar:

“Pero los propios conceptos de desigualdad social y distribución de los ingresos están ausentes del vocabulario de la teoría de la elección racional, que es estrictamente individualista. Por consiguiente, esta teoría no puede emplearse para diseñar reformas sociales: necesariamente está vinculada a políticas conservadoras.”³⁸⁸

Pero ya me he desviado demasiado respecto de lo que era la finalidad de este epígrafe. Volvamos a las ideologías de (sobre) la transición.

•f) Ideología franquista y/o tecnocrática de la transición. La última en presentarse, y que ya ha sido tratada aquí³⁸⁹. No quisiera, sin embargo, dejar pasar una (otra) polémica al respecto con Santos Juliá. Reseño este texto en el que se recoge la afirmación del historiador:

“Santos Juliá escribe lo siguiente (...) <Fue el Estado nacional creado por Franco, y no otro, el que devino, como diría Carlos Moya, Estado democrático. Tengo para mí (...), aunque pueda verme incluido en *la ideología franquista y/o tecnocrática de la transición*, atacada por Elías Díaz en su contribución a este libro, que la transformación fue *posible* -en ningún

³⁸⁶ Ibid. p. 158.

³⁸⁷ Ibid. p. 160.

³⁸⁸ Ibid. p. 165. (Véase especialmente el capítulo titulado “El atractivo y la decepción de la teoría de la elección racional”, pp.147-167).

³⁸⁹ Véase epígrafe 17 *Políticos y tecnócratas*.

modo *necesaria*- por el crecimiento y la racionalización de la burocracia civil y los servicios públicos durante el régimen franquista>.”³⁹⁰

Sólo quisiera señalar de la matización que establece Santos Juliá al afirmar que <la transformación fue *posible* -en ningún modo *necesaria*-> por la propia dinámica del régimen franquista, que para ese viaje no se precisaban tantas alforjas. Porque esa afirmación deja la pregunta que se pretende responder (¿quién hizo la transición?), sin respuesta. Efectivamente Elías Díaz acepta este planteamiento según el cual (y en contradicción con otros escritos del historiador) la transición no vino determinada por el régimen franquista, pero afirmar que <el crecimiento y la racionalización de la burocracia civil y los servicios públicos durante el régimen franquista, hicieron *posible* -en ningún modo *necesaria*- esa transformación>, supone algo así como afirmar que la península ibérica hizo posible, no necesario, el Estado español. Que la transición a la democracia española fue un proceso que se inició a partir de la existencia fáctica de un régimen dictatorial que había primado durante años el desarrollo económico, (sin ningún tipo de garantías democráticas a la hora de fiscalizar las ventajas que se derivaron de ese crecimiento), es un hecho que basta con señalar. El problema reside en que al atribuirle a este hecho la condición de circunstancia que hizo *posible* -en ningún modo *necesaria*- esa transformación democrática de la sociedad española, sin señalar a otra u otras *causas* de esa transformación democrática, una de dos, o se está señalando una obviedad, o a falta de otro motivo que lo explique, se presenta esa circunstancia como la que mejor podría explicar ese cambio democrático, cosa de la que disiente con contundencia Elías Díaz, quien es mucho más explícito a la hora de identificar los agentes causales de esa transformación democrática:

“La oposición democrática y popular fue -a mí me parece indudable- el principal impulsor del cambio y de la transición:”³⁹¹

³⁹⁰ Recogido en ELIAS DIAZ, *Ética contra política*, cit. p.232.

³⁹¹ *Ibid.* 235.

ESTADO DE DERECHO, SOCIALISMO Y CONSTITUCIÓN



VI. INTRODUCCIÓN

- Tres prevenciones metodológicas antes de nada: una, si la primera parte de este trabajo se dedicó a hacer un seguimiento de la historia de las ideas, en esta segunda se abordará el estudio de los libros publicados por Elías Díaz con un carácter más conceptual, de menos contenido directamente histórico; lo cual no quiere decir que la perspectiva diacrónica, el análisis de las situaciones socio-históricas concretas desaparezca del horizonte intelectual en el que se mueve el profesor Díaz. Bien al contrario, al hablar del Estado de Derecho, del socialismo y de la legitimación de la democracia, no se puede, si se quiere profundizar en la filosofía política tal como aquí va a ser entendida, desentenderse de la dialéctica histórica. La profesora Ángeles Ródenas lo explica claramente en su Tesis de Licenciatura:

“Debe quedar claro que estos dos núcleos temáticos (por un lado, la tesis del Estado democrático de Derecho como resultado de una dialéctica histórica y, por otro, el análisis de las nociones de legitimidad y justicia) no aparecen totalmente deslindados en los escritos de Elías Díaz, sino que, con frecuencia, se argumenta conjuntamente desde ambos. Y esto, precisamente, porque el objetivo final es la legitimación del Estado democrático de Derecho, sea como resultado de una *<real dialéctica histórica>*, sea como *<necesidad lógica de la legitimidad democrática>*”³⁹²

- La segunda consiste en recordar que vengo siguiendo el orden cronológico de publicación de los libros de Elías Díaz. Así, se analizó en primer lugar el pensamiento político de Unamuno y a continuación, contraviniendo la cronología lineal de los hechos históricos, el de la filosofía krausista y la influencia institucionista. En rigor todo comenzaría con el libro publicado en 1966 *Estado de Derecho y sociedad democrática*, que no es sólo su primer libro, sino también el centro de

³⁹² RÓDENAS CALATAYUD, Ángeles. *La fundamentación de la democracia en la filosofía del Derecho española e iberoamericana contemporánea*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Alicante, 1990, pp.98-99 de la copia mecanografiada que manejo.

gravedad alrededor del cual gira toda su obra publicada. Únicamente el criterio metodológico que he seguido agrupando en diferentes bloques los trabajos sobre historia de las ideas, los de filosofía política, y los de iusfilosofía, es el responsable de que aparezca ahora, y no al principio, como correspondería si siguiera un estricto orden cronológico de publicaciones (y el peso específico que en el conjunto de la obra de Elías Díaz tiene) una obra de trascendental importancia (no es una fórmula retórica) en el devenir intelectual de la España contemporánea.

La prolongación y ampliación de los temas que aparecen en este primer libro se pueden rastrear siguiendo las indicaciones del autor. Reconstruyo este camino en orden inverso en el tiempo, desde 1990 hasta 1966: en las primeras líneas de su libro de 1990 *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, avisa:

“Estas páginas pretenden ser, en principio -y, sobre todo, en su primera parte-, prolongación y profundización crítica y autocrítica de algunas de las cuestiones de filosofía jurídica, ética y política, en torno a la legitimidad, tratadas en mi libro de 1984 *De la maldad estatal y la soberanía popular*.”³⁹³

A su vez, en la Introducción de este último libro citado sitúa:

“...estos trabajos y reflexiones que, prolongando otras publicaciones más anteriores (especialmente el libro de 1978 *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*), comencé a escribir en 1980.”³⁹⁴

El cual es, a su vez, continuador del *Estado de Derecho y sociedad democrática* publicado en 1966, en cuya nota preliminar a la séptima edición puede leerse:

“Por lo demás, lo que de alguna manera puede considerarse como continuación y ampliación de él figura ya en algún otro libro mío posterior, especialmente en el titulado *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, publicado por Ed. Civitas a principios de 1978.”³⁹⁵

Esa cadena de libros que, en definitiva, tratan sobre la democracia y la justicia, va a ser el hilo conductor que aquí se seguirá para mostrar la filosofía política y jurídica de Elías Díaz.

³⁹³ ELÍAS DÍAZ, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1990, p.9.

³⁹⁴ ELÍAS DÍAZ, *De la maldad estatal y la soberanía popular*. Ed. Debate, Madrid 1984. p.16.

³⁹⁵ ELÍAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. p.13

• Y la tercera cuestión metodológica hace referencia a la enorme extensión del campo que me propongo recorrer. Pocos temas (salvo tal vez los derechos humanos) han provocado más controversia... y literatura:

“En la muy crispada y agitada vida política española de estos últimos tiempos pocos términos y conceptos están siendo tan frecuentemente aludidos y tan prescriptivamente aducidos como el de Estado de Derecho.”³⁹⁶

Para huir de malinterpretaciones y evitar incurrir en una ambigüedad estéril, buscaré la mayor concreción posible presentando (y discutiendo) la teoría del Estado de Derecho *de Elías Díaz*. De tal forma que los tres capítulos que componen esta segunda parte dedicada a estudiar su filosofía política, y no sólo el que lleva por título *Estado de Derecho*, tratarán, más o menos explícitamente, de abordar ese tema.



³⁹⁶ ELÍAS DÍAZ, “Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales”, *Sistema*, nº 25, marzo de 1995, p.5

VII. ESTADO DE DERECHO

- **22. No todo Estado es Estado de Derecho.**

Precisamente la enorme relevancia del libro que da título a este epígrafe, no sólo en la iusfilosofía, sino también en general en la sociedad contemporánea española, hace que no sea fácil tratar sobre una obra de referencia tan inexcusable. Tantos adjetivos precisan una justificación, y por usar la más fácil, la cuantificable, baste decir que *Estado de Derecho y sociedad democrática* suma entre reediciones y reimpressiones dieciséis en total, desde su primera edición en *Cuadernos para el diálogo* en 1966, hasta la novena y última (hasta la fecha) en Taurus en 1998. Tantas ediciones en un lapso tan largo de tiempo, para un libro que ha permanecido prácticamente inalterado desde la primera edición, (así lo reconoce el propio autor en la Nota Preliminar a la octava edición, donde afirma que las revisiones sólo afectan a pequeñas cuestiones de estilo), y todo ello de un libro que trata de definir e historiar el Estado de Derecho, es algo que muestra la relevancia objetiva del libro.

Pero si importantes son los datos cuantitativos en tanto a la repercusión editorial, mayor aún es su importancia cualitativa, en cuanto fuente de la que bebió más de una generación, no ya de juristas, sino de todos aquellos ciudadanos demócratas para los que el libro de Elías Díaz supuso la sistematización teórica de una conquista política que había, primero que conseguir y después, ahora, mantener y mejorar. Es precisamente de este último aspecto del que el autor se muestra justamente orgulloso:

“Pero de la calidad (y amistad) de los lectores es de lo que estoy, desde siempre, sumamente orgulloso. Me los encuentro por todas partes y veo que con frecuencia me recuerdan con agrado y hasta con gratitud, como antiguos compañeros de lucha contra toda aquella confusión: desde gentes hoy en las más modestas, plurales y, a veces, insólitas profesiones hasta

buenos ministros reformistas, pasando por embajadores liberales, recios sindicalistas, demócratas antifranquistas, ilustres juristas y sabios profesores que ahora hilan, y está bien, mucho más fino en estas mismas cuestiones.”³⁹⁷

La gran difusión y aceptación entre los españoles de este libro, hace que sea especialmente difícil realizar aportaciones significativas que contribuyan a mejor conocerlo, sin incurrir en obviedades. Si se me permite una analogía un poco transgresora, sería algo así como si Air France pasara una encuesta entre los usuarios del Concorde preguntándoles: *¿conoce las ventajas del vuelo supersónico? ¿considera beneficioso el hecho de cruzar el Atlántico en la mitad de tiempo que un avión convencional?* El afortunado usuario pensaría que le están tomando el pelo. Después de pagar una pequeña fortuna por el billete ¿cómo se puede preguntar algo que tiene una respuesta tan obvia? Bien, algo así sucede con el Estado de Derecho. Plantear hoy si es preferible ese tipo de Estado supone plantear, casi, una obviedad. Pero siguiendo con la analogía del Concorde, lo que pretendo aquí es incidir tanto en las ventajas del vuelo supersónico, como en lo costoso que resultó el billete para sus usuarios.

Advierto, pues, que el análisis que aquí se va a hacer del libro tendrá un fuerte componente de comprensión histórica, situando las tesis del autor sobre el Estado de Derecho en pleno <Estado de obras> franquista, en su etapa más tecnocrática. Y para ello hay que empezar presentando los contenidos concretos que aparecen en el libro, y que vienen muy bien acotados por el propio autor en la Nota Preliminar a la octava edición:

“a) La delimitación conceptual hecha con relativa claridad de los caracteres genéricos del Estado de Derecho, así como de los principales tipos históricos en que aquél se ha manifestado y puede todavía manifestarse; b) la no confusión, por tanto -punto decisivo en la España de aquellos años-, entre Estado social de Derecho y Estado social autoritario, calificación ésta la más benévola que atribuirse pueda al Estado del <tardo-franquismo> (al anteúltimo, pues el último, el de 1975, volvió a ser otra vez casi totalitario); c) la crítica, en fin, a las instituciones y fallos de fondo del neocapitalista Estado social de Derecho (...) y correlativamente su propuesta de sustitución por un socialista Estado democrático de Derecho,

³⁹⁷ ELIAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Prólogo a la novena edición en Ed. Taurus, Madrid 1998, pp.9-10.

acogido ahora como potencial meta a realizar por la Constitución española de 1978.”³⁹⁸

Si en capítulos anteriores de este mismo trabajo mi intención ha sido, más que recensionar, seguir las tesis que destacan de manera más significativa para tratar de establecer un diálogo crítico con ellas, con más razón si cabe sucederá aquí. Afortunadamente (y no poco del mérito habría que atribuírselo al propio Elías Díaz), en la sociedad española actual se conoce sobradamente el primero de los contenidos que se tratan de aclarar en el libro, “los caracteres genéricos del Estado de Derecho”, de tal forma que lo que sigue tratará de, más que ahondar en estas tesis, situarlas en el contexto histórico del que partieron, señalar los aspectos que me parecen más relevantes para entender el pensamiento político de Elías Díaz, y también incidir sobre el grado de actualidad que algunas de esas tesis poseen hoy, sin olvidar señalar la polémica que puedan suscitar.

Pues bien, siguiendo con el plan general de la obra, una vez presentados los contenidos a tratar, el autor, en la Introducción a la primera edición en la editorial *Cuadernos para el diálogo* en 1966, resume sus planes:

“En definitiva, lo que se ha querido plantear en este libro es el tema de la conexión socialismo-democracia, y en seguida el análisis de la posibilidad de que una sociedad democrática se institucionalice y funcione a través de un Estado de Derecho. Lo primero -no tanto en el orden del tiempo como en el de los valores- debe ser siempre, por supuesto, la democracia, la consecución de una sociedad realmente democrática con libertad e igualdad para todos. Lo que se trata de comprobar es que, por un lado, el Estado de Derecho constituye la mejor fórmula y el medio más justo para acceder a ella, y por otro, que puede hacerse más auténtico el proceso de democratización -y más auténtico el socialismo- si se logra ir hacia su institucionalización en un verdadero Estado de Derecho.”³⁹⁹

Una vez señalados los contenidos y objetivos propuestos, para ajustarme a las pretensiones ya citadas de este trabajo, nada mejor que presentar las circunstancias en las que apareció este libro en la España de 1966. Elías Díaz lo recuerda así:

³⁹⁸ ELIAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, (aquí citado en su octava edición por la que, salvo indicación en contra, se citará en lo que sigue. Existe una novena edición, en 1998) en Ed. Taurus, Madrid 1992, p.11.

³⁹⁹ ELIAS DÍAZ, op. cit. p.20.

“El primer libro que publiqué, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, editado por *Cuadernos para el diálogo* en octubre de 1966, fue secuestrado por orden de la Dirección General de Información y denunciado por el ministerio fiscal por un presunto delito de propaganda ilegal. Y todo ello se hizo invocando precisamente la ley de Prensa e Imprenta de marzo de ese año (aunque también el Código penal), ley que ilegítimamente sus fautores- el ministro Fraga Iribarne y sus colaboradores- consideraban como pieza central que, según ellos, permitía considerar al régimen franquista como un Estado de Derecho. ¡Un libro sobre el Estado de Derecho secuestrado e inculcado en un supuesto Estado de Derecho!”⁴⁰⁰

Y continúa en la misma cita Elías Díaz narrando los hechos que explican y justifican la publicación de este libro:

“La pelea -lo cuento hoy ya <sin acritud>- venía de antes: en 1962 la Comisión Internacional de Juristas (gente seria y democrática) con sede en Ginebra, publicó su informe sobre *El imperio de la ley en España*, en el que se explicaban y detallaban los incontrovertibles hechos y argumentos que determinaban la no consideración del Estado español de la época como un Estado de Derecho. Tomando como base esas mismas razones y partiendo de una genéricamente parangonable orientación democrática, escribí por entonces mi trabajo sobre *Teoría general de Estado de Derecho* que se publicaría en 1963. Algo después, en 1964, se editaba en Madrid, como <réplica> oficiosa del régimen al mencionado informe ginebrino, el increíble antiinforme titulado, de modo suficientemente expresivo, *España, Estado de Derecho*. Todo este material y las polémicas que en restringidos círculos políticos y universitarios a consecuencia de ello se suscitaron, fue lo que me sirvió de estímulo para ponerme después a redactar el libro.”⁴⁰¹

En pocos casos como en la publicación de este libro son tan pertinentes estas consideraciones socio-históricas. Eso da una significación especial a la primera frase del libro, una rotunda negación: *No todo Estado es Estado de Derecho*. Y aunque fue precisamente el cuidado del autor en no hacer alusiones expresas a España, de hacer teoría general, lo que propició que el Tribunal de Orden Público levantara el secuestro, la propia censura del libro se convirtió en un argumento más respecto de cuán alejado se encontraba el régimen franquista en sus aspiraciones por aparecer como un Estado de Derecho. Y precisamente porque me he propuesto

⁴⁰⁰ ELÍAS DÍAZ, *Autobiografía intelectual*, Anthropos nº 62 cit. p.17.

⁴⁰¹ *Ibid.* pp.17-18

presentar el contexto socio-histórico en el que fueron publicadas (y censuradas) las ideas que estoy tratando, quisiera mostrar varias reseñas sobre el libro que muestran cómo fue recibido éste, tanto en los ambientes progresistas, como en el aparato del régimen franquista, para así valorar en su justa medida la importancia que le he atribuido a este libro al inicio de este epígrafe. Vayan primero las críticas entusiastas:

La revista *Triunfo* (señera junto con *Cuadernos para el diálogo* en la lucha por las libertades bajo el franquismo), tras una breve reseña intelectual del profesor Elías Díaz, acaba:

“El trabajo de Elías Díaz, escrito en un estilo sencillo, claro y eficaz, plantea uno de los más hondos problemas de nuestro tiempo en el orden jurídico.”⁴⁰²

Tal vez por el hecho de publicarse fuera de España (en Roma), Manuel Azcárate, en la revista *Realidad* se expresa con mayor contundencia. En una reseña del libro que titula *Un libro importante: <Estado de derecho y sociedad democrática>, del profesor Elías Díaz*, comienza afirmando:

“Cuando decimos <importante>, queremos indicar que es sin duda un libro que quedará: será difícil referirse mañana a la lucha ideológica en esta etapa de la vida española, sin hacer referencia a él.”⁴⁰³

Creo que es de justicia reconocer la visión de futuro que demostró Azcárate en esta reseña del 67, y que las reediciones de la obra hasta hoy avalan.

Y como muestra de la gran acogida social que tuvo el libro, Manuel de la Rocha hace una lectura en clave sociológica con motivo de la publicación de la cuarta edición del libro, donde, tras calificarlo igualmente como <importante>, afirma:

“Si de toda obra intelectual cabe afirmar que no es un producto aislado de las especulaciones de gabinete de su autor, quizás respecto de ésta la afirmación haya que hacerla con mayor intensidad, resaltando el hondo significado colectivo que desde un principio tuvo y tiene en nuestro país cualquier trabajo sobre un tema como el que ahora nos ocupa, el del Estado de Derecho”⁴⁰⁴

Y aunque lo propio de la censura suele ser más la sinrazón que otra cosa, me ha parecido pertinente presentar algunas muestras de cómo fue recibido el libro en el seno del régimen franquista, más en concreto en el Ministerio de Información y

⁴⁰² *Triunfo*, año XXI, nº238, 24 de diciembre de 1966.

⁴⁰³ *Realidad*, nº 14, Roma, julio de 1967.

⁴⁰⁴ *Revista Española de la Opinión Pública*, nº 32, abril-junio de 1973.

Turismo, en su Dirección General de Información. Quisiera advertir antes que me puse en contacto con el propio Elías Díaz para recoger información al respecto, y fue él quien me facilitó fotocopias procedentes de un trabajo de investigación que está realizando el profesor Manuel L. Abellán (de la Universidad de Amsterdam) sobre la censura en la España de Franco (aunque de alguna de estas informaciones ya tuvo noticia el propio Elías Díaz de manera clandestina en aquellos años). Por el valor que puedan tener en cuanto a la información que desprenden sobre cómo fue recibido el libro *Estado de Derecho y sociedad democrática* en el seno mismo del aparato franquista, valgan estos extractos de los <informes>⁴⁰⁵, anónimos, claro, en relación con la orden de “secuestro previo a las medidas judiciales pertinentes”:

“Con tales antecedentes, y teniendo en cuenta que se trata de una edición de divulgación política, de carácter popular y económica, forzosamente se ha de inferir que el autor con su publicación realiza labor de propaganda política a través de una solución de esa clase que pugna netamente con la establecida en nuestras Leyes Fundamentales y, por tanto, infringe las limitaciones impuestas por la Ley de Prensa e Imprenta en su art. 2º, y aún creemos que además se halla incurso en el art. 173, nº4 del Código Penal.”⁴⁰⁶

Y aunque sin querer hacer de este apartado una antología de textos de retórica político/administrativa del Ministerio que por entonces dirigía Fraga Iribarne, no me resisto a citar este otro:

“El segundo punto fundamental tratado es el Análisis sistemático de los que representan los totalitarismos fascistas, <y otros que se les ASEMEJAN> o <se les han asemejado en el pasado> (p.31). Parece existir en la redacción de estos textos una segunda intención, siempre muy difícil de probar, desde un punto de vista jurídico, unas reticencias, que hacen que el lector del libro medianamente avisado, desde un punto de vista intelectual, y en concreto, cualquier universitario en sus primeros años de Universidad, sea fácilmente malévolo en los comentarios del texto, con cuya doctrina *etiquetará* el actual régimen español. No cabe duda, que dicho texto en relación a los fascismos, servirá de base <doctrinal> a más de un joven detractor del régimen, en sus fáciles discursos de tipo subversivo. De ahí la peligrosidad del estudio que se hace del fascismo. Sin embargo, y lo

⁴⁰⁵ Según la información de la que dispongo es la primera vez que se hacen públicos. Se trata, por tanto, de material inédito.

⁴⁰⁶ AGA (Archivo General de la Administración). Caja 17648. Alcalá de Henares.

repetimos, legalmente (sic), y no como asesores jurídicos, cualidad para la que modestamente creemos no poseemos la suficiente calidad técnica, sino como lectores, pensamos que las manifestaciones realizadas en el campo doctrinal, son inoperantes.”⁴⁰⁷

El carácter *anónimo* de estos *informes* no evita el sentimiento de vergüenza ajena que produce leerlos, pero, recuérdese una vez más, lo que ahora provoca una cierta sonrisa, le costó al autor del libro que éste fuera censurado (impidiendo su distribución), y denunciado ante el Tribunal de Orden Público. La memoria histórica debe estar siempre presente al analizar la filosofía política de Elías Díaz. Y en este caso la memoria histórica no tiene que quedarse corta. He citado todas estas críticas entusiastas más o menos próximas a la publicación de la primera edición del libro, en pleno régimen franquista, para mostrar la relevancia que tuvo su publicación, pero la importancia atribuida al libro *Estado de derecho y sociedad democrática*, no se acaba en las fechas inmediatamente siguientes a la publicación de su primera edición. Sin ánimo de convertir estas páginas un recopilatorio de las valoraciones recientes que el libro ha merecido, no quisiera dejar de señalar alguna calificada opinión expresada más de treinta años después, que refleja perfectamente la trascendencia que le he atribuido al libro. En 1994, en la entrevista que le realizaron en la revista *Doxa*, Francisco Laporta y Alfonso Ruiz Miguel, lo califican como:

“Un libro importante para toda una generación de juristas y de políticos.”⁴⁰⁸

Y uno de esos dos entrevistadores, Laporta, en la reseña a la novena edición de 1998, añade:

“Han pasado más de treinta años desde aquello y la hondura de los cambios políticos y sociales de nuestro país apenas necesita ser mencionada. Con todo, el libro nos viene de nuevo ahora. ¿A qué se debe esta perdurable voluntad de presencia? Pues seguramente a que el tiempo y los cambios erosionan poco su mensaje central.”⁴⁰⁹

Y por las mismas fechas, un especialista en la historia reciente de la filosofía del Derecho española, Benjamín Rivaya, no duda en calificarlo como <imprescindible>:

⁴⁰⁷ *Ibíd.* Las mayúsculas, cursivas y citas lo son en el informe que cito.

⁴⁰⁸ LAPORTA, Francisco J. y RUIZ MIGUEL, Alfonso. *Doxa* 15-16 cit. p. 46.

⁴⁰⁹ LAPORTA, Francisco J. “Un libro de Referencia”. *El País*, 7 de noviembre de 1998.

“La referencia a esta obra de Elías Díaz se convierte en imprescindible cuando se trata de hacer cualquier análisis de la filosofía jurídica de los sesenta en España.”⁴¹⁰

Y para finalizar esta breve semblanza sobre la transcendencia del libro que comento en el pensamiento y la sociedad española contemporánea, recojo a continuación el comentario de Eusebio Fernández García, pues considero que la opinión que aquí expresa justifica en buena medida el éxito y la transcendencia del libro:

“Para los estudiantes que comenzamos la carrera universitaria a finales de los años sesenta o comienzos de los setenta la expresión <Estado de Derecho> va estrechamente unida a un autor, Elías Díaz, en aquel momento profesor adjunto de Filosofía del Derecho y víctima de dificultades políticas para acceder a la cátedra universitaria, y a su libro, también objeto de persecución política en el momento de su aparición, que es *Estado de Derecho y sociedad democrática*. A través de este libro se podía tomar contacto con un tipo de reflexión teórica e ideológica distinta a la oficial, y que al mismo tiempo aportaba la esperanza de que en un tiempo no muy lejano lo allí expuesto y defendido podía ser una realidad en España. Además, para los que nunca nos sentimos ni mínimamente identificados (sino enfrentados) con el régimen franquista y teníamos serios reparos para ser tan siquiera compañeros de viaje del partido comunista (¡ni, por supuesto, de los partidos situados a su izquierda!), *Estado de Derecho y sociedad democrática* nos permitía sentirnos vinculados con otra vía política, la del Estado democrático de Derecho allí proyectada, tan respetuosa de las libertades como exigente en la lucha contra las desigualdades sociales y económicas. Debo confesar, por tanto, que con la lectura del libro de Elías Díaz tuve la impresión de que había conseguido dar contenido a un compromiso ético y político que aún, hasta ese momento, no había encontrado su vía de desarrollo.”⁴¹¹

Y una vez presentadas las críticas al libro, volvamos sobre el título de este epígrafe. Si no todo Estado es un Estado de Derecho, ¿cuál es el Estado que reúne los requisitos necesarios para serlo? Ya es un lugar común en este trabajo el recordar lo necesario del planteamiento histórico para entender cualquiera de los aspectos

⁴¹⁰ RIVAYA, Benjamín, “La Filosofía del Derecho como concepto formal. (Sobre la filosofía jurídica española de los años sesenta). *Boletín de la Facultad de Derecho*, Separata nº 13, UNED, 1998.

⁴¹¹ FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, “Hacia un concepto restringido del Estado de Derecho”, *Sistema*, nº 138, mayo de 1997, p.104.

conceptuales de la filosofía política de Elías Díaz. El Estado de Derecho no es ajeno a esta circunstancia:

“El Estado de Derecho comienza -lógica e históricamente- con el <imperio de la ley>; antes del control jurídico no hay, en efecto, Estado de Derecho, sino Estados absolutos. Y esa situación se alcanza con cierta generalidad (con precedentes importantes en el mundo anglosajón) gracias a la Revolución francesa y a la implantación en el siglo XIX del Estado liberal, construido precisamente sobre la doctrina del <imperio de la ley>. Se vinculan, pues, íntimamente en su origen y desarrollo las formas del Estado de Derecho y del Estado liberal. (...) el problema aquí planteado consiste precisamente en saber si la superación del liberalismo clásico significa no sólo la correlativa superación del Estado liberal de Derecho (lo cual parece evidente), sino también la de todo posible Estado de Derecho.”⁴¹²

El krausismo español y su organicismo social, con su talante liberal-eticista, es un buen referente para entender lo caduco de ese modelo de Estado liberal *clásico*, decimonónico, que aquí se denuncia como <superado>. La continuidad o no de la fórmula *Estado de Derecho*, y sobre todo, por qué vías sería factible la realización histórica de esa superación del modelo liberal clásico del Estado de Derecho, es el problema que Elías Díaz se propone analizar. Y encuentra que las alternativas históricas posibles son, en síntesis, tres:

“En primer lugar, el Estado totalitario fascista, inspirado en una ideología antiliberal y antiindividualista al servicio de la conservación y fortalecimiento de la anterior estructura capitalista. Después, la superación de sentido <interno> democrático-liberal concretada institucionalmente en la fórmula del *Estado social de Derecho*, propio del neocapitalismo de algunas sociedades industriales desarrolladas del actual mundo occidental. Finalmente, desde una consideración crítica de las radicales insuficiencias de los llamados <Estados del bienestar> y bajo el rótulo *Estado democrático de Derecho*, se examinan las posibilidades de que la solución socialista, creadora de una sociedad democrática, pueda implantarse y funcionar a través de formas organizativas e institucionales en las cuales las exigencias centrales de todo auténtico Estado de Derecho se hallen suficientemente realizadas.”⁴¹³

⁴¹² ELÍAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. pp. 18-19.

⁴¹³ *Ibid.* pp.19-20.

Esto es, tomando al capitalismo como referencia, tres serían los principales modelos de superación del Estado de Derecho liberal clásico:

- El fascismo, que con su pretensión de reforzar los viejos esquemas capitalistas, supondría una salida en falso de la crisis del liberalismo decimonónico⁴¹⁴.

- El Estado social de Derecho, calificado aquí como neocapitalista, sería la superación <interna> del Estado de Derecho liberal clásico. (En España, en la década de los sesenta en la que fue escrito el libro que comento, el conocido como Estado de obras franquista, trató de apropiarse ilegítimamente de este rótulo).

- Y por último el Estado democrático de Derecho, de raíz socialista y que supone, por tanto, una ruptura con el capitalismo. Aquí se situarían asimismo las polémicas y distanciamientos con otras formas no democráticas (totalitarias) de socialismo, comunismo...

Alrededor de estos cuatro conceptos que regulan la idea de Estado, es como se va a organizar el libro que ahora comento. Seguiré ese mismo orden.



⁴¹⁴ Aunque en lo que sigue se va a tratar conceptual e históricamente de los fascismos europeos de la primera mitad de siglo, convendría recordar el pensamiento político del Unamuno pre-fascista, de aquel agónico Unamuno sinceramente liberal pero que no es capaz de asumir la nueva situación histórica de la actual sociedad democrática de masas.

- **23. Estado liberal de Derecho.**

Tras indicar la existencia de antecedentes históricos válidos e interesantes, se señala a la Revolución Francesa de 1789, con su *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, como la que le da carta de naturaleza:

“la Revolución francesa, revolución de la burguesía, marca el fin del antiguo régimen absolutista y el comienzo de la instauración de los regímenes liberales; sociológicamente significa el paso de una sociedad estamental a una sociedad clasista. Desde un punto de vista institucional jurídico, con ella se generaliza la fórmula de lo que después se llamaría en seguida Estado de Derecho.”⁴¹⁵

Aquí está reflejado, pues, el nacimiento de la fórmula Estado de Derecho. No obstante, el objeto de estudio aquí, recuérdese, era tanto situar la publicación del libro comentado en su circunstancia histórico-social concreta como también, y no menos importante, establecer un diálogo crítico con algunas de las ideas planteadas por Elías Díaz que resulten polémicas, tanto en los años de la publicación de la primera edición -1966-, como en la actualidad. Y digo esto porque inmediatamente después de señalar el nacimiento histórico del Estado de Derecho se hace precisa, dadas las manifiestas insuficiencias que el Estado de Derecho liberal clásico arrastra, una clarificación de qué debe entenderse por Estado de Derecho, y ya la formulación de esas características generales que lo definen, van a permitir polemizar con otras maneras de entenderlo en la España actual de finales de los años noventa. Cuatro son los rasgos definitorios del Estado de Derecho tal y como los recoge Elías Díaz:

- “a) El imperio de la ley: ley como expresión de la voluntad general.
- b) División de poderes: legislativo, ejecutivo y judicial.
- c) Legalidad de la Administración: actuación según ley y suficiente control judicial.
- d) Derechos y libertades fundamentales: garantía jurídico formal y efectiva realización material.”⁴¹⁶

Históricamente, y como muestra de una de sus limitaciones democráticas, hay que reconocer que el Estado liberal cumple de manera muy insuficiente el primero de estos requisitos, puesto que en él la ley recoge más la expresión general de la

⁴¹⁵ Ibid. p.27

burguesía que la expresión general del conjunto de la población. Pero la progresiva realización y perfeccionamiento de ese Estado de Derecho, resulta ya algo polémico (en cuanto a su verdadera y efectiva aplicación), no sólo en los momentos iniciales en los que empezaba a realizarse como tal Estado de Derecho, sino también ahora, en la sociedad española contemporánea. Así sucede especialmente con el segundo de los preceptos señalados, la división de poderes, puesto en conexión con el primero, el imperio de la ley.

Un buen conocedor de la obra de Elías Díaz (y compañero suyo de tareas docentes en la Universidad Autónoma de Madrid), Francisco Laporta, señala este hecho que pretendo destacar, en la reseña que sobre la reedición última del libro que aquí comento publicó en *El País*:

“Para terminar no puedo por menos que recomendar al lector que se demore un poco en el prólogo nuevo que aparece con él. Allí se plantea con lucidez, entre otras cosas, los problemas que suscita esa especie de sistemática traslación de todo problema jurídico hacia el bloque de normas constitucionales que determina que ya se hable más de Estado constitucional que de Estado de Derecho con base en la ley emanada de la voluntad popular. Vale la pena que se piense en ese fenómeno, aunque sea para defenderlo, porque así se defenderá bien y no mal, como se viene haciendo comúnmente.”⁴¹⁷

Así es. En principio, en el libro del 66, cuando su autor comenta el segundo rasgo característico del Estado de Derecho, la división de poderes, comenta:

“La trama del sistema de <pesos y contrapesos> que equilibran el régimen de división de poderes puede resumirse del modo siguiente: primacía del poder legislativo, creador del Derecho, frente a los poderes ejecutivo y judicial, aplicadores del mismo; es decir, imperio de la ley. ¿Habría base en este sistema para un absolutismo del legislativo, una falta de control, y de limitación, sobre la creación del Derecho realizada por el Parlamento? La respuesta debe ser, evidentemente, negativa: el poder legislativo está limitado por la Constitución y por los Tribunales, ordinarios o especiales según los sistemas, que velan por la garantía de la constitucionalidad de las leyes. Pero, además, y muy principalmente, *el poder legislativo está sujeto a limitaciones y controles de carácter político general derivadas de la organización y el funcionamiento de los sistemas*

⁴¹⁶ Véase ELÍAS DÍAZ op. cit. p.31.

democráticos: así, crítica de la opinión pública, libertad de prensa, libertad de expresión, pluralismo de partidos políticos, respeto a la oposición política institucionalizada, elecciones periódicas y libres, etc., libertades e instituciones que pertenecen todas ellas a la esencia de todo auténtico Estado de Derecho.”⁴¹⁸

Las circunstancias vividas por la sociedad española contemporánea han llevado a que se generalice más (al menos en los medios de comunicación de masas) el uso de la fórmula Estado constitucional, que la de Estado de Derecho, y Elías Díaz tercia, ahora en 1998, a favor de éste último:

“Todo esto viene aquí y ahora a cuento de mis fuertes reservas (...) frente a la, en nuestros días tan en auge, extremosa contraposición doctrinal que de modo esencialista (¿iusnaturalista?) quiere establecerse entre un casi perverso Estado legislativo de Derecho y un casi perfecto Estado constitucional de Derecho. En esta perspectiva se demoniza al primero como producto espurio de los políticos y de las mayorías y se deifica al segundo como resultado excelso de la obra hermenéutica de sabios juristas y expertos minoritarios. [Todo ello no implica, en modo alguno, desprecio por la Constitución] (...) Para esta concepción, que hago mía, todo Estado de Derecho es, pues, Estado constitucional, legislativo y hasta judicial de Derecho: y en él, por supuesto, la Constitución es la norma fundamental.”

Hasta aquí puede leerse una interpretación, si se quiere ortodoxa, del Estado de Derecho en la misma línea que la sostenida en los años sesenta, pero ante esta polémica (Estado de Derecho versus Estado constitucional de Derecho), Elías Díaz va un poco más allá, desenmascarando el cariz ideológico que la última fórmula encierra. Continuando con el mismo texto puede leerse:

“Mis cautelas, lo reitero de modo expreso, y mis advertencias críticas frente al mimético entusiasmo actual por la fórmula Estado constitucional de Derecho lo son y aumentan en la medida -como digo- en que éste, por un lado, implique y favorezca una real infravaloración de las instituciones legislativas democráticas y, por otro (derivado de ahí), en cuanto que la interpretación y aplicación de los superiores principios y valores constitucionales pretendan atribuirse y reducirse de manera casi exclusiva o muy predominante a las meras instancias y criterios de los órganos judiciales. (...) La invocación al Estado constitucional de Derecho de ningún

⁴¹⁷ LAPORTA, Francisco J. “Un libro de Referencia”. *El País*, 7 de noviembre de 1998.

modo puede servir de pretexto para puentear, obviar, al Estado legislativo de Derecho ni puede, por tanto, valer como disfraz ideológico para un reductivo Estado judicial de Derecho, poco acorde con la legalidad (incluida la constitucional) y la democrática legitimidad: en tal situación todos los conflictos y luchas políticas se trasladarían entonces (aún más) al interior del poder judicial.”⁴¹⁹

Y en la misma línea de crítica a ciertos usos y abusos del Estado constitucional de Derecho como <máscara ideológica del Estado judicial de Derecho>, pero ahora, además, añadiendo nombres de algunos de los autores con los que discrepa, se expresa en su última publicación hasta la fecha:

“Por ello, cuando hoy se invoca a todas horas, de manera un tanto indiscriminada, no sin equívocos ni ambigüedades, un Estado constitucional de Derecho precisamente frente al así calificado de Estado (legislativo), yo sólo advertiría que al menos no lo sea para sustituir el imperio de la ley por el imperio del jurista y del juez (casi como exigía el reaccionario Savigny). Que en su adecuación a la Constitución la palabra, por lo demás siempre respetable, de los jueces o del propio Tribunal Constitucional, su interpretación y decisión, no pretenda desconocer ni imponerse sobre la palabra democrática del Parlamento, representante legal y legítimo de esa soberanía popular. (...) aquí inciden no pocas de mis discrepancias y concordias con buenos y admirados amigos, como Luigi Ferrajoli, Perfecto Andrés Ibáñez, Antonio E. Pérez Luño, Modesto Saavedra, Cristina García Pascual y me temo que bastantes más.”^{420/421}

⁴¹⁸ ELÍAS DÍAZ op. cit. pp. 34-35. Las cursivas son mías

⁴¹⁹ ELÍAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Prólogo a la novena edición en Ed. Taurus, Madrid 1998, pp 13 a la 15.

⁴²⁰ ELÍAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*. Ed Marcial Pons, Madrid 1998, p 110

⁴²¹ Considero pertinente hacer referencia a una actualísima reflexión (sale publicada en la prensa el día en el que escribo estas líneas) sobre el problema de fondo que aquí se plantea. El hecho de que venga firmada por un catedrático de Derecho Constitucional le confiere, si cabe, mayor interés. Refiriéndose a la reciente sentencia del Tribunal Supremo que condena al juez de la Audiencia Nacional Javier Gómez de Liaño por un delito de prevaricación, Javier Pérez Royo (catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad de Sevilla) publica un artículo periodístico (“Prevaricación judicial y legitimación democrática”, en *El País*, Madrid 21 de octubre de 1999) en el que, tras citar jurisprudencia del Tribunal Constitucional según la cual <el principio de la legitimidad democrática... es la base de toda nuestra ordenación jurídico-política> afirma:

“Dicha legitimación democrática opera de manera distinta respecto de los *poderes políticos*, las Cortes Generales y el Gobierno, que respecto del *poder jurídico*, los jueces y magistrados integrantes del Poder Judicial. Pero opera o, mejor dicho, no puede no operar respecto de todos.

Respecto de los poderes políticos, la legitimación democrática es *visible*. Los ciudadanos elegimos periódicamente a los diputados y senadores y el Congreso de los Diputados inviste al presidente del Gobierno al comienzo de cada legislatura

Las convicciones del profesor Díaz, como bien saben quienes polemizan con él, son profundas, no dogmáticas, pero sí están muy arraigadas y justificadas en su pensamiento. En un muy reciente trabajo sobre legitimidad democrática vuelve sobre esta cuestión y señala algo que es una constante en su pensamiento, y sobre lo que se ha mantenido firme:

“Pero el Estado de Derecho no es sólo cosa de juristas, única y exclusivamente una cuestión jurídica. En él, como siempre tendría que ser, el derecho y el Estado no son sino medios oportunos, puede que imprescindibles, para un fin más esencial: no se hizo el hombre para ellos, sino ellos para el hombre, para los seres humanos.”⁴²²

Una advertencia antes de continuar; sería un error inferir de esta polémica que Elías Díaz atribuye un papel secundario a la Constitución española de 1978 en todo lo relativo al proceso de legalidad-legitimidad de la democracia española. Tanto es así, que este aspecto merecerá un estudio pormenorizado más adelante. Dejo para ese momento las importantes matizaciones que contribuirán a precisar el papel que ocupa la Constitución del 78 en el pensamiento político de Elías Díaz.

(...). En lo que al poder jurídico se refiere, la legitimación democrática *no es visible*. Los ciudadanos no intervenimos, ni directa ni indirectamente, en la designación o remoción de los miembros del Poder Judicial.

Puede parecer, en consecuencia, que tal legitimación democrática no existe. Y, sin embargo, como dice el artículo 117.1 de la Constitución, <la justicia *emana del pueblo*...> y también tiene que tener una legitimación democrática.

¿Cómo se consigue esto y cómo se consigue no de una manera ficticia, sino de forma real y efectiva?

A través de la sumisión del juez <al imperio de la ley> (art.117.1 CE). El juez tiene legitimidad democrática *porque y en la medida en que* cuando actúa dictando cualquier resolución (sentencia, auto, providencia), no es su voluntad la que se impone, sino que lo que se impone es la voluntad general, es decir, la voluntad de los ciudadanos a través de sus representantes objetivada en la ley.”

La cita es larga pero tiene la virtud, creo, de presentar claramente la tesis defendida por nuestro autor sobre la no preeminencia del poder judicial frente a los otros poderes, ejecutivo y legislativo (y que lo afirme un catedrático de Derecho Constitucional parece que le otorgue un plus de racionalidad a esta tesis). Y además, muestra la vigencia de esta polémica que afecta a la arquitectura misma del Estado de Derecho, demostrando así que no son éstas cuestiones anacrónicas ya superadas por la lógica histórica; bien al contrario, ejemplos de la transcendencia como el que aparece aquí citado (la expulsión de la carrera judicial de un juez de la Audiencia Nacional no es una nimiedad), reflejan que la efectiva aplicación de la fórmula *Estado de Derecho*, no es el producto de una mecánica aplicación de determinados supuestos principios esencialistas apartados de los *efectivos* criterios de legitimación democrática, sino que son el resultado de una conquista social con un fuerte carácter *transformador democrático*.

⁴²² ELÍAS DIAZ, “Estado de Derecho y legitimidad democrática”, en *Estado, justicia, derechos*, ELÍAS DIAZ y COLOMER, José Luis, eds. Ed. Alianza, Madrid, 2002, p.87.

Un artículo periodístico suyo⁴²³, que dio lugar a, en palabras de Rafael del Águila, <una airada protesta de un colega>, José Luis Villacañas⁴²⁴, puede aportar información útil sobre el tema que estoy tratando, la especial relevancia que algunos quieren atribuir al poder judicial frente al resto de poderes constitutivos del Estado de Derecho. La polémica se centra en quién, qué poder del Estado, debe controlar los secretos de Estado⁴²⁵. La propuesta de Elías Díaz se resume en la creación de una comisión de raíz parlamentaria (<algo así como una *comisión estatal de secretos oficiales*>), pero que diera entrada a los tres poderes del Estado. Villacañas encuentra intolerable una comisión de este tipo, y señala que en caso de injusticia contra un particular, <¿Qué poder del Estado quedará libre de mancha si es todo el Estado el que tomó la injusta decisión?>.

Rafael del Águila recoge la polémica y analiza las distintas propuestas. Tras diferenciar entre la lógica de la legalidad, caracterizada por el espíritu de <seguir la regla>, de dilucidar si tal o cual regla es o no racional y si tal o cual regla es de aplicación en un caso concreto, de la lógica de la prudencia y la pluralidad, caracterizada, por el contrario, por analizar prudentemente las consecuencias de las reglas y principios, respecto del control del secreto de Estado afirma:

“El primer objetivo de la lógica de la prudencia en pluralidad es evitar la concentración del secreto (en manos del gobierno) abriéndola a la inspección de otros poderes más plurales: por ejemplo, el parlamento.”⁴²⁶

En ese sentido la propuesta de Elías Díaz le merece una valoración positiva:

“La idea merece considerarse porque, en realidad, propone aumentar el pluralismo en el control del secreto al dar entrada no sólo a la pluralidad parlamentaria sino también a la derivada de instituciones y territorios.”⁴²⁷

Mientras que del actual Director General del Libro de la Comunidad Valenciana, señala lo siguiente:

“La crítica de Villacañas, como se trasluce ya en el título de su artículo (“Kant en el Cesid”), es una reivindicación del control del secreto desde la lógica de la legalidad y la racionalidad kantiana. Pero es claro que Kant

⁴²³ ELIAS DÍAZ, “Secreto de Estado: última palabra”, *El País*, 2 de noviembre de 1996.

⁴²⁴ VILLACAÑAS, José Luis, “Kant en el Cesid”, *El País*, 26 de noviembre de 1996.

⁴²⁵ La circunstancia histórica desencadenante de la polémica fue el conocido como el caso de los papeles del Cesid. Para un conocimiento más detallado de la misma véase, además de ambos artículos, AGUILA, Rafael del, *La senda del mal: política y razón de Estado*, Ed. Taurus, Barcelona, 2000, pp.328-336

⁴²⁶ AGUILA, Rafael del, op. cit. p.331

nunca hubiera podido estar en el CESID ni en institución parecida, ya que él mismo proponía la supresión de espías y servicios secretos al considerarlos, con razón, incompatibles con sus puntos de vista. Así, no sería Kant el que se instalara en el CESID, sino una lógica que dotaría al juez individual del poder de suprimir responsabilidades políticas, aparentemente para la ventaja del derecho, pero en realidad, para ventaja de los grupos bien colocados en los circuitos de poder del sistema judicial. En este sentido, juridificación de la política significaría <dar mayor poder a quien no puede ser sustituido> (Guarneri y Pederzoli), no ha sido elegido democráticamente, ni está sujeto a responsabilidad política.”⁴²⁸

Destaco esta última idea por coincidir plenamente con lo sostenido por nuestro autor: la juridificación de la política significaría dar mayor poder a quien no ha sido elegido democráticamente, ni está sujeto a responsabilidad política.

Y siguiendo, más que con el libro *Estado de Derecho*, con las ideas que en él aparecen y que son más claramente representativas del pensamiento político de su autor, voy a detenerme brevemente en analizar otra de las insuficiencias del Estado liberal de Derecho: la insuficiente realización del cuarto aspecto característico de cualquier Estado que pretenda reconocerse de Derecho, la garantía del cumplimiento de los derechos y libertades fundamentales. Tras definir el citado cumplimiento como “eje de todo Estado de Derecho”, se denuncia en el libro que:

“El liberalismo clásico, con su fondo de individualismo burgués, constituye insuficiente garantía para esa realización y protección de los derechos y libertades de todos los hombres (...). En el sistema económico capitalista que sirve de base a ese orden social se protegen mucho más eficazmente la libertad y la seguridad jurídica (ambas, por otra parte, imprescindibles) que la igualdad y la propiedad: se entiende la propiedad de todos.”⁴²⁹

Ha habido ocasión de hacer un estudio más detallado de ésta problemática, poniéndola además en conexión con la realidad social de la España decimonónica, en los epígrafes 12 y 13 de este mismo trabajo, al hablar de las insuficiencias del idealismo eticista krausista. Allí se insistía en esa interpretación reduccionista de la igualdad, que acaba por identificarla, *sólo*, con igualdad jurídica (no social ni económica). Y al igual que hacía allí, quisiera volver a recordar que esa insuficiente conquista de la igualdad jurídica, aunque *insuficiente*, no deja de ser una

⁴²⁷ Ibid. p.333

⁴²⁸ Ibid. pp.333-334

⁴²⁹ ELIAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. p.39

conquista dentro del ámbito de los derechos y libertades fundamentales, eje de todo Estado de Derecho. Pero tal Estado, si se quiere reivindicar como tal hoy, ha de asumir hasta una tercera generación de esos derechos fundamentales:

“Asumiendo, claro está, los derechos civiles y políticos (incorporados en el Estado liberal), así como los derechos sociales, económicos y culturales (objetivo prevalente, junto a aquéllos, del denominado Estado del Bienestar o, mejor, del Estado social), ahora son nuevos derechos -tercera generación- los que reclaman de un modo u otro su presencia: derechos de las minorías étnicas, sexuales, lingüísticas, marginados por diferentes causas, derechos de los inmigrantes, ancianos, niños, mujeres, derechos en relación con el medio ambiente, las generaciones futuras, la paz, el desarrollo económico de los pueblos, la demografía, las manipulaciones genéticas, las nuevas tecnologías, etc., en una lista todo menos que arbitraria, cerrada y exhaustiva”⁴³⁰

Y si alguien puede pensar que esta lista de derechos es una buena declaración de intenciones, pero que desborda las capacidades y el alcance del actual marco del Estado de Derecho, Elías Díaz se anticipa, recogiendo primero las críticas que en este sentido se han hecho, y después remitiendo la solución del problema al ámbito que le corresponde. Las críticas serían éstas:

“No se olvide que también se ha negado, por filosofías conservadoras, que corresponda propiamente al Estado de Derecho la protección jurídica de los derechos sociales, económicos y culturales. (...) Pero no pocos autorizados juristas advierten hoy, en este sentido, de la relación inversamente proporcional que pudiera darse entre extensión e intensidad a la hora de lograr eficaz protección jurídica para unos u otros derechos fundamentales. Y tampoco dejan de estar ausentes los avisos sobre las condiciones objetivas (la escasez, por ejemplo) que impiden o dificultan sobremanera (...) el completo reconocimiento de determinadas aspiraciones humanas o exigencias éticas como auténticos derechos subjetivos (...).”⁴³¹

Haciendo gala del realismo y racionalismo político que le caracterizan, el profesor Díaz no elude la respuesta a estas críticas, pero eso sí, remitiéndolas al ámbito, según él, adecuado para su correcta realización:

⁴³⁰ ELÍAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*. Ed Marcial Pons, Madrid 1998, pp.124-125.

⁴³¹ *Ibid.* p.125.

“Todo ello es bien cierto, realista y razonable y habrá de ser tomado muy en consideración por los legisladores y por la propia sociedad si se quiere construir algo con responsabilidad. Pero el mundo no se acaba ni se cierra -tampoco el mundo jurídico- con los estrictos derechos subjetivos. Las exigencias éticas asumidas en el ordenamiento pueden, por ejemplo, servir para orientar con fuerza, es decir con sólidas razones, la futura legislación, que dará lugar, entonces sí, a nuevos estrictos derechos.”⁴³²

Una vez más, los criterios metodológicos que he seguido y que dividen este trabajo en tres grandes apartados: historia de las ideas, pensamiento político, y filosofía del Derecho, son los responsables de remitir a la última parte el tratamiento de lo que aquí se plantea.



⁴³² Ibidem.

- **24. Fascismo y Estado totalitario.**

Antes de destacar algunos aspectos que me parecen más relevantes de esta segunda parte (tal y como está organizado el libro *Estado de Derecho y sociedad democrática*), quisiera hacer referencia a su actualidad. Cuando Laporta justifica la perdurabilidad del libro basándose en que el paso del tiempo apenas ha hecho mella en su mensaje central, añade:

“En efecto, de los cuatro capítulos que tiene el libro los dos primeros se mantienen en pie íntegramente. El dedicado al fascismo y al nazismo, además, tendría que ser lectura obligada hasta en las escuelas.”⁴³³

El ascenso tan tremendamente alarmante de la extrema derecha europea, heredera de los principios fascistas y nacional socialistas que aquí se van a revisar, hace que la opinión de Laporta no resulte infundada. Ahora bien, en relación a este tema, en la obra reciente del profesor Díaz hay una circunstancia que quisiera señalar. Lo cierto es que el libro *Estado de Derecho y sociedad democrática* ha permanecido prácticamente inalterado, (salvo leves cuestiones de estilo) desde su primera edición en 1966, y en ese sentido el análisis y la crítica del fascismo y el Estado totalitario aparecen sin variación en la última edición del año 1998. Sucede que en otros recientes trabajos⁴³⁴ de su autor en los que se revisa la formación y las características del Estado de Derecho, sencillamente no aparece la referencia al fascismo. Ahora bien, si alguien quiere ver en ello un aspecto polémico, está equivocado. Son cuestiones procedimentales y no de fondo las responsables de que esto ocurra. Veámoslo. En su última publicación (hasta la fecha) *Curso de Filosofía del Derecho*, puede leerse:

“Precisamente la búsqueda de una mayor legitimación, adhesión y participación pero también de una más justa y ética legitimidad, implica al propio tiempo no petrificar, no inmovilizar con caracteres esencialistas esos elementos, esos requisitos, esos contenidos, que configuran el Estado de Derecho. Y de manera muy especial implica no aislar de la historia y de la realidad social esas demandas políticas y exigencias éticas que se concretan en los que llamamos derechos humanos fundamentales. En el fondo, de ahí deriva (...) toda esa evolución histórica que yo concreto aquí

⁴³³ LAPORTA, Francisco J. Ibidem.

en estas tres grandes fórmulas o modelos, diferenciados pero relacionados, del Estado liberal, social y democrático de Derecho.”⁴³⁵

Dos cosas considero especialmente significativas en este texto. Por un lado la explícita referencia a la historia y realidad social donde se concretan esas aspiraciones que recoge la fórmula Estado de Derecho. Y por otro, la implícita desaparición del estudio de los Estados fascistas y totalitarios en ese proceso de desarrollo histórico en el que se concreta la realización de los derechos humanos fundamentales, que trata de garantizar el Estado de Derecho. Si el libro *Estado de Derecho y sociedad democrática* (1966) se articula alrededor de cuatro contenidos: Estado liberal, fascista y totalitario, Estado social y Estado democrático de Derecho, el *Curso de Filosofía del Derecho* (1998), a la hora de hacer un seguimiento histórico de los mismos problemas que analizaba en aquél, sencillamente obvia el análisis del fascismo. ¿Cómo interpretar este hecho? Sería ridículo inferir de él que Elías Díaz haya dejado de denunciar cualquier tipo de Estado totalitario. Lo cierto es que en su libro del 66 trataba de señalar qué es el Estado liberal de Derecho y sus sucesivas superaciones, fueran estas de carácter más progresista (en el sentido de ampliar la defensa de los derechos fundamentales), o fueran, más que *superaciones* en falso del modelo liberal, verdadera reacción totalitaria frente a aquél, como ocurre con el fascismo y los Estados totalitarios⁴³⁶. Y en su *Curso de Filosofía del Derecho*, del 98, sencillamente destaca más el carácter procesual, evolutivo, del Estado de Derecho como progresivo desarrollo de la democracia, sin detenerse en el lado oscuro de ese proceso:

“Con todo ello se trata, en definitiva, de insistir y de avanzar en esa doble participación [en las decisiones y en los resultados], que es -a mi juicio- la mejor definición de la democracia y que, como proceso siempre abierto, acompaña asimismo a su institucionalización en el Estado de Derecho a lo largo de la historia.”⁴³⁷

⁴³⁴ Véase especialmente “Estado de Derecho”, colaboración del autor en la obra colectiva *Filosofía Política II. Teoría del Estado*. Ed. Trotta, Madrid 1996, pp.63-82. Y el ya citado *Curso de Filosofía del Derecho* pp.112-126.

⁴³⁵ ELÍAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*. cit. pp.107-108.

⁴³⁶ “Mientras no hubo peligro, el capitalismo fue liberal; cuando surge el socialismo, el *laissez faire* ya no le sirve a la burguesía; el capitalismo ya no puede ser liberal sin peligro para los intereses y privilegios que representa. (...) Esto es fundamentalmente el fascismo: *capitalismo organizado totalitariamente*; capitalismo económico más totalitarismo político.” ELÍAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. p.44.

⁴³⁷ ELÍAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*. cit. p. 108.

Y si hubiera que disipar alguna duda sobre la actualidad de la denuncia del fascismo en el pensamiento político de Elías Díaz, la respuesta a la pregunta que en ese sentido le hicieron Laporta y Ruiz Miguel en *Doxa* es contundente:

“Yo no creo que vuelvan ya esos viejos fascismos con sus mismos símbolos, gestos y demás parafernalia. Lo que sí hay son diversos tipos de neofascismo tecnocrático operando bajo mínimos democráticos. Pero estaremos, en todo caso, retrocediendo hacia aquellas u otras similares formas de barbarie a medida que consintamos y no nos resistamos a los odios nacionales, a la xenofobia, a las limpiezas étnicas, a capitalismo <científicamente indiscutibles> pase lo que pase en el mundo (hambre, destrucción, explotación), a fundamentalismos dogmáticos y fanatismos absolutamente irracionales, a corrupciones de la democracia y a violaciones del Estado de Derecho... ¡Queda, como se ve, muchísimo por hacer!”⁴³⁸

La advertencia de la perspectiva histórica está siempre presente, por eso quisiera volver a insistir en que aquí se está realizando una lectura del libro que, en ese sentido, tiene presente tanto las circunstancias socio-históricas concretas de su primera edición en la España franquista de 1966, como las de la España actual del fin del milenio, con el propósito de comprobar la vigencia o no de las tesis expuestas. Y aunque en el tema concreto del que me ocupo ahora, parece que Laporta le atribuye una mayor vigencia y actualidad que el propio autor, lo cierto es que las circunstancias de su primera edición eran muy otras y hacían, si cabe, más necesaria la denuncia del fascismo que Elías Díaz presenta en el libro. Un pequeño ejercicio de memoria permitirá justificar lo que digo. Vuelvo a recordar muy brevemente un extracto del informe anónimo que lo consideraba ilegal, e incluso delictivo:

“Parece existir en la redacción de estos textos una segunda intención, siempre muy difícil de probar, desde un punto de vista jurídico, unas reticencias, que hacen que el lector del libro medianamente avisado, desde un punto de vista intelectual, y en concreto, cualquier universitario en sus primeros años de Universidad, sea fácilmente malévolo en los comentarios del texto, con cuya doctrina *etiquetará* el actual régimen español. No cabe duda, que dicho texto en relación a los fascismos, servirá de base <doctrinal> a más de un joven detractor del régimen, en sus fáciles

⁴³⁸ LAPORTA, Francisco J. y RUIZ MIGUEL, Alfonso, <Entrevista a Elías Díaz>, *Doxa* 15-16 vol I, cit. p.51.

discursos de tipo subversivo. De ahí la peligrosidad del estudio que se hace del fascismo.⁴³⁹

En resumidas cuentas, creo que queda claro que en las circunstancias de la España de 1966, fecha de su publicación original, el tratar este tema (crítica al fascismo y los Estados totalitarios) no sólo tenía un sentido de crítica social más acentuado que ahora, sino que, de alguna forma, era su característica más contestataria.

Me propongo a continuación presentar de forma esquemática las características que definen a tal Estado para, de nuevo, más que recensionarlas, destacar lo que considero especialmente relevante dentro del pensamiento político de su autor. Resumidos esquemáticamente, estos serían los atributos que identifican al Estado fascista o totalitario:

- a) Ruptura con las señas de identidad del estado liberal: en lugar de imperio de la ley, imposición de la voluntad del dictador; frente a la separación de poderes, total concentración de los mismos, lo que imposibilita la fiscalización de la Administración y además limita la garantía de los derechos fundamentales a, en el mejor de los casos, su reconocimiento formal.
- b) El totalitarismo se caracteriza por el uso y la exaltación de la violencia y el terror como sistema de control, amén de la exaltación del belicismo y el militarismo.
- c) Teoría de una sociedad organicista y transpersonalista que supone la total e ilegítima sumisión del individuo al Estado o la nación (nacionalismo político).
- d) Explícita defensa de la filosofía irracionalista con el propósito de exaltar y glorificar lo irracional; el misticismo, los mitos, la fe religiosa etc., se convierten en elementos determinantes de la vida social y política.
- e) Manifestación tardía del capitalismo: el fascismo es la forma que adopta el capitalismo cuando el liberalismo fue ya incapaz de defender los intereses de la burguesía.
- f) Y por último: concepción aristocratizante, oligárquica y elitista de la sociedad y de la historia.

⁴³⁹AGA (Archivo General de la Administración). Caja 17648. Alcalá de Henares.

Pasando por alto los otros aspectos característicos de un Estado fascista totalitario, quisiera detenerme brevemente en el apartado c) el carácter organicista de la teoría de la sociedad que representa.

El organicismo, como modelo metodológico en sus muy diferentes interpretaciones ético-espiritualista y biológico-positivista, ya hizo su aparición en estas páginas al tratar de la filosofía krausista y su repercusión en la vida social española de la segunda mitad del siglo diecinueve⁴⁴⁰. De resultas de aquél estudio concluía que hay elementos suficientes para criticar lo inadecuado del modelo organicista, pues tanto valía para inspirar actitudes que suponen una defensa de las libertades (Azcárate), como, sobre todo, de hacerlo con otras cuya pretensión es precisamente la supresión de esas libertades (el *cirujano de hierro* costista). Destacaba entonces la anfibiología de un término que permitía diferentes concepciones de la sociedad, calificadas todas de *organicista*, pero que arrastraban unas muy diferentes (opuestas) implicaciones políticas. El organicismo en el que se inspira el fascismo del siglo veinte va a ser más claramente criticado por Elías Díaz que el de los precursores krausistas decimonónicos (el primero es de carácter totalitario, mientras que el organicismo krausista es liberal). Veámoslo.

La característica esencial de la teoría de la sociedad del organicismo, permanece idéntica:

“La sociedad (y en seguida el Estado) vienen en ella considerados como entes u organismos suprapersonales, como <hombres en grande> capaces de absorber en su seno a los hombres individuales convirtiéndoles en simples miembros, o partes de ese gran <Todo social>. (...) La tesis del *Estado ético* en el fascismo italiano y la idea de *Comunidad* entendida al modo del nazismo alemán serían, como hemos dicho, concreciones históricas de esa hipostatización o entificación de la sociedad y del Estado, de esa auténtica sustanciación de lo colectivo que llevan a cabo las concepciones organicistas y transpersonalistas.”⁴⁴¹

Tras la definición conceptual, Elías Díaz realiza un somero recorrido histórico en el que sigue la evolución que ha ido sufriendo el término; desde los comienzos de un organicismo ingenuo y primitivo en el que existía un acercamiento de la sociología a la biología, de tal forma que el organismo humano y la sociedad vienen, no ya comparados metafóricamente, sino realmente identificados; pasando por un neorganicismo posterior también de carácter biológico, pero fundado en una noción

⁴⁴⁰ Véanse los epígrafes 10 y 11.

más depurada del organicismo, que hizo posible los avances de la moderna química biológica. En éste último una idea destacaba especialmente:

“En este sentido parece que los fisiólogos concuerdan en definir el organismo como <un sistema de equilibrio estacionario dotado de autoconservación>; equilibrio estacionario, explica Gini, que no es en modo alguno estático, sino, al contrario, dinámico, y éste sería el concepto de organicismo que el neorganicismo considera válido para emplearlo como sustancialmente análogo al de la sociedad. (...) Obsérvese la importancia del factor-equilibrio (crecimiento orgánico) y la no aparición del factor-conflicto en esa definición de la sociedad como organismo.”⁴⁴²

Ni este neorganicismo, ni el más clásico organicismo de inspiración biológica, se salva de la crítica que le merece a Elías Díaz una teoría de la sociedad basada en la traslación de categorías propias de las ciencias naturales, a la organización social:

“En cualquier caso, lo que parece cierto tanto en ese organicismo como en el neorganicismo es la idea de que las partes del organismo son, claro está, simples miembros de él, miembros subordinados por entero al todo orgánico. Y otra cosa bastante importante: que dichos miembros no están situados todos en un mismo plano de igualdad, sino, al contrario, en estructura rígidamente jerarquizada.”⁴⁴³

En opinión de Elías Díaz si en el siglo XIX todavía resultaba posible (con las ya citadas graves limitaciones que arrastraba) conciliar el organicismo y el liberalismo (recuérdese el organicismo ético-espiritualista de Azcárate), en el siglo XX esa conciliación se muestra imposible, y sólo rinde frutos asociada al fascismo. Se muestra aquí el profesor Díaz excesivamente contundente en sus apreciaciones, pues si bien es cierto que los autores que adoptan planteamientos organicistas suelen seguir una línea política conservadora, eso no los sitúa dentro del fascismo; autores contemporáneos como Niklas Luhmann, por ejemplo, desde una teoría de sistemas muy próxima a planteamientos organicistas, sería un ejemplo de ello.

No le pasa desapercibida al autor la crítica del, por entonces, activo funcionalista, Tierno Galván, quien también denuncia como propio de los Estados totalitarios la sustancialización de lo colectivo que lleva aparejada cualquier interpretación organicista de la sociedad:

⁴⁴¹ ELIAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. p.53-54.

⁴⁴² *Ibid.* p.57.

“La conexión entre un cierto organicismo social y los Estados totalitarios parece, en efecto, indudable. Como ha escrito el profesor Tierno Galván, <la valoración metafísica de la institución lleva a sistemas de control social totalitario o que no respetan el ámbito de libertad necesario para que la convivencia no resulte lesionada en sus fundamentos. La valoración metafísica de las instituciones conduce casi inevitablemente al empleo del terror como medio de control social>.”⁴⁴⁴

Las tesis de Tierno Galván siempre son recogidas con interés por Elías Díaz, y como suele suceder con los buenos discípulos, no siempre para seguir al maestro (recuérdese la crítica a la interpretación tiernista de Costa como un prefascista) aunque en este caso la coincidencia es total. Y también se remite a su maestro Tierno para destacar otra de las características de los Estados totalitarios que va estrechamente ligada a la idea del organicismo social:

“Nacionalismo se conecta así íntimamente con organicismo, pudiéndose situar la reactualización de ambos conceptos en el clima del romanticismo antiliberal y de la filosofía de la contrarrevolución de los primeros decenios del siglo XIX. Tierno Galván ha insistido especialmente en esta conexión:<Es inexcusable mencionar -dice- la relación entre romanticismo y nacionalismo>. En este contexto romántico se produce, añade, <la sustanciación creciente, hasta llegar al grado absoluto, de la idea de la nación>”⁴⁴⁵

Esa sustanciación de índole organicista alcanza el summum con la doctrina del <Estado ético> del fascismo italiano. La interpretación, al modo fascista, de ese Estado que recoge Panunzio, sería la siguiente:

“Y concluye así, fijando su posición ideológica: <Ni el Estado-pueblo (Revolución francesa) ni el Estado-clase (Revolución rusa), sino el Estado-sociedad o, mejor aún, el Estado-nación.> La nación se considera, pues, como un <plus-valor con respecto al pueblo, en cuanto que nación -escribe Panunzio- no es cualquier pueblo, sino sólo el pueblo poseedor de una personal historia real>. La nación será así una <unidad moral>, un auténtico organismo ético y espiritual.”⁴⁴⁶

⁴⁴³ Ibidem.

⁴⁴⁴ Ibid. p.54. (la cita de TIERNO GALVAN es de su *Introducción a la Sociología*, Ed. Tecnos Madrid, 1960, p.117)

⁴⁴⁵ Ibid. p.58 (la cita de TIERNO GALVAN, es de *Tradición y modernismo*, Ed. Tecnos Madrid 1962, p.81)

⁴⁴⁶ Ibid. p.61.

El estudio de la relación entre ética y política en Elías Díaz es tal, que incluso sirve para titular uno de sus libros, pero será en la tercera parte de este trabajo donde se trate.

Y una última apreciación antes de continuar; aunque soy consciente de que el estudio de los Estados totalitarios no se acaba, ni mucho menos, con lo señalado aquí, quisiera resaltar un último apunte destacado por el profesor Díaz en relación al otro gran prototipo de los Estados totalitarios, el *Führerstaat* nazi alemán. A la denuncia de la conexión organicismo-fascismo habría que sumar, especialmente en el caso alemán, la influencia del historicismo:

“Organicismo e historicismo constituyen el doble componente del movimiento romántico que llegará después al irracionalismo y desde allí ya directamente a la ideología del totalitarismo reaccionario nazi.”⁴⁴⁷

Una influencia que, no obstante, conviene matizar:

“La fuente originaria del Derecho, según esta doctrina del nazismo, se encuentra en el <espíritu popular>. Al Führer, en cuanto que encarna perfectamente ese espíritu comunitario, corresponde, por tanto, formular y promulgar el Derecho que sea conforme al <espíritu del pueblo en comunidad>.”

Existe realmente una cierta relación entre esta tesis y la de la Escuela histórica de Savigny, que frente al racionalismo considera también ser el Derecho algo histórico, producto del espíritu del pueblo. Ahora bien: las divergencias entre ambas son profundas: mientras que para Savigny el Derecho se manifestaría primariamente en la costumbre, muy manipulada de todos modos por los juristas, para el nacional-socialismo el espíritu se encarna directamente en el Führer, siendo, por tanto, su voluntad el verdadero origen, fuente y fundamento del Derecho. Frente al normativismo y formalismo liberal se alza este extremismo antinormativista y voluntarista abierto a toda arbitrariedad e injusticia: frente al normativismo, el decisionismo.”⁴⁴⁸

Soy consciente de que lo expresado hasta aquí refleja muy someramente la aportación de Elías Díaz al análisis y crítica de los Estados totalitarios. Al libro que vengo comentando me remito y paso a destacar otro de los propósitos confesados por el propio autor que justificaron su publicación: “la no confusión, por tanto -punto

⁴⁴⁷ Ibid. p.70.

⁴⁴⁸ Ibid. pp.79-80.

decisivo en la España de aquellos años-, entre Estado social de Derecho y Estado social autoritario, (...) [junto con] la crítica, en fin, a las instituciones y fallos de fondo del neocapitalista Estado social de Derecho”.



- **25. Estado social de Derecho:**

En la España de 1966 se hacía especialmente necesaria la distinción entre lo que significa la fórmula Estado social de Derecho, y lo que suponía el en aquellos años reinante Estado social, sí, pero con un componente dictatorial y autoritario por parte de las instituciones franquistas tal, que desvirtuaban absolutamente lo que significa el que un Estado se defina como *social de Derecho*.

Vuelvo a seguir al profesor Laporta y su reseña del libro, donde de manera muy acertada afirma:

“El tercero [de los capítulos que configuran el libro] provocará quizá alguna perplejidad porque en tiempos del Estado del bienestar a la defensiva parece impertinente ponerse a resaltar encima otras insuficiencias. Hoy, efectivamente, se ha impuesto un discurso que gira exclusivamente en torno a las dificultades financieras del Estado social, pero quizá haya aspectos como el del avance del tecnocratismo en su administración o la configuración del ciudadano como consumidor compulsivo que no deban dejarse de lado. Bien entendido que siempre, en Elías Díaz, para ir más allá.”⁴⁴⁹

Así es. De lo visto hasta ahora se desprende que hay que entender como un indiscutible progreso histórico el nacimiento y desarrollo de la fórmula Estado de Derecho. En lo que sigue se tratará de situar la citada evolución histórica en el contexto de la sociedad española contemporánea y su entorno socio-político. Tal progreso mostrará (como sucedía al hablar del proceso de reconstrucción de la razón), que su devenir no es lineal. Analizaré en primer lugar cómo el pensamiento político de Elías Díaz apuesta, efectivamente, por ese progreso histórico que impulsa las transformaciones anunciadas en la fórmula Estado de Derecho, para después señalar la denuncia de aquél sobre la no confusión entre lo que representa un auténtico Estado social de Derecho, y lo que significaba el Estado social autoritario bajo el que vivían los españoles cuando se publicó el libro. Y por último, la presentación de la crítica y fallos de fondo del citado Estado social de Derecho, dará pie para tratar sobre la no concordancia entre esa evolución *lógica* interna del Estado de Derecho, y la evolución *real* de las sociedades contemporáneas.

⁴⁴⁹ LAPORTA, Francisco J. “Un libro de Referencia”. *El País*, 7 de noviembre de 1998.

Conquista histórica: Son muchos los textos que muestran ese carácter de evolución positiva citado, pero tal vez éste sea el más explícito:

“El Estado social de Derecho se considera aquí, por tanto, como una auténtica conquista histórica, como un paso adelante de carácter positivo, y ello tanto respecto a los Estados liberales (de los cuales directamente procede) como sobre todo con respecto a los Estados totalitarios negadores de todo Estado de Derecho.”⁴⁵⁰

Considero ampliamente aceptada esta interpretación que sitúa el nacimiento del Estado social de Derecho en las propias insuficiencias del Estado liberal. Así, por ejemplo, cuando Franco de Felice presenta el panorama general en el que se sitúan los debates sobre el *Welfare State* en Italia hoy, califica como <clásica> esta afirmación:

“La cuestión social (...) se resuelve en la cuestión de la reorganización de las relaciones sociales, en una época en que la idea misma del individualismo clásico muestra sus fisuras.”⁴⁵¹

Elías Díaz es más explícito y señala los que, en su opinión, son los rasgos del liberalismo clásico que precisan de una revisión para adaptarse a los nuevos y complejos problemas de la moderna sociedad industrial de masas, tanto en lo relativo al desarrollo económico, como en lo tocante a la acción política:

“En concreto, son dos los puntos del liberalismo que precisan someterse a una mayor crítica y revisión: el individualismo y el abstencionismo estatal. Frente a ello, lo que se propugna en el Estado social de Derecho es un Estado decididamente intervencionista, un Estado activo, un Estado, se repite, dotado de un <ejecutivo fuerte>.”⁴⁵²

Ese carácter *decididamente intervencionista* del Estado, al que ha de dotarse de un *ejecutivo fuerte*, es sin duda el aspecto más positivo desde el punto de vista de una progresión histórica del concepto Estado de Derecho, que ha de culminar en el Estado democrático de Derecho, entendido como el producto resultante de una lógica interna que persigue la plena realización de los derechos ciudadanos. Pero, una vez más, esta conquista histórica no supone la plena realización de los ideales democráticos que deben exigirse a un cada vez más real Estado de Derecho. A

⁴⁵⁰ ELIAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. p.91.

⁴⁵¹ DE FELICE, Franco, “El Welfare State: cuestiones a debatir y una hipótesis interpretativa”, en *Debats* nº 11, Institució Alfons el Magnànim. Institució Valenciana d’Estudis i Investigació. Valencia 1982. p.38.

⁴⁵² ELIAS DÍAZ, *Ibid.* p.85.

continuación habrá que tratar uno de los aspectos que, especialmente hoy, en la España de fin de siglo XX, tal vez resulte más polémico, las insuficiencias de lo que parecía ser la auténtica superación de la sociedad liberal, el Estado social de Derecho.

• **Insuficiente.** Aunque sin nada que ver con el carácter determinista de algunas interpretaciones sociales (del tipo de la <ley de los tres estados> de Comte, por ejemplo), sí es cierto que la interpretación que aquí se hace apuesta por la existencia de una evolución lógica interna en el concepto Estado de Derecho (evolución lógica que no hay que entender de forma esencialista, separada de la voluntad popular que la impulsa). En ese sentido el Estado social de Derecho no sería sino un elemento de ese proceso de desarrollo. Tras justificar las mejoras que tal modelo de Estado tiene respecto del liberalismo clásico, añade:

“Sin embargo, repetidamente hemos hecho referencia a la insuficiencia actual y futura del Estado social de Derecho y a la necesidad de que éste venga superado en la forma más evolucionada y comprensiva del que podríamos denominar Estado democrático de Derecho. El proceso interno que se realiza en el Estado de Derecho pasa así consecutivamente por tres etapas diferentes: liberal, social y democrática.”⁴⁵³

Sorprende apreciar que en fecha tan temprana como 1821, uno de los pesos pesados de la Filosofía, Hegel, hiciera la siguiente observación sobre la insuficiencia del modelo de Estado social:

“Si se impusiera a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (ricos hospitales, fundaciones, conventos) los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si, por el contrario, esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil *no* es

⁴⁵³ ELIAS DÍAZ, *Ibid.* pp.91-92

suficientemente rica, es decir no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe.”⁴⁵⁴

Dejando de lado el principio de autoridad, creo que hay que reconocer en el autor de *La ciencia de la lógica* el valor de sus argumentos sobre las insuficiencias de la sociedad civil, del modelo liberal de Estado, nada menos que en 1821.

Ahondando en esas insuficiencias, Elías Díaz encuentra el motivo principal de las mismas precisamente en su propia naturaleza:

“Lo característico del Estado social de Derecho es, sin duda alguna, el propósito de compatibilizar en un mismo sistema dos elementos: uno, el capitalismo como forma de producción, y otro, la consecución de un bienestar social general.”⁴⁵⁵

Y la realización de esa difícil síntesis se deja, fundamentalmente, en manos de sectores tecnócratas:

“El *Welfare State* quiere apoyarse en una prioridad de la técnica. Se piensa que es el progreso tecnológico quien puede conducir a la <socialización>, a la <democratización> y a la <nivelación> socioeconómica, por la que tan ineficaz e inútilmente, se dice, habían suspirado las antiguas ideologías. Si esto es así, el control del Estado deberá estar en manos de los técnicos, de los expertos. Es a éstos, y no a los <políticos ideólogos>, a los que corresponde tomar las decisiones: la tecnocracia -entendida como poder o gobierno de los técnicos- aparece así inevitablemente vinculada a un aparente proceso de desideologización, que aquélla incansablemente predica.”⁴⁵⁶

Que tal tesis es duramente criticada por Elías Díaz, es algo que ya ha habido ocasión de ver en este trabajo⁴⁵⁷. Obviará pues la crítica de éste a la teoría que preconizaba el <fin de las ideologías>, tan en boga en los años sesenta y que fue instrumentalizada por los tecnócratas del Opus Dei, que vieron en ella una forma de legitimación de los gobiernos franquistas de la época del desarrollismo. Pero quisiera incidir aquí, puesto que estoy señalando las insuficiencias del Estado social, en la interpretación que realiza Elías Díaz del citado Estado, al que presenta como *neocapitalista*, mientras que otro estudioso del Estado de Derecho, Pérez Luño, señala

⁴⁵⁴ HEGEL, *Filosofía del Derecho*. # 245. Ed. Trotta. Este mismo epígrafe es citado por Elías Díaz op. cit. p.135, véase <Hegel-Marx: precedentes filosóficos y científicos del socialismo. El socialismo actual y el Estado democrático de Derecho>.

⁴⁵⁵ ELÍAS DÍAZ, op. cit. p.92

⁴⁵⁶ Ibid. p.94.

(bastantes años después, el anacronismo parece ser una constante en las críticas a las tesis del profesor Díaz), la existencia de un doble componente ideológico en la partida de nacimiento del mismo:

“El Estado social de Derecho tuvo, por tanto, un origen híbrido fruto del compromiso entre tendencias ideológicas dispares, que ha gravitado sobre su evolución ulterior. De un lado, representó una conquista política del socialismo democrático, lo que se advierte con nitidez en la ideología inspiradora de una de sus primeras manifestaciones: la Constitución de Weimar; de otro, es fruto también del pensamiento liberal más progresista que lo concibe como un instrumento de adaptación del aparato político a las nuevas exigencias del capitalismo maduro.”⁴⁵⁸

En mi opinión la diferencia entre ambas interpretaciones, en las que el primero, Elías Díaz, señala más las insuficiencias <neocapitalistas> que dan origen a este tipo de Estado⁴⁵⁹, y el segundo, Pérez Luño, resalta los orígenes socialistas y <del pensamiento liberal más progresista>, es más una cuestión de *cargar las tintas* en un aspecto u otro, puesto que el primero comienza reconociendo las innegables mejoras que el Estado social representa frente a la concepción liberal (reléase el punto anterior, *conquista histórica*), pero incide constantemente en las insuficiencias que esas mejoras representan. Mientras que Pérez Luño, al resaltar explícitamente que aquel supone una *conquista política del socialismo democrático* y del pensamiento liberal más progresista, parece acentuar más el carácter de superación del antiguo modelo del Estado de Derecho liberal.

La justificación del hecho de que Elías Díaz no cargue tanto las tintas en el aspecto positivo (desde una perspectiva progresista), que el Estado social representa, obedece a un doble motivo. En primer lugar por el propio déficit axiológico que este tipo de Estado tiene, según la organización de los diferentes tipos de Estados de Derecho realizada por el profesor Díaz, que les llevaría a seguir una evolución (no lineal) que culminaría en el Estado democrático, superador de las insuficiencias estructurales del Estado social. Y en segundo lugar por las circunstancias socio-históricas. Me detendré brevemente en esta segunda cuestión.

⁴⁵⁷ Véase el epígrafe 17.

⁴⁵⁸ PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Ed. Tecnos, 6ª ed. Madrid, 1999, pp.223-224.

⁴⁵⁹ En la misma línea se ha manifestado recientemente GIDDENS, Anthony en su influyente obra *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia* Ed. Taurus, Madrid 1999, donde en la p.132 afirma: "el Estado de bienestar tiene en realidad una historia ajetreada. Sus orígenes estuvieron bastante lejos de los ideales de la izquierda -en verdad, fue creado en parte para disipar la amenaza socialista-."

Cuando se publicó *Estado de Derecho y sociedad democrática*, una de las pretensiones que su autor reconoce expresamente era <la no confusión, por tanto -punto decisivo en la España de aquellos años-, entre Estado social de Derecho y Estado social autoritario, calificación ésta la más benévola que atribuirse pueda al Estado del tardo-franquismo.>⁴⁶⁰ Una de las escasas referencias (si no la única) al sistema jurídico-político español de la época (año 1966), se hace para aludir al informe de la Comisión Internacional de Juristas, *El imperio de la Ley en España* del año 1962, en el que precisamente se niega el carácter de Estado de Derecho que el Ministerio que presidía Fraga trataba de reivindicar para la España franquista. Y precisamente se hace en el capítulo dedicado a estudiar el Estado social de Derecho⁴⁶¹, y no por casualidad, sino porque una de las pretensiones que perseguía el libro, conviene recordar, era la de desmontar esa ilegítima pretensión de legitimación democrática que supondría el calificativo de Estado social de Derecho. Existía, pues, en la España de los años sesenta, una campaña ideológica encaminada a identificar a nuestro país como un Estado social de Derecho, lo que hacía necesario desligar éste del *Estado social autoritario*, según la más benévola calificación, en palabras de Elías Díaz, que podía definir a la situación jurídico-política, el tardo-franquismo, que imperaba entonces.

Estas especiales circunstancias, que eran las realmente existentes en nuestro país cuando se publicó el libro *Estado de Derecho y sociedad democrática*, son, en parte (junto con el déficit axiológico señalado), las responsables, en mi opinión, de que Elías Díaz destaque más el aspecto de *botella medio vacía*, al referirse al Estado social de Derecho, frente a la interpretación que señala más a la *botella medio llena* que realiza Pérez Luño, hecha desde unas circunstancias caracterizadas por la normalidad democrática.

Aun así, hay que reconocer que la combativa denuncia que realiza el profesor Díaz sobre las insuficiencias del Estado social de Derecho, le ha valido un buen número de críticas. A las de Laporta (muy matizadas) y Pérez Luño (más combativas) hay que sumar la del profesor Eusebio Fernández, quien al referirse a los trabajos más recientes del profesor Díaz sobre el Estado de Derecho⁴⁶², destaca una cierta rehabilitación del Estado social de Derecho que no aparecía en su libro del 66:

“Creo que el cuadro que aquí se perfila del Estado democrático de Derecho aporta dos importantes novedades en relación con lo plasmado en

⁴⁶⁰ ELÍAS DÍAZ, op. cit. p.11 (Nota Preliminar a la octava edición).

⁴⁶¹ Véase *Ibid.* p. 90, nota 82.

⁴⁶² Véase ELÍAS DÍAZ, “Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales”, *Sistema*, nº 125, Madrid marzo de 1995, pp.5 y ss.

Estado de Derecho y sociedad democrática y en otros trabajos posteriores a este libro de 1966.

En primer lugar, se trata de forma más benévola, y también, me parece, más justa al Estado social, de quien se reconocen sus conquistas y se matiza su lectura en términos socioeconómicos.(...).⁴⁶³

Tiene razón Eusebio Fernández en que la presentación que se hace del Estado social en este artículo podría definirse como *más benévola*, respecto de la que se hace en el libro del 66. En esa línea escribe Elías Díaz:

“Se trataba, por de pronto, de hacer más reales e iguales para todos esas libertades y esos derechos civiles y políticos mil veces proclamados por la democracia liberal; para ello, y además, se reclamaba implantar y hacer efectivos con carácter de universalidad los derechos sociales, económicos y culturales derivados de las necesidades básicas de la salud, la enseñanza, la vivienda, un régimen de prestaciones de seguridad y pensiones, exigibles a fin de dar un muy diferente sentido y una mejor esperanza de vida real a millones y millones de seres humanos.”⁴⁶⁴

Pero de ningún modo tal artículo supone una rectificación en las insuficiencias denunciadas por nuestro autor en el citado Estado social. En la misma página puede leerse:

“El resultado, se ha criticado, es un Estado fuerte con los débiles y débil con los fuertes.”

Y aunque ya ha quedado resaltada la crítica a las insuficiencias democráticas que se desprenden de la interpretación tecnocrática del <fin de las ideologías>, quisiera señalar aquí que, junto a los nombres de Tierno Galván y Raúl Morodo (ya citados en el epígrafe 17), se añade ahora la presencia de José Luis Aranguren como crítico de esa versión tecnocrática neocapitalista del *Welfare State*:

“Desde una perspectiva preferentemente humanista y ética, el profesor Aranguren se ha referido también críticamente al Estado del bienestar: <Económicamente, el *Welfare State* supone y significa -dice- la culminación del capitalismo. De ahí que no sea aplicable sino a los países que, habiendo franqueado ya las etapas económicas previas del gran desarrollo de la producción y del pleno empleo, estén maduros para el ingreso en una

⁴⁶³ FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, “Hacia un concepto restringido del Estado de Derecho”, *Sistema*, nº 138, mayo de 1997, p.108.

economía de consumo.> Y añade: <El mayor inconveniente del *Welfare State* es el aflojamiento de la tensión moral. El modelo del consumidor satisfecho es más materialista -dice- que el modelo marxista del proletariado revolucionario.> Las razones éticas aparecen junto a las económicas en esta crítica al Estado neocapitalista del bienestar.”⁴⁶⁵

Los críticos del Estado social de Derecho abren un nuevo frente, esta vez desde la Ética, para denunciar sus insuficiencias. Validez-insuficiencia; esta peculiar dialéctica del Estado social de Derecho la recoge de nuevo nuestro autor en una reciente obra colectiva sobre la situación del pensamiento filosófico actual, y aquí actualiza sus argumentos de forma que pueden presentarse como resumen de los dos apartados vistos hasta ahora, el que se refiere a la conquista histórica que supone el Estado social de derecho, y el que señala sus insuficiencias. Dice así:

“Con ello -me temo que sea necesario advertirlo- no se infravaloran para nada ni las aportaciones ni, sobre todo, las potencialidades (válidas por sí mismas o como base para transformaciones más de fondo) del Estado social. Pero lo que no se ocultan son las frustraciones, contradicciones y reducciones en él de hecho introducidas por otros importantes poderes: de ahí derivan los indudables déficits de universalización, los muy conservadores dogmas tecnocráticos, la ideología del fin de las ideologías, hoy el <pensamiento único>, la supuesta y muy desigual globalización, las connotaciones elitistas y discriminatorias (respecto de minorías o sectores marginados y, de manera muy especial, respecto del antes llamábamos <tercer mundo>), el deterioro y degradación constante del medio ambiente, la absoluta imposición de los análisis y las recetas economicistas, la correlativa prevalencia de la especulación financiera sobre la empresa productiva, la sacralización en definitiva de la mera razón instrumental. Lo que, en definitiva, aquí se critica son fundamentalmente esas graves reducciones neoliberales o ultraliberales del *Welfare State*, del Estado social, que, incluso, han contaminado en más de un momento las políticas impulsadas desde partidos o gobiernos socialdemócratas. ¿O no ha sido así?”⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ ELÍAS DÍAZ, “Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales”, *Sistema*, nº 125, Madrid marzo de 1995, pp.16-17.

⁴⁶⁵ ELÍAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. pp.100-101.

⁴⁶⁶ ELÍAS DÍAZ, “Filosofía del Derecho: legalidad-legitimidad”, en la obra colectiva MUGUERZA, Javier y CERREZO, Pedro eds. *La filosofía hoy*, Ed. Crítica, Barcelona 2000, pp. 324-325.

Esa desafiante interrogación final no suele ser habitual en alguien tan comedido como él, pero le sirve como reafirmación en sus planteamientos: el Estado social de Derecho supone una conquista histórica... insuficiente:

“No se infravalora, pues, el estado social de derecho; es decir, no se le valora -creo- en menos de lo que ha sido y, con dificultades, sigue siendo; ni se infravalora aquí tampoco el Estado liberal de Derecho. En ellos se institucionalizan ciertas fases de la evolución democrática: ambos son Estados de Derecho frente a cualquier dictadura (que es lo que teníamos en España cuando aquel viejo libro mío se publicó)⁴⁶⁷ y en ellos se protegen, aún con grandes y no equiparables deficiencias de universalización, importantísimos derechos humanos. El Estado social de Derecho es, con mucho, lo mejor que hasta ahora hemos logrado inventar e implantar. Pero entonces y hoy -con las consecuentes diferencias de tiempo y hasta de lenguaje- de lo que se trataba era de no parar la historia, ni de ocultar esa graves deficiencias económicas, políticas, sociales, culturales del mundo realmente existente. Para esa transformación yo precisamente hablaba y hablo de socialismo democrático, de socialdemocracia si los posibles críticos se quedan más tranquilos, algo que hoy de nuevo empieza ya a verse en fase de necesaria recuperación: y desde ahí propugnaba y sigo, desde luego, propugnando un -creo- muy consecuente Estado democrático de Derecho.”⁴⁶⁸

He citado *in extenso* por que, recurriendo al dicho, creo que se puede decir más alto pero no más claro.

• **Paradoja:** El Estado social de Derecho supone una auténtica conquista histórica respecto del modelo liberal del Estado, pero no una auténtica real superación, pues muestra unas claras insuficiencias debido a su propia naturaleza, que no es otra que el mismo capitalismo tratando de hacerse compatible con el bienestar de una sociedad industrial. Tal Estado social de Derecho hay que entenderlo, pues, como el resultado de la evolución *lógica* interna de la fórmula Estado de Derecho, y de la cual sería un eslabón intermedio entre el viejo Estado liberal y la constitución de un auténtico Estado democrático de Derecho. Sin embargo, de hecho puede apreciarse que no existe una concordancia entre esa evolución *lógica* interna, y la evolución *real*

⁴⁶⁷ Con esta afirmación entre paréntesis parece confirmar Elías Díaz lo que afirmaba anteriormente sobre el hecho de que la circunstancia socio-histórica concreta en la que se publicó el libro (la dictadura franquista), suponía un condicionante, entre otros, que influía en la insuficiente valoración atribuida al Estado social de Derecho, pues recuérdese que por entonces éste era reivindicado tanto por Fraga como por los tecnócratas del régimen para la España franquista.

de las sociedades contemporáneas. Las denuncias formuladas por Elías Díaz (en la línea hegeliano/marxista) sobre las insuficiencias del Estado social, parecerían suficientes como para no ver en este modelo de Estado más que una etapa transitoria hacia el que sería la auténtica culminación de la expresión Estado de Derecho, esto es, el Estado democrático de Derecho. Lo cierto es que los hechos son obstinados y no siempre siguen el orden lógico del discurso. Esta era la perplejidad que señalaba el profesor Laporta cuando afirmaba que <en tiempos del Estado del bienestar a la defensiva parece impertinente ponerse a resaltar encima otras insuficiencias>.

Que nos encontramos en un momento histórico en el que el Estado social se está viendo sometido a innumerables ataques desde perspectivas liberal-conservadoras, es algo fácilmente constatable, y José Martínez de Pisón señala algunas causas socio-económicas que lo explican:

“El momento oportuno para el surgimiento de esta crítica vino de la mano de la crisis económica de los 70s. Problemas como la recesión, el estancamiento económico, la pérdida de empleo, los problemas estructurales y fiscales del Estado, las insuficiencias de los procedimientos democráticos fueron la plataforma ideal que fomentó el inicio de la <reacción liberal-conservadora> y sus críticas al Estado social.”⁴⁶⁹

Tras constatar esta realidad, y para acabar este epígrafe, hay que insistir en la recuperación de las tesis del profesor Díaz respecto del Estado social de Derecho frente a las críticas recibidas por considerar que es excesivamente duro en su valoración de tal Estado. Con lo señalado hasta aquí, hay elementos más que suficientes para negar que en el libro *Estado de Derecho y sociedad democrática* se realice una interpretación esencialista del mismo, alejándose de la realidad social española (y mundial), y lo que sería peor, contribuyendo con sus críticas al Estado social al debilitamiento del mismo en beneficio de las tesis liberal-conservadoras. Los hechos señalan lo contrario, y para evitar estas erróneas interpretaciones, y valorar en su justa medida las aportaciones de Elías Díaz a la filosofía política española contemporánea, nada mejor que detenerse en el análisis y valoración que éste hace del Estado democrático de Derecho.

⁴⁶⁸ ELÍAS DÍAZ, “Filosofía del Derecho: legalidad-legitimidad”, cit. pp. 325-326.

⁴⁶⁹ MARTÍNEZ DE PISÓN, José. “La crítica neoliberal al Estado social. Un resumen y una valoración.” *Doxa*, 15-16 vol 1. cit.

- **26. Estado democrático de Derecho:**

Y para señalar el sentido preciso que hay que atribuir a esta fórmula, Estado democrático de Derecho, empiezo con una cita tajante que se apoya en la perspectiva diacrónica de realización del Estado de Derecho, y muestra su carácter evolutivo hacia una más amplia realización de los ideales democráticos que el Estado de Derecho representa:

“El neocapitalismo con su famoso Estado del bienestar, apoyándolo todo en la economía de una sociedad de consumo no logra, hay que decirlo, ni superar la enajenación de las masas, ni frenar la desigualdad social, sobre todo a nivel internacional. El Estado social de Derecho es, en mi opinión, un Estado insuficientemente democrático.”⁴⁷⁰

Sin negar estas contundentes afirmaciones, hay que recordar aquí que en sus últimos trabajos publicados, Elías Díaz se muestra *más benévolo* (en expresión de Eusebio Fernández) con el Estado social de Derecho; así se puede leer en un artículo de 1995:

“(…) a partir y sobre la base fundamental del Estado social, asumiendo muchas de sus conquistas, pueda progresivamente contribuir a profundizar y hacer más real esa doble participación en que consiste la democracia y, también, el Estado de Derecho.”⁴⁷¹

Pero esas matizaciones no invalidan la contundencia de su crítica respecto de las insuficiencias del modelo neocapitalista que representa el Estado social:

“Frente a la imposibilidad de compatibilizar coherentemente democracia y neocapitalismo, la correspondencia entre los términos democracia y socialismo puede hoy estimarse, creo, como algo mucho más concorde con la realidad.”⁴⁷²

Y tras señalar repetidamente las insuficiencias del Estado social e identificar al Estado democrático como superación de aquél, añade esta clarificadora e importante matización:

⁴⁷⁰ ELÍAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. pp.149-150.

⁴⁷¹ ELÍAS DÍAZ, “Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales”, *Sistema*, nº 125, Madrid marzo de 1995, p. 18.

⁴⁷² ELÍAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. p. 112.

“El Estado democrático de Derecho aparece en esta perspectiva como superación real del Estado social de Derecho. No quiere ello, sin embargo, decir que éste conduzca <naturalmente> a aquél; al contrario, por lo general aparece más bien como obstáculo para esa superación. Del neocapitalismo no se pasa <naturalmente> al socialismo; del Estado social de Derecho no se pasa <naturalmente> al Estado democrático de Derecho. La superficial y aparente <socialización> que produce el neocapitalismo no coincide con el socialismo, como tampoco la <democratización> que produce por sí misma la técnica es ya sin más la democracia; de un nivel a otro (es importante insistir en ello) hay un salto cualitativo y real de primer orden. Y, como decimos, fuerzas importantes de ese primer nivel (neocapitalismo) se constituyen abiertamente como fuerzas interesadas en frenar o impedir la evolución hacia el segundo nivel (socialismo) en que se produce el Estado democrático de Derecho.”⁴⁷³

Dejando de lado (por ya conocida) su tesis sobre la denuncia de la pseudodemocratización que resulta de una sociedad capitalista que apuesta, casi exclusivamente, por el desarrollo económico que permite la evolución tecnológica, dos más son, al menos, las tesis que aquí se sostienen: una, que el Estado democrático de Derecho se identifica con un modelo de sociedad socialista (lo cual representa <un salto cualitativo y real de primer orden>); y otra, que ese tránsito desde el neocapitalista Estado social de Derecho al socialista Estado democrático de Derecho, no se efectúa de modo <natural>, sino que existen intereses de clase que de forma activa tratarán de impedir esa transformación democrática del Estado.

Esa segunda tesis es la que me interesaría ahora resaltar, la denuncia explícita de los intereses neocapitalistas, de sociedades industriales avanzadas, contra la vuelta de tuerca democrática que supondría (con evidentes perjuicios para los intereses capitalistas) la instauración del Estado democrático de Derecho. No existe, pues, posible conciliación de las críticas del profesor Díaz contra el Estado social, con las hoy tan en boga tesis liberales que, desde perspectivas reaccionarias (en las antípodas del pensamiento político de nuestro autor) denuncian al Estado del bienestar por motivos corporativos⁴⁷⁴.

⁴⁷³ Ibid. pp. 114-115.

⁴⁷⁴ Para perfilar en su justa medida el pensamiento político de Elías Díaz, me parece que es de estricta justicia señalar aquí su comentario manuscrito a la primera versión de este trabajo en la que, respecto de este tema, me señalaba que: <creo que es evidente. No veo razón para dar tantas explicaciones a los que así deforman completamente mi posición>.

Pero la primera de las tesis aparecidas en el texto citado, la del carácter socialista del Estado democrático de Derecho, también merece un análisis detenido. Los textos en los que se explicita esta relación son numerosos. Junto al texto ya citado pueden aportarse otros igual de contundentes:

“Socialismo y democracia vienen en nuestro tiempo a coincidir y a institucionalizarse conjuntamente en la propuesta del llamado Estado democrático de Derecho.”⁴⁷⁵

“El Estado democrático de Derecho tiene que ser hoy un Estado de estructura económica socialista; ésta es necesaria para la construcción actual de una verdadera democracia.”⁴⁷⁶

La identificación tanto en el ámbito político como en el económico, de los términos democracia y socialismo, pueden aumentar hoy la sensación de perplejidad que señalaba el profesor Laporta, e inferir de esa circunstancia, de nuevo, un carácter ucrónico en los planteamientos de Elías Díaz respecto a las características que definen al Estado democrático de Derecho. Para tratar de responder a esa cuestión propongo comparar los textos citados del libro *Estado de Derecho y sociedad democrática* (1966), con los últimos escritos que hacen referencia a éste, publicados más de treinta años después. Así, en lo tocante a la relación democracia/socialismo puede leerse en su *Curso de Filosofía del Derecho* (1998):

“Me parece que estos valores, estos principios, configuran una ética y una cultura crítica, una concepción abierta del mundo y un modelo flexible y plural de organización social y económica que -asumiendo también una buena historia- muchos consideramos posible y necesario seguir denominando socialismo democrático; puestos a rotular, algunos de los amigos iusfilósofos (Ernesto Garzón Valdés, Carlos Nino, Rodolfo Vázquez y bastantes más) han preferido hablar más bien, pero no sin diferencias con aquél, de un liberalismo igualitario. Se trataría de actitudes, unas y otras, en cualquier caso muy lejanas de los dogmas neoliberales...”⁴⁷⁷

Y un poco más adelante:

“Y he denominado socialismo democrático a esa hipotética conjunción y síntesis dialéctica (pero sin final de la historia) entre, por una parte, la

⁴⁷⁵ Ibid. p.113.

⁴⁷⁶ Ibid. p.149.

⁴⁷⁷ ELIAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. pp.121-122.

socialdemocracia y el Estado social y, por otra, los movimientos libertarios y la justa reivindicación de la sociedad civil.”⁴⁷⁸

Esto es, si en 1966 se identificaba explícitamente al Estado democrático de Derecho como *necesariamente* dotado de una organización económica socialista, y además se señalaba que en aquél coincidían y se institucionalizaban conjuntamente la democracia y el socialismo, en 1998 con unas circunstancias socio-políticas bien diferentes, la referencia al socialismo en el marco del Estado democrático de Derecho se hace destacando los factores que, hoy, Elías Díaz considera más significativos para enfrentarlos a la reinante actitud neoliberal mundial: el intervencionismo estatal, y la actuación de las instituciones jurídico-políticas, además de los movimientos sociales.

- Respecto del primero de estos factores, el intervencionismo estatal, puede apreciarse que se habla ahora de una intervención <mucho más cualitativa y selectiva>:

“Se trataría del paso, en primer lugar, desde un Estado que resultó en exceso involucrado y a remolque de un, a veces, inabarcable e indiscriminado intervencionismo cuantitativo hacia un Estado de intervención mucho más cualitativa y selectiva. Que éste, el Estado, por querer hacer demasiadas cosas no deje de ningún modo de hacer, y de hacer bien (sin corrupciones, chapuzas ni despilfarros), aquello que (...) le corresponde hacer de manera inexcusable en función de las metas, necesidades y obligaciones generales y particulares que nadie tiene posibilidad de atender como él.”⁴⁷⁹

De nuevo aparecen las críticas sobre las limitaciones del Estado social, pero ahora, aunque discrepa absolutamente de las recetas neoliberales para esas insuficiencias, contra el *laissez faire* propone un Estado con una capacidad de intervención <mucho más cualitativa y selectiva>, además de reconocer explícitamente que el Estado del bienestar pecó, <a veces> por exceso en un <indiscriminado intervencionismo cuantitativo>.

- Y respecto del segundo de los factores destacados, la presencia de las instituciones jurídico-políticas (en definitiva la relación sociedad civil - Estado), sucede igual que con el intervencionismo estatal, no un cambio, pero sí unas significativas apreciaciones que ayudan a matizar el pensamiento político de nuestro autor. En *Estado de Derecho y sociedad democrática* (1966) cuando analiza (muy mediatizado

⁴⁷⁸ Ibid. p.123.

⁴⁷⁹ Ibid. p.121.

por la lectura de Ernst Bloch) la relación sociedad civil-Estado en Hegel y Marx, la conclusión de Elías Díaz es la siguiente:

“Hegel no logra encontrar los mecanismos cuya transformación permitiría superar *realmente* la <sociedad civil individualista> en el <Estado>. Por eso en su <Estado> permanece en realidad como base la misma estructura individualista y capitalista de la anterior <sociedad civil>: (...) La superación *real* de la sociedad burguesa individualista será ya precisamente obra de Marx. (...) Hegel no altera en el <Estado> los mecanismos ni las relaciones de producción de carácter capitalista propios de la <sociedad civil>. Marx, en cambio, lo que propone como eje del cambio es justamente el paso del capitalismo al socialismo.”⁴⁸⁰

Treinta y dos años después, en su *Curso de Filosofía del Derecho* (1998) escribe al hablar de esta relación:

“En concordancia con ello estarían los esfuerzos por construir desde aquellos valores más democráticos una sociedad civil más vertebrada, más sólida y fuerte, con un tejido social más denso, de trama mejor ensamblada e interpenetrada: (...) Mayor presencia e intervención, pues, de la sociedad civil, pero operando ahora en toda su plural plenitud y no sólo en privilegiados sectores, estamentos o poderosas corporaciones. Y a su vez hay que considerar como imprescindible en el Estado de Derecho la decisiva acción de las instituciones jurídico-políticas. Intentando superar las tendencias unilaterales, por un lado, de la socialdemocracia y el Estado social (que confió en exceso y casi en exclusiva en las instituciones), y por otro, de los movimientos libertarios (siempre recelosos de éstas, esperándolo todo de una mitificada sociedad civil).”⁴⁸¹

Esta misma relación la expresa más claramente, si cabe, en su trabajo del año 1996 publicado en la obra colectiva *Filosofía Política II. Teoría del Estado*:

“Importancia, pues, del Estado, de las instituciones jurídico-políticas, frente a los simplismos liberales, por la derecha, pero también frente a los reduccionismos libertarios, por la izquierda, aunque recuperando de éstos el énfasis en la sociedad civil.”⁴⁸²

⁴⁸⁰ ELIAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. p.144.

⁴⁸¹ ELIAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. p. 122.

⁴⁸² ELIAS DÍAZ, “Estado de Derecho”, colaboración del autor en la obra colectiva *Filosofía Política II. Teoría del Estado*. cit. p.77.

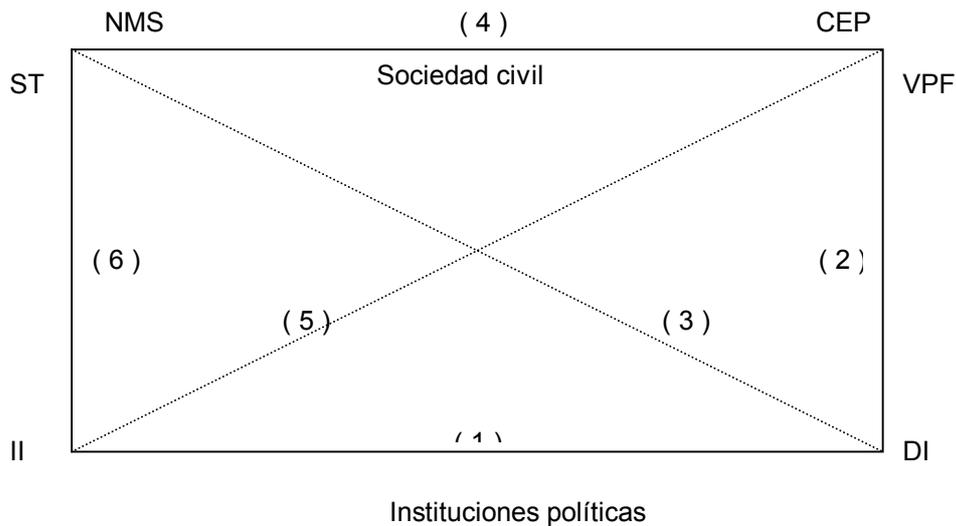
Si se comparan estos textos puede apreciarse que se ha producido una mayor rehabilitación de la sociedad civil en el pensamiento político de Elías Díaz, caracterizado, no se olvide, por atribuir un papel decisivo a las instituciones democráticas. Mayor rehabilitación de la sociedad civil, sí, pero ¿cómo hay que entenderla?:

“(habría que aclarar...) el complejo significado del término <sociedad civil>, hoy de uso (y hasta de abuso) tan frecuente en el lenguaje científico y en el coloquial. (...) yo uso aquí el término <sociedad civil> (tal vez hubiera sido más prudente dejarlo en <sociedad> a secas, o en algo más impreciso como <tejido social> o, sencillamente, en organizaciones económicas y sociales, o sea, no políticas) para significar, en efecto, el lugar, el alojamiento, de organizaciones no estrictamente políticas, en este sentido no directamente institucionales (...) y que lo son de muy diferente carácter: tan diferentes como lo son entre sí esos <viejos poderes fácticos>, las corporaciones económicas o profesionales, los sindicatos (...) y los <nuevos movimientos sociales>”⁴⁸³

Una vez definido el término y señalada su mayor rehabilitación en los últimos trabajos de nuestro autor, no estaría de más, para perfilar su pensamiento en este aspecto, recoger el sentido preciso de la relación existente entre las instituciones políticas y la sociedad civil. Para ello disponemos de un utensilio muy poco frecuente en su obra publicada, un gráfico⁴⁸⁴, que ayudará a perfilar mejor la citada relación:

⁴⁸³ ELÍAS DÍAZ, *Ética contra política*, cit. pp.119-120

⁴⁸⁴ Prueba de las prevenciones metodológicas que esto le despierta son las siguientes afirmaciones referidas al citado gráfico: “asimismo se indican, con algún riesgo de esquematismo,...” o esta otra: “tendría que insistir en el carácter crítico y siempre abierto de dicho cuadro de hipotéticas, plurales y dinámicas, interrelaciones: no se trata, pues, de un sistema (<sistémico>) cerrado en sí mismo...” Véase op. cit. pp. 116 y 121.



“Componente o <actores> principales (además de los indicados en las siglas, y entre ellos se situarían claro está: por un lado, las diversas instituciones y plurales fuerzas políticas que cubrirían también todo el amplio espectro del <centro político>; por otro, toda la gama, mayor o menor, de <asociaciones intermedias> que componen el entero <tejido social>):

- DI Derecha institucional.
- CEP Corporaciones económicas y profesionales.
- VPF Viejos poderes fácticos.
- II Izquierda institucional.
- ST Sindicatos y organizaciones del trabajo.
- NMS Nuevos movimientos sociales.

Taxonomía del pacto:

Pacto 1: Pacto básico institucional constitucional.

Pacto 2: DI y CEP + VPF

Pacto 3: DI y ST + NMS

Pacto 4: Pacto social no institucional.

Pacto 5: II y CEP + VPF.

Pacto 6: II y ST + NMS.”⁴⁸⁵

Este gráfico muestra de forma sinóptica el conjunto de interrelaciones entre instituciones políticas y sociedad civil que conforman la <totalidad social concreta>. De todo ello lo que me interesa destacar aquí, ahora, es el papel que en esa relación

⁴⁸⁵ Ibid. p.117

desempeña la sociedad civil, y en ese sentido, y tras señalar reiteradamente que de todos los <modelos> que el gráfico representa, aquel que expresa una mayor y más clara legitimidad es el pacto 1, el constitucional, se advierte a continuación del peligro que supone un doble reduccionismo: el que representaría el pacto 1 si tiende a aislarse y desconectarse de la sociedad real, y más concretamente de aquellos sectores de la sociedad civil más progresistas (los denominados <nuevos movimientos sociales>, ecologistas, pacifistas, feministas, etc.); y el contrapunto de este sería el pacto 4, aquel en el que esta iniciativa hacia el aislamiento venga propiciada por la sociedad civil, con la pretensión de prescindir de la intervención de las instituciones jurídico-políticas. A este último reduccionismo lo denomina Elías Díaz “apenas ya como provocación, <liberal-libertario>”, y de él destaca que:

“A pesar de otras diferencias, ambos sectores [liberales y libertarios] coinciden hoy con demasiada frecuencia en la ideología del rechazo, es decir, en la crítica casi total a las instituciones del Estado, y en concreto del actual Estado social, complaciéndose sin más en la cantinela de la inevitable e insalvable maldad estatal, reservando para una idílica sociedad civil toda posible bondad y efectividad.”⁴⁸⁶

Esa distinción entre buenos y malos va a tener que ser tratada en otro epígrafe; de momento, y como conclusión parcial a este, quisiera señalar que el siempre receptivo ante las circunstancias socio-históricas reales y concretas Elías Díaz, mantiene intacta, en lo fundamental, la arquitectura del Estado de Derecho que él mismo se encargó de perfilar en 1966, puesto que considera que así es, en efecto, su lógica interna, pero al analizar en la década de los noventa al Estado democrático de Derecho, es menos contundente a la hora de identificarlo *necesariamente* con una estructura económica socialista (matiza que el intervencionismo estatal ha de ser mucho más cualitativo y selectivo), y reconoce explícitamente una mayor actividad de la sociedad civil siempre integrada en un ámbito de instituciones jurídico-políticas activas y eficaces. Así lo señala también el profesor Eusebio Fernández, quien tras señalar la *rehabilitación* del Estado social, destaca como importantes novedades en los trabajos últimos de Elías Díaz sobre el Estado de Derecho que:

“(...) han desaparecido prácticamente las referencias a una estructura económica socialista como <base social> del Estado democrático de Derecho. Además, esta modalidad, aún por construir, del Estado democrático de Derecho, que incluye, no se olvide, la democracia política y la social y económica, ha disminuido su confianza en la función promocional

del Estado a favor de un mayor protagonismo de ciertos agentes, grupos y movimientos sociales (sociedad civil)".⁴⁸⁷

Y estas matizaciones realizadas en un período de más de treinta años, no modifican el pensamiento político de nuestro autor, pues como bien se encarga de señalar ya en la primera edición de 1966, tal concepto de Estado democrático de Derecho hay que entenderlo como una idea regulativa, no de forma esencialista:

“Con todo, no se trata -conviene siempre advertirlo- de alcanzar, al modo esencialista, de una vez y para todas, una forma de Estado en la cual la <gran síntesis> se realice y la <gran perfección> definitivamente se instaure. (...) Esta meta, este objetivo, que se perfecciona progresivamente en la historia, se ha concretado aquí en la fórmula institucional que hemos venido denominando *Estado democrático de Derecho*.”⁴⁸⁸

En esto coincide su compañero iusfilósofo y amigo Pérez Luño⁴⁸⁹. En el que sin duda es su libro más importante señala el catedrático de la Universidad de Sevilla:

“El contexto histórico en el que se fraguan las tesis de Elías Díaz, la clara intencionalidad política que las inspiran, así como el estricto compromiso ético desde el que se avanzan, determinaron una dimensión utópica (en el mejor sentido de la expresión) del horizonte ideal de su Estado democrático de Derecho. Esto explica que su planteamiento insista siempre en superar las fórmulas empíricas del Estado de Derecho (liberal y social) en función de una forma más perfecta, aunque todavía inexistente (o con efímera existencia como las vías checa y chilena al socialismo democrático). Se trataba, en suma, como en todo programa teórico encaminado a suscitar una acción política, de una propuesta de <objetivos finales>; tales objetivos miraban hacia un ideal de perfección que no podían quedar satisfechos por los modelos empíricos (liberal y social) del Estado de Derecho.”⁴⁹⁰

No es exagerado decir que el tema del Estado de Derecho es la piedra de toque alrededor de la cual gira toda la obra publicada de Elías Díaz. Incluso los temas de contenido propiamente histórico recogidos aquí en la primera parte del trabajo, la reconstrucción de la razón, no tendrían sentido si no fuera por la preocupación que le

⁴⁸⁶ Ibid. p. 124.

⁴⁸⁷ FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio op. cit. p. 109.

⁴⁸⁸ ELÍAS DÍAZ, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, cit. p.153.

⁴⁸⁹ Lo que no impide que polemice con él con cierta frecuencia, como ha habido ocasión de ver en este capítulo y volverá a aparecer en el siguiente.

⁴⁹⁰ PÉREZ LUÑO, op. cit. p.231.

mueve a tratar sobre el Estado de Derecho, lógica e históricamente y especialmente en la sociedad española contemporánea. En este punto he de pedir paciencia al ocupado lector, y recordarle que los temas que siguen tratarán, más o menos explícitamente, de seguir perfilando y discutiendo sobre el Estado democrático de Derecho. Y en el estudio de ese tipo de Estado que se presenta como un <intento difícil, pero no imposible de llegar> señalaré otros aspectos especialmente relevantes de su filosofía política: insistir más en el papel jugado por el Estado en las sociedades contemporáneas, analizar más detenidamente lo que supuso desde el punto de vista de la legalidad y legitimidad la Constitución española de 1978, y tratar de perfilar el socialismo con los adjetivos que mejor le cuadran: humanista, reformista, democrático...



VIII. SOCIALISMO.

- **27. “El único voto en contra”. Relación con el grupo *Tierno*.**

Elías Díaz empezó a trabajar con el PSOE en el año 1974 en Asturias, el mismo año en el que, tras dilatada y debatida oposición, es nombrado catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Oviedo; el ingreso formal tuvo lugar en Madrid en el año 1976, con la mediación de Gregorio Peces-Barba, pero su relación con el socialismo viene de bastante antes. Siempre es difícil poner una fecha concreta para señalar lo que es un proceso de maduración personal, pero en este caso el propio autor en su autobiografía intelectual señala claramente que:

“Veo siempre como en un bloque, en un sólido bloque coherente y consecuente, todos esos años -mis años más directamente políticos- que van de 1963 a 1969. Si Franco hubiese muerto diez años antes, en 1965, seguro que en el 67 me hubiese presentado con los socialistas en las elecciones al Parlamento;”⁴⁹¹

En la todavía joven democracia española, no es todo lo habitual que podría parecer encontrar una evolución política que se inscriba en <un sólido bloque coherente y consecuente>. Pocos casos como el de Elías Díaz representan mejor esa firme actitud de defensa de unos mismos ideales, socialistas, en unos tiempos de cambios vertiginosos, y en los que el firme anclaje en unos determinados valores éticos y políticos, no parece ser el modelo habitual. Esa circunstancia hará más corto (y para algunos aburrido) este epígrafe dedicado a analizar la conexión entre las peripecias biográficas y las actitudes políticas de nuestro autor.

Desde que, como ya he tenido ocasión de señalar, en el invierno de 1962 en Munich donde se encontraba ampliando estudios, Elías Díaz <se hiciera (internamente) socialista>, hasta su militancia en 1976, algunos aspectos de su

⁴⁹¹ ELÍAS DÍAZ, “Autobiografía intelectual”, *Anthropos* cit. p.14

biografía merecen ser señalados por lo que tienen de clarificador respecto de su posición intelectual y política, y en muchos de ellos aparece la figura de Tierno Galván. La relación de Elías Díaz con <el grupo Tierno> fue intensa, y analizándola pueden descubrirse algunos rasgos de su pensamiento político que han permanecido inalterados en lo fundamental desde entonces.

En el epígrafe dedicado a tratar sobre <políticos y tecnócratas> presenté la postura de Tierno en relación al funcionalismo. Ahora relacionaré la actividad política, no sólo de Tierno Galván, sino del denominado <grupo Tierno> (en el que destacaba especialmente Raúl Morodo), con la de Elías Díaz. Para ello resumiré lo que éste recoge en su autobiografía intelectual:

“Por lo que a mí se refiere y siempre con discrepancias y controversias internas, producto también de nuestros diferentes talentos, desde el principio en estos años del <César Carlos> se inició o reinició una profunda e intensa relación de amistad con Raúl Morodo, a quien conocía de Salamanca - fuimos compañeros en la Facultad de Derecho-, pero donde un entendimiento más de fondo había sido entonces estorbado, pienso, por un doble tipo de divergencias y hasta de suspicacias: primero mías, de carácter metodológico, por considerar a los tiernistas como excesivamente positivistas (siempre decían <que no hacían juicios de valor, que sólo constataban hechos>) y, a la vez, como casi exclusivamente <políticos> (...) [actitud ésta] que a los <radicales éticos y culturalistas> (ya he dicho que yo era algo así en esos tiempos) no nos parecían muy serias (...); otro tipo de suspicacias por parte de ellos vinieron después, cuando en 1956 comencé a trabajar con Ruiz Giménez; (...) algunas de las gentes de su entorno [de Tierno Galván] más íntimo y más político, con esa propensión a la conjura que les caracterizaba, me veían más bien como el <espía> de Ruiz Giménez⁴⁹².”

⁴⁹² Y esto no es una suposición de nuestro autor; con una buena dosis de humor, Raúl Morodo lo reseña así: "Ruiz-Giménez y Tierno se recelaban mutuamente, aunque guardaban cordialmente las formas. A Tierno le volvería a pasar esto con Dionisio Ridruejo. Y, por extensión, este recelo se extendía a los respectivos grupos. En cierta medida, en esta adolescencia tardía, actuábamos casi como bandas infantiles. (...) Y, desde luego, era totalmente cierto que al grupo de Ruiz-Giménez les llamábamos, con humor, los <espías de Ruiz> y a Elías, <el gran espía>, porque, con sigilo, frecuentaba nuestro seminario. Como <bandas rivales> la actitud ambivalente de Elías, en nuestra teoría lúdica conspiratoria, llevaba en broma a que le considerásemos el <feroz espía>." MORODO, Raúl "De memorias salmantinas: Ruiz-Giménez, Tierno y el <feroz espía> Elías Díaz", en VARIOS AUTORES, *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*, Ed. Alianza, Madrid 1997, pp.130-131. Véase también MORODO, Raúl, *Atando cabos. Memorias de un conspirador moderado (I)*, Ed. Taurus, Madrid, 2001, pp 98-110.

Y tras señalar esos desencuentros iniciales con el tiernismo, Elías Díaz reconoce el importante influjo, sobre todo respecto a la praxis política, que Tierno y su grupo ejercieron en él:

“En los años de Salamanca yo no había sido del todo justo con ellos: (...) todo aquello me llevó a una crítica de mi anterior abstracto eticismo y a una mejor y mayor evaluación de los planteamientos directamente políticos (...) en torno al informal grupo socialista que, desde el despacho de la calle Marqués de Cubas, dirigía el profesor Tierno Galván.”⁴⁹³

Existía, pues, y personalmente siguió existiendo siempre, un fuerte vínculo con el <grupo Tierno>, pero en el debate intelectual Elías Díaz vuelve a demostrar un irreductible apego a sus ideas (<en el debate intelectual eres siempre un rival muy poco acomodaticio>), y una muestra clara de lo que digo la representa su postura en el debate sobre la conveniencia de que el grupo socialista que lideraba Tierno pasase a constituirse en Partido Socialista en el Interior (PSI). Tal planteamiento fue considerado por Elías Díaz como injustificado, pues contribuiría a aumentar las divergencias (de por sí ya difíciles en aquellos años) entre el socialismo del *interior* y del *exterior*.

“Y, sin embargo, en 1968, aquel paso constitutivo como partido político se dio efectivamente. Puedo equivocarme, pero creo que fue un gran error táctico y estratégico de Tierno Galván, hombre por quien profeso un profundo afecto y una muy sincera y justificada admiración. Si se fundó entonces el PSI [Partido Socialista en el Interior] fue fundamentalmente por decidida voluntad suya, (...) Creo que la mayor parte de los miembros del grupo, presentes o ausentes, incluso los más íntimos e incondicionales del <viejo profesor>, no estaban ni mucho menos convencidos de la oportunidad ni necesidad de dar semejante paso (...) Tomé parte en dicha reunión fundacional como miembro que era del grupo, y me opuse públicamente al criterio de mi maestro y amigo: de ese día data mi alejamiento del <tiernismo> institucionalizado, tras no pocas dudas entre razones de disciplina y acatamiento de las decisiones mayoritarias, por un lado, y de libertad de criterio, por otro.”⁴⁹⁴

⁴⁹³ ELÍAS DÍAZ, “Autobiografía intelectual”, *Anthropos* cit. pp.11-12.

⁴⁹⁴ ELÍAS DÍAZ, “PSOE y <socialismo en el interior>”, aparecido originariamente en *Sistema*, nº 15, octubre de 1976, con el título de “Sobre los orígenes de la fragmentación actual del socialismo español (Autocrítica para la unidad)”, y recogido en *Socialismo en España. el Partido y el Estado*, cit, por donde aquí se cita, pp.93-94.

Hasta aquí la narración de los hechos y los motivos realizada por Elías Díaz. Acudo a continuación a un especialista en la obra de Tierno, el profesor Jorge Novella, de quien recojo otros testimonios, entre ellos los del propio Tierno:

“La quiebra del socialismo español se acrecentaba con estas tesis defendidas y aceptadas por casi todos, pues <al fin venció la lealtad personal de Morodo hacia mí y, aunque sin convencimiento, él y sus adictos votaron como yo quería. El de Elías Díaz fue el único voto en contra.> [Tierno Galván, *Cabos sueltos*, p.398]”⁴⁹⁵

Y siguiendo con la misma cita, Novella presenta la versión de Luis García San Miguel:

“El profesor leyó un papel sobre la monarquía que aparentemente nada tenía que ver con el asunto y dijo que Mendes France le había animado a fundar un partido. Recuerdo que Elías se opuso con bastante tenacidad y que yo me opuse también, pero más tímidamente y probablemente por otras razones: consideraba difícil poner en pie un partido en aquellas circunstancias. Recuerdo que Tierno se disgustó con aquellos moderados intentos de oponerse a su idea fundacional y dijo algo parecido a esto: <ya sabía yo que iban a aparecer algunos locos>. Pero claro es que se impuso fácilmente su criterio. [“Tierno: entre la conspiración y la trivialización”, Sistema nº71/72, Junio de 1986, p.148]”.

Así pues, parece que el propio Tierno ratifica la opinión de Elías Díaz de que <incluso los más íntimos e incondicionales del <viejo profesor>, no estaban ni mucho menos convencidos de la oportunidad ni necesidad de dar semejante paso>, pues aquel reconoce que <aunque sin convencimiento, Morodo y sus adictos votaron como yo quería>. Y respecto del enfado del *viejo profesor* por la oposición a su idea sobre la fundación del PSI, Novella señala de qué forma en su autobiografía, *Cabos sueltos*, valora las razones esgrimidas por Elías Díaz:

“Tierno valora la postura de Elías Díaz, de quien <siempre ha permanecido en la misma actitud puntillosa y cuidadosa, diría que escrupulosa en lo que se refiere al compromiso ético, y de recelo en cuanto atañe a los compromisos políticos porque no cree, y quizá con razón, que la política sea del todo compatible con la integridad moral>. [*Cabos sueltos*, p.395] El V.P. no se equivocaba y prefiguraba la tesis del Profesor de

⁴⁹⁵ NOVELLA SUÁREZ, Jorge, op. cit. p.183

Filosofía del Derecho en su libro *Ética contra Política. Los intelectuales y el poder*.⁴⁹⁶

Considero que estos hechos que he señalado son algo más que una mera peripecia biográfica, y de alguna manera contribuyen a mostrar dónde se sitúa Elías Díaz en relación con el socialismo, pero, obviamente, la complejidad del tema no permite limitarlo a esta relación con el tiernismo. Antes de seguir con este estudio, resumo algunos aspectos de su praxis política que él mismo se encarga de destacar en lo que fue (y es) su actividad ya en la democracia:

“Trabajos a título informal y personal, teóricos y prácticos, para intentar ayudar a superar la fragmentación del socialismo español y, en concreto, lograr la unidad PSOE-PSP, que al final se logró el 30 de abril de 1978. Intensa participación, a lo largo de ese año y final del anterior, en diferentes comisiones del partido para la elaboración del proyecto de Constitución, labor donde creo que modestamente algo aporté. Después, XXVIII Congreso del PSOE (mayo de 1979) y debate, mal planteado, sobre el archifamoso tema del marxismo (...). Elecciones, finalmente, de 1982, con un breve paso de nueve meses por un cargo público como director del Centro de Estudios Constitucionales, puesto del que dimití por razones de real y formal incompatibilidad con mis funciones docentes e investigadoras en la Universidad, opción profesional y vocacional que había decidido no abandonar.”⁴⁹⁷

Marxismo y Constitución son temas que seguiré tratando aquí, pero de momento quisiera destacar dos cosas: la labor de integración realizada en el seno del socialismo español, y la dedicación vocacional a la Universidad, no sólo no buscando, sino casi esquivando cargos públicos a los que su trayectoria intelectual y política parecía abocarle. Sigue militando en el PSOE, aunque me consta que algo <enfriadas> sus relaciones con el partido⁴⁹⁸, a pesar de lo cual en las últimas elecciones se presentó (en penúltimo lugar) en la candidatura socialista a la Comunidad de Madrid, lo que hay que interpretar como un apoyo personal a su viejo y buen amigo Fernando Morán, cabeza de lista en esas elecciones.

⁴⁹⁶ Ibidem

⁴⁹⁷ ELÍAS DÍAZ, “Autobiografía intelectual”, *Anthropos* cit. p.26.

⁴⁹⁸ Para reflejar esta situación nada mejor que citar esta anécdota, que transcribo tal como me la hizo saber él mismo: “En una reunión de profesores para tratar temas políticos de estos años noventa, alguien se presentó como X: <militante del PSOE>; otro dijo que <no soy militante pero sí simpatizante>. Yo [E. Díaz] –la verdad es que espontáneamente (no lo llevaba pensado)- me presenté (la fórmula ha hecho fortuna) como <Elías Díaz, militante pero no simpatizante>”.

- **28. ¿Qué marxismo?**

“Para Elías Díaz, quien -con el marxismo y con otras muchas cosas- ha sabido mantener siempre la distancia justa.”⁴⁹⁹

Así inician Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero su libro *Marxismo y Filosofía del Derecho*. Sin ánimo de realizar una interpretación exhaustiva de lo que no es más que una cita de homenaje, sí me gustaría resaltar dos cosas que aparecen allí implícitas. Una el reconocimiento (y homenaje) al talante dialogante y *equilibrado* de Elías Díaz. Y otra, más pertinente para este epígrafe, su postura (que no posicionamiento) en relación al marxismo.

Para analizarla conviene empezar señalando cuál es el lugar que el marxismo ocupa, hoy, en el panorama intelectual. Extraigo de la *Presentación* del libro de Atienza y Ruiz Manero el siguiente texto, que tiene la virtud de presentar, de forma escueta y atinada (y no exenta de ironía), cuál es esa situación en el panorama intelectual tras la caída del Telón de Acero:

“Hasta hace no muchos años, el marxismo era una de las concepciones generales que podían orientar el trabajo de los científicos sociales y de los filósofos -y, por tanto, de los filósofos del derecho- (...). Hoy, sin embargo, podría decirse que el marxismo ha pasado a ser la única corriente de pensamiento que no puede adoptarse, al menos por quien aspire a que sus trabajos gocen de una cierta respetabilidad académica.”

Este mismo problema sobre si marxismo sí o marxismo no, pero planteado más en clave de praxis política que de <respetabilidad académica>, fue el tema estrella del XXVIII Congreso del PSOE, celebrado en mayo de 1979. El debate que esto provocó va a ser muy útil aquí para clarificar cuál ha sido, y es, la postura de nuestro autor ante este tema. La propia forma de plantear la cuestión, en un artículo publicado en la revista *Sistema* muy poco tiempo antes de la celebración del citado Congreso, lo anticipa ya. Escribe Elías Díaz en mayo de 1979:

“Por lo que al marxismo se refiere, sería de temer y de lamentar que el XXVIII Congreso del PSOE, a celebrar próximamente (mayo de 1979), se convirtiera en pura disputa medieval-nominalista (o semántico-formalista, para los modernos) sobre si se mantiene o no se mantiene en su definición el rótulo de <partido marxista>. Lo importante en este tema como en otros similares a él, radica en saber con relativa precisión qué es lo que se quiere

decir con semejante calificación; y saberlo exige -claro está-, junto un cierto estudio y conocimiento de la cuestión, un suficiente acuerdo sobre sus caracteres fundamentales.”⁵⁰⁰

Para evitar confusiones y malinterpretaciones nada mejor, una vez más, que definir lo más ajustadamente posible aquello que se va a estudiar, en este caso el marxismo, lo que no es tan sencillo. Atienza y Ruiz Manero lo plantean así:

“Pero ésta no es una empresa precisamente fácil. (...) [pues tanto el cristianismo como el marxismo] han dado lugar a interpretaciones distintas y, a veces, contradictorias; ambas doctrinas han provocado un considerable número de sectas y escuelas que han combatido entre sí, en ocasiones de manera particularmente violenta; y ambas han cristalizado en instituciones de un extraordinario poder, lo que, a su vez, ha posibilitado una distinción entre el verdadero cristianismo o el verdadero marxismo, por un lado, y su adulteración o utilización por parte de las iglesias o de los partidos, por otro.”⁵⁰¹

La toma de postura o valoración ante este tema que hace Elías Díaz, aparece en un trabajo publicado en la revista *Sistema* poco después que el antes citado, en septiembre de 1979, y que con el provocativo título de *El lado oscuro de la dialéctica. Consideraciones sobre el XXVIII Congreso del PSOE*⁵⁰², dedicó a tratar sobre las relaciones entre socialismo y marxismo. En el citado artículo puede leerse:

“(...) el pensamiento de Marx (...) tiene todavía en nuestro tiempo un, al menos, doble valor y doble significado:

a) Como <método científico> que analiza las interrelaciones dialécticas entre formación económico-social y morfología jurídico-política en una determinada situación histórica (...) Esto implica, por ejemplo, que en el interior de la formación económico-social lo determinante será analizar, con metodología estrictamente científica, las interrelaciones de contradicción existentes en mayor o menor grado en cada momento histórico entre

⁴⁹⁹ ATIENZA, Manuel y RUIZ MANERO, Juan. *Marxismo y Filosofía del Derecho*, Ed. Fontamara, México 1993.

⁵⁰⁰ ELÍAS DÍAZ, “Marxismo y no marxismo: Las señas de identidad del Partido Socialista Obrero Español”, publicado en la revista *Sistema*, nº 29-30, mayo de 1979, y recogido en el libro *Socialismo en España: el Partido y el Estado*, cit. por donde aquí se cita, p.128.

⁵⁰¹ ATIENZA, Manuel y RUIZ MANERO, Juan. *Marxismo y Filosofía del Derecho*, cit. pp.11-12.

⁵⁰² Artículo que posteriormente fue recogido en el libro *Socialismo en España: el Partido y el Estado*, cit. con el título *suavizado* de “Crítica sin alternativa: consideraciones sobre el XXVIII Congreso del PSOE”, pp.143-170, por donde aquí se cita.

relaciones de producción y nuevas fuerzas productivas. El método es importante, como vemos, aunque no sea <el motor de la historia>⁵⁰³.

Es obvio que, para experimentar y probar hoy sus virtualidades, dicho método ha de aplicarse, por supuesto, a la resolución de los problemas reales de nuestro mundo (y en concreto, en nuestro caso, a los de una sociedad desarrollada occidental, con sus particularidades, como es la española actual) y no, por ejemplo, a los que tuvo que plantearse Marx en su tiempo. En la investigación de tales problemas habrá aquel de entenderse en constante proceso de depuración crítica y analítica a fin de evitar su simplista y dogmática utilización, cosa que ha sido bastante frecuente en esta como en otras filosofías.”

Y a estas premisas le sigue una contundente conclusión respecto al alcance y validez del marxismo entendido como método de estudio de los problemas sociales:

“Con todo ello se trata de determinar cuál es el carácter y alcance científico de dicho método, o qué elementos y procesos del mismo pueden considerarse científicos, y cuáles otros deben desvelarse como acientíficos e incluso, como irracionales. Lo cual quiere decir -en lo relativo por el momento al método- que un marxista tiene que estar siempre dispuesto a dejar de serlo, o a serlo sólo en parte: <amigo de Marx, pero más amigo de la verdad>.”

Con esa tendencia (o complejo) hispánica a descubrir en el mundo anglosajón mediterráneos que ya aquí eran transitados, podría bautizarse al marxismo que propugna el profesor Díaz como <analítico>. Roberto Gargarella, en un clarificador estudio sobre filosofía política, al señalar qué es el marxismo analítico afirma:

"Según algunos, lo único que reúne a estos autores es un estilo de trabajo, más que un cuerpo de doctrina. Según Elster, quien describe el marxismo analítico, simplemente, como un <pensamiento claro>, la nota fundamental parece ser el no dogmatismo. En su opinión, <para saber si una persona puede o no ser caracterizada como un marxista analítico [debe verse] su disposición a abandonar las concepciones marxistas en caso de

⁵⁰³ Esta referencia crítica se hace al texto del XXVII Congreso (diciembre de 1976), en el que el PSOE se define como "(...) partido marxista porque entendemos el método científico de conocimiento de transformación de la sociedad capitalista a través de la lucha de clases como motor de la historia."

haber conflicto entre [tales concepciones] y un argumento empírico o lógico>".⁵⁰⁴

Volveré al final de este trabajo sobre ese escaso aprecio por el pensamiento autóctono que tanto ha padecido Elías Díaz, pero antes he de continuar con este tema. He señalado sólo uno de los significados que el marxismo tiene hoy para él. Señalo también el otro y después pasaré a analizarlos conjuntamente:

"b) Como <filosofía de la praxis>, ética y política, que contribuya, a través de ese proceso práctico en que consiste el socialismo, a la transformación del mundo, a la transformación y superación de la sociedad capitalista (...) [Y tras reconocer que este nuevo significado de marxismo necesitaría de mayores precisiones, añade] Pero en definitiva lo que por el momento yo quería únicamente señalar es que el modo en que el marxismo entiende y articula realmente -a través del socialismo- ese horizonte utópico que es <la liberación real de todos los hombres> (...) ofrece todavía un objetivo y un instrumental que me parecen perfectamente válidos para nuestro tiempo. Y, a la vez, que a su consecución contribuye de manera muy efectiva dicho método científico, cuando se le depura analíticamente y se le entiende y maneja sin dogmatismos de ninguna especie."⁵⁰⁵

Textos como este que he citado *in extenso*, muestran lo que sin duda es una de las características que identifican cualquier trabajo del profesor Díaz, huir de los reduccionismos, simplismos o dogmatismos de la condición que sean. Y aunque prometo retomar en seguida este tema sobre la valoración del marxismo, aprovecho esta circunstancia para referirme a algo de lo que no he hablado todavía, el estilo. Precisamente este rigor en la exposición, esta preocupación por ser justo en sus apreciaciones y, en definitiva, este hilar fino para ser entendido atinadamente sin minusvalorar otros planteamientos, lleva a que la forma de expresión de sus trabajos busque, ante todo, la precisión en la idea que se trata de exponer. De tal forma que no es raro encontrar largas cadenas de frases subordinadas, matizaciones introducidas entre paréntesis, abundante uso de comas, y otros recursos estilísticos que buscan ser preciso en lo que se afirma. Y eso requiere una lectura atenta. Eso no quiere decir que Elías Díaz sea un autor difícil de leer, ni mucho menos, pero sí exige del lector atención al detalle. Eslóganes llamativos o aforismos que condensen una determinada

⁵⁰⁴ GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Ed. Paidós, Barcelona 1999, p.101. La referencia a Elster es de una entrevista publicada en... 1991

⁵⁰⁵ ELÍAS DÍAZ, "Marxismo y no marxismo: Las señas de identidad del Partido Socialista Obrero Español", cit. pp.155-157.

concepción del mundo o explicación de cualquier fenómeno social, es algo que muy difícilmente podrá apreciarse en la obra de Elías Díaz. Su interés está más bien en la apreciación lo más ajustada posible de problemas que, por ser habitualmente complejos, como lo es todo lo relacionado con la filosofía práctica, rara vez tienen una explicación que no implique distintos (y a veces muy diferentes) aspectos. Esta sujeción al matiz, siempre importante para él, es la responsable de la atención que se le exige al lector, pues de no hacerlo así existe el riesgo de malinterpretarlo.

El texto que acabo de citar sobre el marxismo puede ilustrar lo que afirmo. Un lector impaciente podría apremiarle con un *<¿entonces, el marxismo es válido o no? ¿Es usted marxista o no?>*. Elías Díaz no rehuye preguntas como ésta, pero siempre matiza su respuesta, y no por no *mojarse*, por no implicarse ideológicamente, sino precisamente porque su forma de implicarse ideológicamente está en explicarse de la mejor manera posible, huyendo de simplismos llamativos y fáciles pero inexactos. Y esas matizaciones en el caso concreto de su adscripción o no como *<marxista>*, en ocasiones, como la respuesta a Tuñón de Lara cuando éste le señala como un autor no marxista⁵⁰⁶, resultan ciertamente ambiguas:

“(...) concordaría entonces plenamente con la conclusión que de mis palabras obtiene Tuñón de Lara, y también con su negativa a conceder (¡a estas alturas!) al autor de estas líneas un no solicitado (tampoco rechazado) diploma de marxista.”⁵⁰⁷

En el debate previo al XXVIII Congreso del PSOE su toma de postura ante el marxismo también puede parecer *tibia* a un lector impaciente:

“Yo no estoy de ningún modo en contra de que aparezca la palabra *<marxismo>* en los textos del próximo XXVIII Congreso pero si aparece y el PSOE se define, entre otras posibilidades, también como partido marxista, que se haga con un mínimo de rigor y de justificación.”⁵⁰⁸

Sin embargo, del hecho de abordar el tema señalando todas las exigencias metodológicas que se tienen ante él, no se debe extraer la errónea conclusión de que no se trata directamente y se toma postura. En ese sentido Elías Díaz explica con rotundidad suficiente que el marxismo *<ofrece todavía un objetivo y un instrumental que me parecen perfectamente válidos para nuestro tiempo>*, pero siempre que como

⁵⁰⁶ Para situar esta respuesta de Elías Díaz véase “Derecho social y ética política en el socialismo humanista de Fernando de los Ríos”, recogido en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, cit. por donde aquí se cita, pp.101-102.

⁵⁰⁷ Ibid. p.102.

⁵⁰⁸ Publicado en la revista *Sistema*, nº 29-30, mayo de 1979, y recogido en el libro *Socialismo en España: el Partido y el Estado*, cit. por donde aquí se cita, p.129.

método científico <se le depure analíticamente y se le entienda y maneje sin dogmatismos de ninguna especie>.

Responder con un sí o un no al marxismo entendido como un bloque monolítico, en el que no se distinguen aspectos diferentes (como <método científico> por un lado y como <filosofía de la praxis> por otro, como aquí se ha hecho), es precisamente lo que este lamenta. Y esa actitud caracterizada por matizar críticamente el alcance y valor del marxismo (<amigo de Marx, pero más amigo de la verdad>), es la que justifica la dedicatoria del libro *Marxismo y filosofía del Derecho* a Elías Díaz, por mantener ante aquél siempre *la distancia justa*.

Para dar con la causa de estas prevenciones metodológicas ante el marxismo, hay que realizar un ejercicio de memoria histórica, pues aunque hoy este sea un tema sobre el que trivializan tertulianos radiofónicos⁵⁰⁹, lo cierto es que en los años setenta proliferaron diversas interpretaciones, más o menos heterodoxas en relación al marxismo, que llegaron a tener una amplia aceptación. No es este lugar para tratar sobre aquellos debates respecto del marxismo-estructuralismo, o freudo-marxismo, o tantos otros ismos asociados con el marxismo que eclosionaron por aquella época. Pero sí lo es señalar que el abuso dogmático que de ellos se hicieron es, en buena medida, el responsable de las prevenciones metodológicas mostradas por el profesor Díaz respecto del marxismo. Cito dos textos suyos, en orden cronológico inverso, en los que se destaca esto mismo:

"Comprendo que los abusos simplificadorios del marxismo -especialmente del marxismo estructuralista que es, tal vez, en el que se <educó> y el que más tuvo que sufrir la <generación fundamentalista>- dejaron este tema intratable [se refiere a <ese aparente neutralismo económico (...) de ese difuso eticismo actual fundamentalista>], con las aventuras y desventuras del <capital monopolista> como eje único y exclusivo de la historia, como explicación mágica y taumatúrgica de todo lo avenido y por avenir."⁵¹⁰

"(...) subrayaría lo desenfocadas y perniciosas que han sido entre nosotros las lecturas <althusserianas y poulantzianas>, por denominarlas de

⁵⁰⁹ "Por suerte, hoy el comunismo chino está lejos de las mentes de los universitarios europeos, incluidos los españoles que entonces, además de ver en los cineclubs I pugni in tasca o Cina é vicina nos desayunábamos con Althusser; comíamos con Poulantzas y Bettelheim; merendábamos con Phillippe Sollers o Julia Kristeva y cenábamos con María Antonietta Macchiocchi." Quien seguía este régimen draconiano es... Federico Jiménez Losantos, *El Mundo* 4 de diciembre de 1998

⁵¹⁰ ELÍAS DÍAZ, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*. cit. p.26.

algún modo, que en estos últimos años se han hecho de estos [Julián Besteiro y Fernando de los Ríos] y otros socialistas españoles.”⁵¹¹

Y la crítica no alcanza sólo a una determinada interpretación de personalidades históricas, sino que van dirigidas también a las interpretaciones científicas del marxismo como método científico. Tras revisar las conclusiones del XXVII Congreso del PSOE, y en concreto su afirmación de que <el método científico de conocimiento es el motor de la historia>, afirma en este sentido:

“Paradójicamente dicha fórmula, traducción que estimo desorbitada y poco rigurosa del cientifismo althusseriano, recuerda más a Hegel -la <idea> como motor de la historia- que a Marx (...)”⁵¹²

Entiéndase bien. No es la existencia de diferentes <lecturas del marxismo> lo que se critica. Es el uso dogmático que se hace de ellas. Es más, cuando presenta los requisitos que, en su opinión, han de darse para poder hablar con un mínimo de rigor de una teoría marxiana (y marxista) del Derecho y del Estado, señala explícitamente que, en relación a las diferentes teorías marxistas ha de darse:

“Una labor de *heterointegración*, prolongando, corrigiendo y completando las aportaciones marxianas con un coherente desarrollo crítico ejercido a través de la confrontación de las plurales teorías marxistas o, incluso, de las teorías no marxistas sobre el Derecho y el Estado en los aspectos, desde luego, que no sean contradictorios con aquéllas.”⁵¹³

El debate en torno al título de este epígrafe está lejos de acabarse, pero no quisiera transmitir la idea de que, por lo que respecta a Elías Díaz, existe una ambigüedad cercana a la indecisión en este tema. De la lectura que hago de ello extraigo esta afirmación, ya citada, que me parece rotunda:

“(...) el modo en que el marxismo entiende y articula realmente -a través del socialismo- ese horizonte utópico que es <la liberación real de todos los hombres> (...) ofrece todavía un objetivo y un instrumental que me parecen perfectamente válidos para nuestro tiempo.”

Y precisamente el estudio de los calificativos que han de atribuirse a ese socialismo, encargado de articular el horizonte utópico que persigue el marxismo

⁵¹¹ ELÍAS DÍAZ “La Institución Libre de Enseñanza y el PSOE” en *Socialismo en España: el Partido y el Estado*, cit. p.26.

⁵¹² ELÍAS DÍAZ “Crítica sin alternativa: consideraciones sobre el XXVIII Congreso del PSOE”, cit. pp.153-154.

⁵¹³ ELÍAS DÍAZ “Marx y la teoría marxista del Derecho y del Estado”, inicialmente publicado en la revista Sistema nº 38-39, octubre de 1980, y luego recogido corregido y aumentado en *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit. por donde aquí se cita, p.173.

(entendido como una filosofía de la praxis), va a servir para conocer mejor el pensamiento de nuestro autor respecto de esta espinosa cuestión.



- **29. Humanista, reformista y democrático.**

- **Humanismo:**

Una regla metodológica que se sigue en este trabajo es la de tratar de delimitar con la mayor precisión posible el sentido y alcance de los términos y problemas que se tratan. Lo primero que hay que indicar respecto del humanismo, aunque hoy ya se encuentra un tanto en desuso, es la enorme amplitud de significado que tiene el término:

“En la época actual se ha hablado de <humanismo> (...) sobre todo, para calificar ciertas tendencias filosóficas, especialmente aquellas en las cuales se pone de relieve algún <ideal humano>. Como los <ideales humanos> son muchos, han proliferado los <humanismos>. Tenemos con ello un humanismo cristiano, un <humanismo integral> (o el <humanismo de la Encarnación> en el sentido de Maritain), un humanismo socialista, un humanismo (o neohumanismo) liberal, un humanismo existencialista, un humanismo científico, y otras muchas, casi incontables, variedades.”⁵¹⁴

Y como la obra del profesor Díaz huye siempre de planteamientos ucrónicos, no estaría de más recoger aquí cómo se entendía ese humanismo en el contexto del mundo académico franquista. Un especialista en el tema como es Ricardo García Manrique lo señala así:

"El humanismo sirve de poco si no es como base teórica de un régimen político y de una organización social que respeten, promuevan y satisfagan las aspiraciones y necesidades de todos los hombres, no sólo algunas de ellas ni sólo las de algunos de ellos. Esto es lo que sucedía en el desarrollo práctico del humanismo de nuestra filosofía jurídica conservadora. Será Enrique Tierno Galván el que en un magnífico trabajo desenmascare, desde nuestra propia cultura jurídica, la función ideológica que correspondía a dicho <humanismo de la compatibilidad> mientras que, a su vez, Carlos Castilla del Pino lo calificará como <humanismo imposible>.”⁵¹⁵

Para evitar que el estudio de este tema sea algo excesivamente disperso, no sólo me ceñiré al humanismo socialista, sino que además buscaré como referencia la interpretación y valoración que Elías Díaz realiza de dos autores recurrentemente

⁵¹⁴ FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, entrada “humanismo”, Ed. Alianza 3ª ed, Madrid 1981.

⁵¹⁵ GARCÍA MANRIQUE, Ricardo, op. cit. p.67.

tratados por él; ambos tienen como característica común el definirse como humanistas: Fernando de los Ríos y Ernst Bloch.

Fernando de los Ríos aparece con cierta frecuencia en los libros publicados por el catedrático de la Autónoma, y además lo hace de manera que confirma lo que se señalaba al comienzo de la segunda parte de este trabajo: la argumentación conjunta tanto desde una perspectiva diacrónica como sincrónica. Una prueba de que la distinción que aquí se ha hecho entre una primera parte, la reconstrucción de la razón, de contenido más propiamente histórico, y otras dos de carácter más conceptual, es algo meramente convencional, y de que Elías Díaz utiliza conjuntamente ambas perspectivas de estudio, es precisamente el tratamiento que hace de la obra de Fernando de los Ríos⁵¹⁶.

Al estudiar el krausismo señalaba que el reformismo que esos intelectuales adoptan habría de suponer (frente a la opinión de Gil Cremades, que lo califica como <tímida reforma>) un cambio radical, sustancial, en la vida socio-política española, no una mera operación de maquillaje. Quien mejor representa esa actitud de profundo talante reformista es Fernando de los Ríos, y el estudio de sus planteamientos, de su socialismo humanista, va a ayudar a definir mejor los del propio autor aquí estudiado.

La identificación del socialismo humanista con Fernando de los Ríos se muestra en su obra más destacada (publicada en 1926) y se recoge ya en el título: *El sentido humanista del socialismo*. Y quisiera destacar aquí que tal interés alcanza también a Elías Díaz, quien expresa así la valoración que le merece:

“Este libro de Fernando de los Ríos (1879-1948) constituye probablemente la más coherente síntesis de la teoría política y de las actitudes prácticas del socialismo democrático que ha sido llevado a cabo en nuestro país.”⁵¹⁷

Paso por alto el estudio que aquél realiza sobre el triple origen histórico del humanismo, para centrarme en la característica más sustantiva del citado libro: la relación (y diferenciación, según de los Ríos) entre el socialismo humanista y el marxista. El análisis que Elías Díaz realiza de esta relación va a ser muy relevante

⁵¹⁶ Los dos trabajos, a parte de *La filosofía social del krausismo español*, en los que aparece de forma destacada Fernando de los Ríos son, el “Estudio preliminar” a la obra de Fernando de los Ríos, *El sentido humanista del socialismo*, (Ed. Castalia, Madrid 1976), del que extrae el capítulo “Derecho social y Ética política en el socialismo humanista de Fernando de los Ríos”, recogido en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, cit. pp. 89-123, por donde aquí se va a citar, y “La Institución Libre de Enseñanza y el PSOE”, recogido en *Socialismo en España: el Partido y el Estado*, 1982 cit. pp. 7-40.

⁵¹⁷ ELÍAS DÍAZ “Derecho social y Ética política en el socialismo humanista de Fernando de los Ríos” cit. p.89.

para conocer cuál es su propia forma de entender la relación que existe entre el socialismo, el marxismo y el humanismo.

¿Se puede escribir un libro que se titula *El sentido humanista del socialismo* sin ser marxista? Los hechos muestran que sí, puesto que Fernando de los Ríos nunca se consideró tal, e incluso en su última etapa en Estados Unidos agudizó su crítica contra el marxismo (bien es verdad que implicando en su crítica al comunismo). Podría pensarse que una vez aceptada (y Elías Díaz lo hace), esta situación *de hecho*, se hace imposible cualquier crítica en el sentido de interpretarla de otra forma (<los hechos son obstinados> repite nuestro autor en varias ocasiones). Sin embargo, y por circunstancias históricas relacionadas con lo que podríamos denominar hermenéutica marxista, de las que fue ajeno de los Ríos, el profesor Díaz se atreve a introducir matices en ese rechazo al marxismo del autor de *El sentido humanista del socialismo*. Lo presenta así:

“Pero al no discutir la ortodoxia de esa interpretación economicista y determinista del marxismo (versión Kautsky) aceptará asimismo como irremediable, y sin entrar en mayores averiguaciones, su oposición a Marx; así lo manifiesta expresamente en muchísimas ocasiones. Mi tesis, sin embargo (quizás fuese decir mejor mi hipótesis), es que, en el fondo, De los Ríos no estaba en tan radical contradicción con Marx como a veces se ha dicho -por ejemplo por Araquistáin- y como (al no discutir esa interpretación de Kautsky) él mismo creía y admitía.

“No trato con esto de insinuar que De los Ríos fuese marxista (sería erróneo e inútil pretenderlo): no lo era (...) Pero creo al propio tiempo que en su <sentido humanista del socialismo> había elementos y puntos de vista que -después de *Historia y conciencia de clase* de Lukács y después de la publicación de los manuscritos del 44- no están tan en contradicción con Marx (al menos con un cierto Marx) como el propio Fernando de los Ríos pensaba ni como en su tiempo (también quizás en el nuestro, bajo otros presupuestos) se considera por no pocos intérpretes cientifistas del marxismo.”⁵¹⁸

El lector sabe ya que esas matizaciones son importantes, muy importantes. Queda claro que no se trata de reivindicar un marxismo que en el caso de De los Ríos es contrafáctico (<sería erróneo e inútil pretenderlo: no lo era>). ¿A qué entonces esa interpretación por la cual *en el fondo*, <De los Ríos no estaba en tan radical

⁵¹⁸ Ibid. pp.98-99.

contradicción con Marx>? Presentaré en primer lugar los motivos que llevaron al antiguo ministro de la República a repudiar al marxismo y, después los motivos por los que se afirma que, en el fondo, no estaba tan en contradicción con *un cierto Marx*.

- a) Lo primero cae dentro de lo denunciado por Elías Díaz al señalar sus prevenciones metodológicas respecto del marxismo, entendido como método científico: por aceptar sin crítica una ortodoxia marxista (Kautsky) caracterizada por sobredimensionar las características economicistas y deterministas. El marxismo como método científico, recuérdese, es reivindicado en la medida en que <se le entienda y maneje sin dogmatismos de ninguna especie>, y precisamente el determinismo economicista es el más extendido de los dogmatismos, hasta el extremo de convertirse en parte importante de la ortodoxia marxista más inmovilista. En ese sentido considera nuestro autor <completamente lógicas> las objeciones de De los Ríos, de quien destaca su principal argumento en contra:

“Nacido el marxismo a la vida en los momentos de auge de la filosofía materialista, o sea, cuando así el Universo como el hombre y la historia pretendían ser explicados por meros procesos materiales susceptibles de sucinta y mecánica exposición; dominada aquella época por la idea de que no hay realmente fundamento científico si no es basándose en las mal llamadas ciencias exactas o en las naturales, Marx, de acuerdo con su tiempo, cree hallar una interpretación científica del proceso de la cultura en los fenómenos económicos, a los cuales atribuye el carácter de causa eficiente de la realidad social. A ellos les asigna el exclusivo carácter de agentes generadores de las formas e instituciones culturales, siendo a su vez originados los fenómenos económicos, fundamentalmente, por razones mecánico-biológicas inmanentes al propio proceso de la historia económica y de la técnica de la producción. La historia de la cultura se convierte de esta suerte -concluye aquél- en un capítulo de la historia natural: se trata -dirá- de un mero proceso biológico.”⁵¹⁹

En resumen, y en palabras del propio Fernando de los Ríos, <no pueden quedar subsumidas la ética y la política dentro del ámbito de las ciencias naturales, no por razones de índole moral, sino por motivos exclusivamente científicos>.

Sin embargo el problema de fondo reside en el origen del humanismo de De los Ríos, que el profesor Díaz sitúa en la siguiente coyuntura:

⁵¹⁹ Citado por ELÍAS DÍAZ Ibid. p.103.

“De este socialismo ético y humanista deriva, en efecto, Fernando de los Ríos. Pero, en mi opinión, configurando con algunos caracteres propios esa herencia de la escuela neokantiana de Marburgo y de los socialistas revisionistas tipo Bernstein.”⁵²⁰

Precisamente en ese transfondo kantiano que impregna el pensamiento del que fue embajador de España en Washington entre 1936 y 1939, es donde se muestran algunas importantes limitaciones de su humanismo socialista. Tras señalar los intentos de los neokantianos de Marburgo (Cohen, Vorländer, etc.) por renovar el socialismo agregando una dimensión ética a lo que ellos pensaban que era únicamente un pensamiento cientifista, economicista, va a criticar la forma idealista en que esto se lleva a cabo:

“Dentro de los esquemas fundamentalmente neokantianos, en esa línea va -puede decirse- la solución de Fernando de los Ríos cuando en 1926 escribe *El sentido humanista del socialismo*: el ideal socialista -<lo que es en el pensamiento>- constituye el fundamento base para que *deba ser* lo que todavía *no es* en la experiencia. Sin embargo, tal idea cabe, creo, aducir- no se inserta dialécticamente y en forma adecuada en la realidad histórica; permanece más bien a nivel del pensamiento sin encontrar todavía su verdadera relación de racionalidad con dicha realidad social e histórica.”⁵²¹

Hasta aquí los motivos que justifican el rechazo del marxismo por el autor nacido en Ronda, y la consiguiente crítica que, basada en el idealismo neokantiano desde la que se realiza, justifica a su vez las limitaciones del humanismo socialista del malagueño. Pero señalé también que junto a esta perspectiva existía, según la interpretación de nuestro autor, un núcleo de proximidad con la obra de Marx mayor que la que el mismo De los Ríos llegó a reconocer. ¿Se puede realizar una afirmación de este tipo sin violentar, más allá de lo que justificaría la crítica histórica, el pensamiento del autor de *El sentido humanista del socialismo*? Veámoslo.

- b) Este acercamiento a Marx se realiza desde dos planteamientos: un siempre problemático ejercicio de *historia posible*, y otro más conceptual, atendiendo a lo expresado por el propio Fernando de los Ríos. Por nombrarlos de forma que puedan ser fácilmente clasificados, llamaré al primero de estos acercamientos la vía dialéctica, y al segundo la vía reformista.

⁵²⁰ Ibid. p.98.

⁵²¹ Ibid. p.106

→ Vía dialéctica: el primer punto de conexión con Marx lo encuentra Elías Díaz en algo que no se produjo: la lectura (que no llegó a realizar De los Ríos) de *Historia y consciencia de clase*, libro publicado por Lukács en 1923. Y aunque no trato aquí de recensionar el citado libro, sí considero oportuno presentar el siguiente comentario que sirve para contrastar el proyecto intelectual del autor húngaro, en relación al de otro de los grandes autores marxistas no oficiales, el anti-humanista Althusser:

“(…) el proyecto de Marx [se define] desde dos aspectos que, aunque íntimamente relacionados, están perfectamente diferenciados: me refiero a la doble relación de la filosofía respecto del conocimiento científico y respecto de la política y conciencia proletaria y revolucionaria. Esta doble perspectiva no es abandonada por ninguno de estos dos autores, si bien cada uno de ellos dará preeminencia a uno de los aspectos sobre el otro. De este modo, mientras que Lukács afirma que <sólo en el pensamiento de Marx se concreta la dialéctica hegeliana realmente, según las palabras de Herzen, en un *álgebra de la revolución*>, Althusser resume su posición como sigue: <Si l'on me demandait de résumer en quelques mots la Thèse essentielle que j'ai voulu défendre dans mes essais philosophiques, je dirais: Marx a fondé une science nouvelle: la science de l'Histoire.>”⁵²²

Tras señalar la enorme relevancia (y el malditismo⁵²³) que tal libro tuvo para el marxismo, Elías Díaz señala:

“Mi opinión es que tal obra (*Historia y consciencia de clase*) hubiera interesado profundamente a nuestro don Fernando de los Ríos de haberla podido conocer. Entre otras razones alegables, me baso para ello en ciertos puntos implícitos de conexión que -más allá de muy importantes diferencias de forma y de fondo- podrían quizás anotarse en *El sentido humanista del socialismo*. Son, por supuesto, obras de muy diferente estructura, alcance y fundamento (...) Pero De los Ríos -aún entendiéndolo de diferente modo- se hubiera sin duda interesado por conceptos lukacsianos tales como reificación, mediación, totalidad, consciencia, liberación del hombre, etc., que -sin ser todos ellos enunciados con esa misma terminología y sin atribuírselos a Marx, como hace Lukács- constituyen, no obstante,

⁵²² BENÍTEZ MARTÍN, Pedro, “De Lukács a Althusser: la historia dramática de veinte páginas nunca escritas”, en ARAGÜÉS, Juan Manuel (coordinador) *Presencia de Lukács*, Ed. Mira, Zaragoza 1995, p.67.

⁵²³ Fue rechazado tanto por la II como por la III Internacional, y destruidos los pocos ejemplares que aparecieron tras la autocrítica del autor.

elementos que hubiesen sido enormemente fructíferos en la filosofía política de Fernando de los Ríos, siendo como son, algunos de ellos, objetivos últimos también de su socialismo humanista.”⁵²⁴

Esta afirmación, hecha con todas las reservas que se tienen que dar ante una situación como esta, desencadenó la réplica de Tuñón de Lara en el sentido de que se estaban *confundiéndose* ambos autores (De los Ríos y Lukàcs). En respuesta a tal recriminación Elías Díaz se limita a señalar que:

“No creo que esta opinión mía acerca del interés que la obra de Lukàcs hubiera probablemente despertado en Fernando de los Ríos, ni el referirme a <ciertos puntos implícitos de conexión> entre ellos, sirva para autorizar a nadie -y menos a mí- a establecer una *confusión* entre ambos.”⁵²⁵

Pero no es ésta la única controversia que se desató alrededor de este tema. Quien disiente ahora es, en palabras de Elías Díaz, <nuestro mejor conocedor de Fernando de los Ríos>, Virgilio Zapatero, quien en el *Estudio preliminar* a los *Escritos sobre democracia y socialismo*, de Fernando de los Ríos (Ed. Taurus, Madrid 1974), critica a éste por desconocer <aportaciones tan decisivas como las de G. Lukàcs>. No lo entiende así el catedrático de la Autónoma, quien tras reconocerle como el más cualificado conocedor de la obra de Fernando de los Ríos (<de quien tantos datos e informaciones he tomado para este trabajo>) le hace observar a quien fue su doctorando que:

“(...) el Marx del <tercerista> Lenin (con su lucha armada, de clases, su dictadura del proletariado, y del partido) no podía ser aceptable para De los Ríos.”⁵²⁶

Dicho esto, hay que hacer constar que en el trabajo que el propio autor considera como prolongación del que vengo citando (*La Institución Libre de Enseñanza y el PSOE*), se rebaja el tono de la polémica *suavizando* ostensiblemente sus afirmaciones. Así, en este trabajo de 1982, tras señalar que De los Ríos advierte que hechos y valores aparecen, de algún modo, entrelazados en la obra de Marx, puede leerse:

“Con ello, me permito sugerir, se ponía en realidad las bases en los años veinte para una superación de la ruptura y escisión positivista (y también, no

⁵²⁴ ELÍAS DÍAZ “Derecho social y Ética política en el socialismo humanista de Fernando de los Ríos” cit. p.101.

⁵²⁵ ELÍAS DÍAZ “Derecho social y Ética política en el socialismo humanista de Fernando de los Ríos” cit. en nota a pie de página pp.101-102.

⁵²⁶ Ibid. p.100.

se olvide, neokantiana) entre juicios de hecho y juicios de valor en lo que al entendimiento de fondo del pensamiento de Marx se refiere. Por lo menos permitía plantear el problema de manera ya mucho más cercana no sólo al austromarxismo de un Max Adler o un Otto Bauer, sino también -con todas las esenciales diferencias que, por supuesto, deben señalarse- con respecto de las nuevas y más profundas interpretaciones que por entonces inician un Georg Lukàcs o el propio Gramsci.⁵²⁷

Se destacan (más si cabe) las reservas con las que debe recibirse esta afirmación, pero permanecen intactas las mismas ideas. Un ejemplo más (y van...) de, en palabras de Laporta y Ruiz Miguel, lo <poco acomodaticio> que en el debate intelectual resulta ser el profesor Díaz.

Y antes de seguir con la otra perspectiva que, según anuncié, acerca a Fernando de los Ríos a Marx, no quisiera dejar pasar la interpretación de una circunstancia que, en principio, podría entenderse como contradictoria respecto a lo sostenido por Elías Díaz en otras ocasiones. Me refiero a la valoración que se hace del conocimiento sesgado de Marx (economicismo determinista) en relación a la que se hacía de este mismo hecho en Unamuno.

Se recordará que la lectura que realiza don Miguel de Marx es calificada como de <materialismo vulgar, muy vulgar>, y aun reconociendo lo extendida que se hallaba esta interpretación en la España de la época, la valoración de la relación del titán vasco con el marxismo en ningún momento deja de insertarse dentro de la visión trágica unamuniana de la vida, completamente fuera, por tanto, del marxismo entendido como método científico. Sin embargo, y a pesar de coincidir en lo fundamental en la interpretación maniquea del marxismo (economicismo determinista), Elías Díaz rebaja la responsabilidad de De los Ríos (pero no la de Unamuno) por esta lectura acrítica de Marx:

“Quizás se pueda criticar a De los Ríos por haber aceptado, para oponerse a Marx, la interpretación kautskiana de éste (positivismo y determinismo, con apariencias dialécticas), infravalorando otras interpretaciones como, por ejemplo, las del austromarxismo de Max Adler u Otto Bauer que él conocía perfectamente: ello le hubiera permitido entre otras cosas un más explícito acercamiento a Marx. Pero no olvidemos que en la opinión por entonces más prevalente y generalizada, tanto éstos como

⁵²⁷ ELÍAS DÍAZ “La Institución Libre de Enseñanza y el PSOE”, cit. p.36

los revisionistas bernsteinianos eran considerados como desvicionistas y heterodoxos frente al <marxismo ortodoxo> de Kautsky.”⁵²⁸

¿Existe un doble rasero para medir los mismos hechos? ¿Por qué se concede al malagueño lo que se le niega al vasco? En mi opinión no existe agravio comparativo alguno, y por dos razones. La primera porque Fernando de los Ríos realiza, aunque de modo insuficiente -es cierto-, un esfuerzo de comprensión respecto al alcance del marxismo muy superior al catedrático de Salamanca. Así lo recoge Elías Díaz:

“Haría observar que en la exposición que del pensamiento marxiano hace Fernando de los Ríos se llega también a la necesaria conclusión de un diferente entendimiento (no positivista) de Marx, hecho que -como digo- me parece de la mayor transcendencia. En efecto, y aunque por desgracia no sacase de ahí las decisivas consecuencias que hubiera sido factible y deseable obtener, De los Ríos insistirá repetidamente en que en Marx no hay sólo descripción de hechos, es decir, ciencia económica, sino que hay también juicios de valor, es decir, ética, sustentada -añade- sobre el valor-trabajo.”⁵²⁹

Y la segunda razón se justificaría por la praxis política. El socialismo unamuniano resultó ser mucho más claro que su marxismo, pero su agonismo, su sentido trágico de la vida, le llevaron (con las salvedades que se hicieron en su momento), a adoptar actitudes irresponsables y de consecuencias trágicas (en sentido literal). Por contra, el humanismo socialista de Fernando de los Ríos le hace tomar partido claramente contra el capitalismo, llegando a asumir en tiempos de especial transcendencia para la responsabilidad política, tres ministerios en la Segunda República española. Sus profundas convicciones democráticas le llevaron a defender la causa de la libertad hasta su muerte, ocurrida en mayo de 1949. Estas profundas convicciones son el otro aspecto que Elías Díaz destaca en favor de su tesis sobre la similitud de planteamientos que existe en la obra del socialista malagueño y *un cierto Marx*.

Queda por señalar la que denominé vía reformista para justificar la defendida por Elías Díaz como <no radical contradicción con Marx>, y con ella voy a presentar un nuevo epígrafe que destaca otro aspecto clave del socialismo tal y como es entendido por nuestro autor.

⁵²⁸ ELÍAS DÍAZ “Derecho social y Ética política en el socialismo humanista de Fernando de los Ríos” cit. pp.99-100.

⁵²⁹ ELÍAS DÍAZ “La Institución Libre de Enseñanza y el PSOE”, cit. p.36.

• **Reformismo:**

→ Vía reformista: recuérdese que vengo analizando aquí el socialismo humanista de De los Ríos no sólo por el valor intrínseco que éste tenga, sino también, y especialmente, por los aspectos coincidentes con la filosofía política del profesor Díaz. Para tratar de perfilar ésta de la mejor forma posible, si he señalado el alcance del término <humanismo>, con mayor razón hay que hacerlo ahora con <reformismo>, pues si aquél tenía un alcance enorme, éste se presta a alguna confusión. Precisamente el caso de Fernando de los Ríos va a servir para definir qué entender por <reformismo>, y eso será lo primero que señalaré aquí para, a continuación, calificar de esta forma el socialismo con el que se identifica Elías Díaz. Respecto de lo primero él mismo señala:

“(...) De los Ríos suele ser citado entre nosotros -junto con Besteiro- como muestra y ejemplo más claro y eminente de un socialismo de cuño simplemente <reformista>. Araquistáin o Largo Caballero aparecen, en cambio, desde ese ángulo de enfoque, como socialistas <revolucionarios>. (...) Subrayaría de todos modos mi concordancia con dichos rótulos si con ellos se alude fundamentalmente al modo de acceso de los socialistas al poder que unos u otros proponen: a través de las <reglas del juego> democráticas en el primer supuesto (cuando esas reglas existen), pacíficas y de presión social en todo caso; sin renuncia además a la acción violenta y armada en el segundo.”

Aunque en este texto existe una ambigüedad semántica respecto del término <concordancia>, pues teóricamente podría significar tanto que Elías Díaz acepta que esos dos rótulos señalan de manera acertada las dos vías de acceso al poder de los socialistas, como que *comparte* esas dos formas de actuación, si seguimos leyendo, literalmente a renglón seguido, podrá apreciarse la identificación de nuestro autor con la vía reformista:

“Matizaría por el contrario, mucho más el pretendido reformismo de De los Ríos si con ello se quiere indicar que existe en él algún tipo de lenidad o conformismo ante el capitalismo, una aceptación o deseos de conservación del mismo, limitándose a introducir en él posibles reformas o correctivos de carácter social, que no alterarían lo fundamental de tal modo de producción. Fernando de los Ríos, hay que decirlo claramente, no sería reformista en ese sentido.”

Y una vez señalados estos importantes matices respecto de cómo entender el reformismo de De los Ríos, unas líneas más adelante incide de nuevo en ello pero mostrándolo de forma más explícita y contundente:

“Frente a los que, con mentalidad escatológica, desconfían de toda reforma y desprecian todo <reformismo>, habría sin duda que recordar, asumiendo el mejor espíritu de De los Ríos, que -téngase esto siempre muy en cuenta- hay reformas que consolidan y confirman el sistema (el sistema capitalista en este caso) y reformas que lo alteran y transforman para acabar negándolo y superándolo (por el socialismo en su proyecto). *No toda reforma ni, incluso, todo <reformismo> tienen idéntico significado.* El capitalismo es para De los Ríos la libertad de las cosas (mercado) y la esclavitud de los hombres; el socialismo, en cambio, es el sometimiento de las cosas, de la economía (del mercado), para hacer así posible la libertad de las personas. Al capitalismo la única libertad de que de verdad le interesa es la libertad de las cosas, pero no la de los hombres; al contrario que al socialismo, que es ante todo un humanismo. *Las reformas propuestas por De los Ríos propendían, conducían, a un cambio real, sustancial de nuestra sociedad, a una transformación del modo de producción capitalista y su sustitución por el socialismo.*”⁵³⁰

Hasta aquí el análisis de lo que supone el reformismo en referencia a Fernando de los Ríos, pero como esta es, y valga la analogía kantiana, una de las categorías constitutivas del pensamiento político de Elías Díaz, voy a seguir incidiendo sobre este tema, señalando su presencia y significado en la filosofía política de éste. Antes de seguir advierto que para distinguir las dos acepciones del término, tal y como aquí han sido expuestas, voy utilizar como referencia para establecer esa distinción la postura en relación al capitalismo. Así, denominaré reformismo <capitalista> a la acepción de este término utilizada para dar a entender que se acepta al capitalismo, y únicamente se piden algunas reformas sociales con la finalidad de legitimarlo aun más. Y reformismo <democrático> (acercándome a la significación que el propio autor da a este término) para señalar que con él se define a un pensamiento político que persigue transformar de forma sustancial el sistema capitalista.

Es necesario aclarar el sentido con el que Elías Díaz usa el término <democrático>, pues de no hacerlo podría pensarse que no tiene por qué diferenciarse del, por mí denominado, reformismo capitalista. Afortunadamente también en eso es explícito nuestro autor. Dice así:

“Como puede verse, los términos <democracia> y <democrático> se vienen aquí utilizando y entendiendo en un sentido integral de los mismos (formal y real, por servirme de la diferenciación más al uso), que puede obtenerse dando contestación a las tradicionales cuatro preguntas básicas sobre la organización del poder y de la convivencia humana: a) ¿quién gobierna o quién controla el poder?: el pueblo, contesta el demócrata; y aunque tenga que haber representantes, el pueblo tiene que poder fiscalizarlos adecuadamente; b) ¿cómo se accede a ese poder? Democráticamente quiere decir aquí pacíficamente, por medios no violentos aunque en modo alguno forzosamente pasivos; c) ¿cómo se ejerce ese poder? Respetando por encima de todo -dirá quien no considera a la democracia como simple táctica- el pluralismo político de los partidos, sindicatos, etc., las <reglas del juego> que todos hayan podido establecer, lo cual implica el reconocimiento del valor de la tolerancia, la libertad de los demás, especialmente de los que no piensan como uno, la periodicidad de las elecciones, etc.; d) ¿para qué ese poder? Podrá también desde esa perspectiva contestarse que para lograr una sociedad donde los hombres, todos los hombres, sean de verdad más *libres e igualmente* libres, lo cual de hecho supone exigir una profunda transformación de las condiciones reales económico-sociales y también políticas y culturales que obstaculizan e impiden la consecución de tal objetivo emancipador.”⁵³¹

Estas aclaraciones semánticas son de la mayor importancia en este tema, pues de no hacerlas sería muy difícil conocer adecuadamente cuál es la postura del profesor Díaz al respecto. Así pues el reformismo aparecerá en su obra, fundamentalmente, como una calificación del socialismo en relación a la postura de éste respecto del capitalismo. Cuando se entienda que hay que modificar el sistema capitalista, pero sin llegar a superarlo, se estará utilizando el que he denominado reformismo capitalista, expresión que, si se me permite la referencia literaria, se identificaría con la afirmación que Lampedusa en *El gatopardo* pone en boca de los poderosos, y según la cual “ha llegado el momento de cambiar para que todo siga igual”. Un socialismo reformista de estas características es rechazado ideológica y científicamente por Elías Díaz. Sin embargo, el reformismo que se atribuye al pensamiento político de Fernando de los Ríos, hay que entenderlo en el sentido que he definido como democrático del término, y ese reformismo fuerte de talante

⁵³⁰ Ibid. pp 30-32. Las cursivas son mías (F.B.)

humanista, es el que le acerca al otro de los autores citados al principio de este epígrafe, Ernst Bloch. Así queda recogido en los dos trabajos que sigo aquí. Por orden cronológico, en el primero de ellos se lee:

“(…) Fernando de los Ríos hubiera entroncado sin grandes dificultades con importantes pensadores marxistas, no sé si ortodoxos o heterodoxos⁵³² (no importa), de nuestro tiempo. Recuerdo, por ejemplo, lo que Pierre Souyri escribe a propósito del filósofo marxista alemán Ernst Bloch, fallecido no hace mucho, en el verano de 1977: <En Alemania, Bloch desarrolla puntos de vista corrosivos que desembocan en una crítica del estalinismo. Para Bloch -subraya Souyri-, no es la lucha de clases sino la aspiración del hombre a la libertad y a la plenitud, cosas de las que el proletariado es el portavoz en el mundo moderno, lo que constituye a través de los tiempos el principio del movimiento ascendente de la Historia>. El paralelismo con De los Ríos no me parece fuera de lugar; y no se olvide que también Bloch ha autocalificado su actitud como *menschliches Sozialismus*, socialismo humanista.”⁵³³

Y esta misma cita, sólo que en este caso en nota a pie de página, aparece también en el trabajo que el propio autor considera como continuación de aquél.⁵³⁴

Todavía habría que tratar dos cosas más antes de acabar este epígrafe: justificar por qué el reformismo de De los Ríos es considerado en su acepción democrática, y explicar, y en su caso justificar igualmente, la postura de Elías Díaz en relación a él.

Respecto de la primera señalo a continuación los textos y argumentos que recoge el profesor Díaz sobre el profundo reformismo del ministro de la República:

“<Capitalismo y humanismo son, en efecto, dos términos antitéticos, contradictorios; la oposición en ellos es esencial, y por mucha que sea la elasticidad del capitalismo en cuanto régimen económico, y es -advierde aquél [de los Ríos]- extraordinaria, no puede en tanto perviva, negar lo que

⁵³¹ ELÍAS DÍAZ, “El Estado democrático de Derecho en la Constitución española de 1978”, inicialmente publicado en *Sistema* nº 41, marzo de 1981, y posteriormente recogido en *Socialismo en España: el Partido y el Estado*, 1982 cit. p.183.

⁵³² Sin duda estaría más próximo al calificativo de heterodoxo, así lo recoge, por ejemplo, Juan Manuel Aragüés, quien en el prólogo del libro colectivo coordinado por él mismo, *Presencia de Lukács*, cit. señala: “Lukács posee el privilegio, a tenor de la posterior evolución histórica, de enmarcarse en el seno de lo que podríamos denominar como marxistas no oficiales, compartiendo título con autores tan fecundos e interesantes como sus amigos Karl Korsch y Ernst Bloch, o Gramsci, Rosa Luxemburgo y Pannekoek.”

⁵³³ ELÍAS DÍAZ “La Institución Libre de Enseñanza y el PSOE”, cit. pp. 38-39.

le es consustancial: su indiferencia, cuando no hostilidad, ante lo humano: es su Némesis>, concluye de los Ríos.”

Continúo con la cita porque, aunque larga, tiene la virtud de recoger con toda claridad el profundo talante reformista del de Ronda.

“El antihumanismo del sistema capitalista -subrayémoslo- radica en <la preeminencia de las cosas> sobre las personas: en el capitalismo -acusa Fernando de los Ríos- son <lo primero, las cosas, después las personas>. Más aún: en él, las personas, los hombres, se convierten en cosas, se cosifican. <El capitalismo -dirá aquél- forma una tabla de valores en que las cosas materiales tienen, como hemos dicho, la más alta jerarquía> (pp.116-117). Lo propio del capitalismo -añade (p.129)- es <desentenderse del carácter de hombre de quien se utiliza como mercancía, comprando su trabajo>⁵³⁵. (...) En función de todo ello, el socialismo es visto por él (y esto me parece decisivo) precisamente como <un intento de reconstrucción de esta relación de intimidad entre el hombre y su obra> (p.243).

“El capitalismo -repetirá constantemente Fernando de los Ríos- es la libertad de las cosas (libre mercado de oferta y demanda) y, consiguientemente, la explotación y esclavitud de las personas. El socialismo, en cambio, es el control y el sometimiento de las cosas para lograr así la libertad de las personas. La libertad económica capitalista no es una libertad para los hombres sino para las cosas: y ésta, <la libertad de las cosas y el ilimitado derecho de sus dueños sobre ellas sirve -señala De los Ríos- para preparar la esclavización de las personas gracias al control de sus necesidades>. (p.132).”⁵³⁶

He recogido una cita tan larga porque hace innecesario ya cualquier intento por aclarar el profundo carácter reformista que representa la obra de Fernando de los Ríos. Falta, no obstante, justificar la postura de Elías Díaz ante esta cuestión. De él he afirmado que rechaza ideológicamente los socialismos reformistas, en la acepción que he denominado capitalista, y ahora es el momento de señalar su identificación con un socialismo democrático y reformista, que además de a Fernando

⁵³⁴ Véase ELÍAS DÍAZ “Derecho social y Ética política en el socialismo humanista de Fernando de los Ríos” cit. p. 115.

⁵³⁵ A este respecto señala Elías Díaz en nota a pie de página como existe una coincidencia esencial con Lukàcs, para quien la problemática de la reificación en el mundo burgués es de la mayor importancia, pues “la reificación produce la metamorfosis de todo lo que es, y se produce, en mercancía”.

⁵³⁶ ELÍAS DÍAZ “Derecho social y Ética política en el socialismo humanista de Fernando de los Ríos” cit. pp.110-111.

de los Ríos, tendrá, entre otros, como importante representante dentro del socialismo español a Julián Besteiro.

• **Democrático:**

Del reformismo que pretende no sólo transformar, sino además superar los esquemas capitalistas, podría decirse que más que ir íntimamente unido a lo que Elías Díaz presenta como socialismo democrático, se identifica con él. El ejemplo que acabamos de ver puede ser una buena muestra de ello:

“La actitud teórica y práctica de Fernando de los Ríos y de buena parte del socialismo español, concordará de este modo plenamente con las vías de colaboración, parlamentarias y reformistas, del socialismo democrático europeo.”⁵³⁷

Pero aquí trato ahora de señalar la identificación de Elías Díaz con esta idea del socialismo reformista democrático, y ésta aparece de forma explícita. En una coyuntura presidida por el triunfo electoral del laborismo británico en 1924, recoge nuestro autor las siguientes apreciaciones de De los Ríos:

“< (...) si doquiera -añade y estamos, no lo olvidemos, en 1926, no tan lejos ya del pacto de San Sebastián- surgen alianzas de Gobierno con partidos burgueses o apoyos parlamentarios dados a éstos por razones que, a nuestro juicio, las más de las veces -no siempre- representan el máximo acierto en aquel día; si esto acontece y se razona y se justifica, ¿no revela todo ello -pregunta De los Ríos- que nuestra posición responde mejor a los imperativos políticos que la doctrina que combatimos?>”

Elías Díaz hace suyo el razonamiento y además lo actualiza con nuevos argumentos:

“Así lo creo yo. Y hoy -cincuenta años después de esas palabras- otros muchos nuevos argumentos podrían aducirse en favor de ese socialismo democrático: desde el trágico fenómeno del estalinismo, por un lado, hasta la misma interesante evolución actual [1978] de los partidos comunistas occidentales hacia la integración en el sistema democrático, por otro, (...)”⁵³⁸

Lo que se está planteando aquí, conviene no perderlo de vista, es el tipo de socialismo con el que se identifica nuestro autor. La existencia de diferentes interpretaciones en el seno mismo del socialismo español no es ninguna novedad.

⁵³⁷ Ibid. p.115.

⁵³⁸ Ibid. 115-116.

Emilio Lamo sintetiza en estas tres, las diferentes corrientes doctrinales y políticas en el seno del PSOE a partir de finales de 1933:

“<La radical de Largo [Caballero], apoyado en las Juventudes Socialistas y que poco a poco va siendo mayoritaria; la centrista de Prieto, ácontrolando la Comisión Ejecutiva, y la más moderada de Besteiro que controlaba la Ejecutiva de la UGT>.”

Elías Díaz recoge esta clasificación, pero introduce su personal interpretación de las diferentes corrientes internas en el socialismo español:

“Sin desconocer ni infravalorar para nada en la anterior clasificación las significativas discrepancias entre Prieto y Besteiro (o Fernando de los Ríos), así como entre sus respectivos seguidores y líneas de acción, me parece no obstante que cabe a su vez un coherente reagrupamiento de aquéllos en una teoría democrática del Estado, de la sociedad y del socialismo, frente a las actitudes, por ejemplo, de Largo Caballero o Araquistáin cercanos exponentes entonces de la que se ha denominado y reconocido como concepción leninista del Estado y del socialismo.”⁵³⁹

Hasta ahora se trataba de diferenciar al reformismo democrático del considerado insuficiente reformismo capitalista. Ahora se desmarca aquél de sus críticos izquierdistas. De reivindicar reformas esenciales que superen el capitalismo y situarse, por tanto, a la izquierda de planteamientos que se identifican con el Estado social de Derecho, se pasa ahora a desmarcarse por la derecha del leninismo comunista, que con su dictadura del proletariado y su centralismo democrático, queda fuera del socialismo democrático. Elías Díaz, tras señalar que el representante del ala más moderada del PSOE, Julián Besteiro, se mantuvo siempre firme en lo fundamental respecto de <la necesaria conjunción de socialismo (evolutivo) y democracia (pluralista)>, acaba por identificarse ideológicamente con ese proyecto:

“Esta era -puedo decir- la línea de pensamiento, la del socialismo democrático (aquí no me detendría en su relación y diferenciación con otros rótulos cercanos como los de socialismo liberal, socialdemocracia, socialismo humanista, etc., sin excluir tampoco a Marx), que -permítaseme esta disgresión personal y generacional- tratamos algunos de recuperar desde los inicios de nuestras preocupaciones intelectuales y políticas como la mejor base de acción y comprensión para el futuro.”⁵⁴⁰

⁵³⁹ ELÍAS DÍAZ, *Los viejos maestros* cit, p.55

⁵⁴⁰ *Ibid.* p.56.

Continuar perfilando las características de ese socialismo democrático es algo que, sin duda, podría ocupar muchas páginas más (y a otros epígrafes de este mismo trabajo me remito), pero aquí y ahora quisiera sólo justificar la referencia a Julián Besteiro. De su presencia en la obra de Elías Díaz hay que destacar que es uno de los seleccionados por él como *viejo maestro*, aspecto este con el que sin duda se quiere homenajear al catedrático de lógica, víctima de la barbarie franquista, muerto en penosas circunstancias en la cárcel de Carmona en 1940. Pero no son las trágicas circunstancias de su muerte las que le hacen ser reivindicado por el profesor Díaz, sino más bien las características de su socialismo democrático y su actitud firmemente comprometida en defenderlo. Ya he señalado la firmeza con la que se mantuvo siempre en lo fundamental respecto de <la necesaria conjunción de socialismo (evolutivo) y democracia (pluralista)>, y esa actitud de compromiso, libremente asumida y mantenida hasta su muerte, frente a los bandazos ideológicos de otros importantes dirigentes socialistas que modificaron sustancialmente su radicalismo inicial por efecto de la guerra civil y la consecuente persecución y exilio, es un valor que pretende resaltar el profesor Díaz.

Y respecto de las características del socialismo democrático de Besteiro, hay un factor que considero que es el responsable de su elección como viejo maestro (sin olvidar a Fernando de los Ríos, tan frecuentemente citado en sintonía con el socialismo de Besteiro), me refiero a la conjunción que se da en su obra de ciencia y ética (que es equivalente a la perspectiva seguida por Fernando de los Ríos de “ciencia y conciencia”). Tras debatir con otro de sus doctorandos, Emilio Lamo de Espinosa, autor de una tesis doctoral dirigida por él sobre Julián Besteiro, Elías Díaz discrepa del uso que aquél hace de la razón dialéctica hegeliana, cuya ausencia en Besteiro es la responsable, según Emilio Lamo, de una radical escisión entre razón teórica y razón práctica, principal objeción de éste a la filosofía del dirigente socialista. No lo entiende así el profesor Díaz, y en su réplica a la interpretación de Emilio Lamo y de Manuel Contreras (que colaboró con el primero en una revisión de su trabajo sobre Besteiro publicado casi veinte años después), se pueden apreciar las características de un socialismo que es reivindicado Elías Díaz:

“Pues, a mi juicio, ahí (en la no ruptura y en la comunicación entre ciencia y ética) es donde radican las mejores aportaciones y potencialidades de Julián Besteiro para la teoría y la práctica política, pasada, presente y futura del socialismo democrático español.”⁵⁴¹

⁵⁴¹ Ibid. p.70.

Hasta aquí el estudio sobre el socialismo y los calificativos que mejor le cuadran según la filosofía política del profesor Díaz, pero conviene revisar lo visto hasta aquí antes de continuar. He presentado el concepto y los tipos de Estado de Derecho tal y como aquél los entiende; el Estado democrático de Derecho y su relación con el socialismo es algo especialmente relevante para conocer acertadamente su filosofía política, y todavía aquí se ha de insistir en ello. He señalado las características definitorias de los diferentes tipos de Estado de Derecho, y también del socialismo, con especial atención en definir el concepto y en presentar casos históricos en los que aquellos aparecen. Así en el caso del socialismo han sido una referencia constante Fernando de los Ríos y Julián Besteiro, y en el caso del Estado de Derecho se siguió su realización histórica en el Estado liberal decimonónico, el fascismo de la primera mitad del siglo XX (presentado como un fallido intento <superador> del Estado de Derecho) y el Estado social de postguerra. Pero va a ser necesario volver sobre el Estado democrático de Derecho, pues tal vez por el hecho de insistir en su carácter no-esencialista, sino más bien de idea regulativa, podría concluirse, erróneamente, que Elías Díaz especula al respecto, que hace unas apreciaciones que pueden resultar excesivamente ucrónicas o utópicas, fuera de lugar y que no son más que un catálogo de buenas intenciones, sin bajar a la arena de la realidad jurídico-política⁵⁴². Algo así parece desprenderse de la siguiente afirmación de su colega iusfilósofo Pérez Luño:

“Al abordar el justiprecio crítico de esta tesis debo manifestar mi personal adhesión, en el terreno de los fines, al ambicioso programa transformador y emancipatorio que conlleva el estado democrático de Derecho, tal como lo concibe Elías Díaz. De ahí que en lo referente a los objetivos a alcanzar tampoco tenga que introducir ninguna modificación en mi propia postura sustentada en trabajos anteriores sobre el Estado de Derecho. Sin embargo, estimo que, para una correcta hermenéutica del artículo 1.1 de nuestra Constitución que pretenda salvar ilusorias ideologizaciones o eludir la caída

⁵⁴² No está de más recordar aquí lo que el propio autor ha señalado, al recensionar el libro de Quintanilla y Vargas Machuca, *La utopía racional*, respecto de la utopía: “utopía no sería en modo alguno sinónimo de irracionalidad, ni de distanciamiento absurdo o ingenuo del mundo real. Al contrario, cuando es coherente, consistente, sensible a la realidad social y a planes de acción concreta dentro de ella para su transformación, la utopía –puede decirse- adquiere entonces carácter racional. La coherencia, la universalidad, la no neutra imparcialidad, ciertos valores básicos –principalmente la libertad- que dan sentido a la dignidad humana, serían a mi parecer los objetivos y predicados que, sin perfeccionismos, definirían a la racionalidad.” Elías Díaz, “Socialismo democrático y utopía racional”, en *Saber/Leer* nº 34, abril de 1990.

en un voluntarismo o decisionismo político, se imponen algunas precisiones sobre el alcance de dicho artículo”⁵⁴³

Para responder a estas objeciones y analizar debidamente la relación existente entre Estado democrático de Derecho y Constitución (lo que permitirá seguir perfilando características esenciales de esa idea regulativa clave en el pensamiento político del profesor Díaz, el Estado democrático de Derecho -y su relación con el socialismo-) será necesario abrir un nuevo capítulo.



⁵⁴³ PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, op. cit. p.234

IX. LA CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA DE 1978.

- **30. “Establecer una sociedad democrática avanzada”.**

Una idea regulativa, como sostengo que es el concepto de Estado democrático de Derecho, es algo que, por definición, no es sencillo explicitar, pues al fin y al cabo se trata más que de algo en concreto, de un mecanismo encaminado a <ajustar o concertar una cosa según ciertas reglas> (así lo define el diccionario ideológico de la lengua española de Julio Casares). Ahora bien, de no hacerlo, de no intentar aproximar al terreno de la praxis jurídica tal idea de Estado democrático de Derecho, se corre el grave riesgo de señalar únicamente *ilusorias ideologizaciones* o caer en *un voluntarismo o decisionismo político*, y eso parecía denunciar Pérez Luño respecto de la arquitectura del Estado democrático de Derecho que presenta Elías Díaz.

Para probar que eso no es así presentaré una doble justificación. En primer lugar algunos casos históricos concretos (y reales) que se ajustan al intento de conjuntar democracia y socialismo, rasgo este esencialmente definitorio del citado modelo de Estado. Y en segundo lugar algo más cercano a nosotros y al título de este epígrafe, el papel que desempeña (o puede llegar a desempeñar) la Constitución española de 1978 respecto del tal Estado democrático de Derecho. En referencia al primer punto Elías Díaz presenta los siguientes casos:

“Con distinta procedencia y con sus propias e irrepetibles particularidades, la Checoslovaquia de Dubcek y el Chile de Allende fueron intentos importantes (no los únicos) de encontrar nuevas formas de compatibilidad entre democracia y socialismo.”⁵⁴⁴

⁵⁴⁴ ELÍAS DÍAZ “El Estado democrático de Derecho en la Constitución española de 1978”, recogido en ELÍAS DÍAZ, *Socialismo en España: el partido y el Estado*, cit. p. 181. (Lo relativo a las fuentes de este trabajo puede leerse en *Ibid.* p.171).

El propio autor se encarga de señalar que ambos intentos resultaron violentamente truncados en 1968 y 1973 respectivamente, de tal forma que:

“Con ellos, es indudable, murió o casi murió una parte de la buena, de la mejor esperanza de nuestro tiempo, que no va a ser fácil, desde luego, recobrar.”⁵⁴⁵

Señalo estas realizaciones históricas para mostrar que el Estado democrático de Derecho no es (parafraseando a Kant) una *categoría vacía*, sino una idea regulativa que tiene plasmaciones reales y concretas en el mundo de la práctica jurídico-política. Inferir del hecho de que acabaron trágicamente (como así sucedió en Praga en el 68 con la invasión de los tanques del Pacto de Varsovia, y en Chile en el 73 con el golpe militar de Pinochet), que tal concepto de Estado es irrealizable, es sencillamente falso. Y a ese respecto conviene volver a señalar un aspecto básico relacionado con la génesis del citado Estado democrático:

“Pudiendo sucederse en el tiempo, no hay, sin embargo, paso <natural y espontáneo> de uno a otro [del Estado social al democrático de Derecho], del capitalismo al socialismo (los cuales además no deben definirse esencialmente). El Estado democrático de Derecho aparece así como el intento, difícil, pero no imposible, de lograr, de ir logrando en el tiempo la necesaria real conjunción entre democracia y socialismo.”⁵⁴⁶

Los casos históricos que he citado desafiaron lo establecido (tanto el capitalismo como el <socialismo real>) y no se precisan profundos estudios en ciencia política para señalar las enormes dificultades con las que se enfrentaron. Los motivos de su derrota, más que llevar a pensar en que eran irrealizables, justifican el hecho de que nos encontramos en ambos casos ante un modelo Estado de Derecho nuevo, superador del Estado social (neoliberalista o de <socialismo real>), de ahí que fueran abortados con tamaña violencia. Esto jugaría a favor de la tesis de Elías Díaz en un doble sentido: a) que el Estado democrático de Derecho es, esencialmente, cualitativamente, un nuevo modelo de Estado de Derecho superador del vigente Estado social, y b) que es un proyecto realizable históricamente, señalando, eso sí, las enormes dificultades que, por su propia naturaleza, implica esta realización histórica (y el <socialismo de rostro humano> de Dubcek o de Allende son una trágica, pero real experiencia histórica en ese sentido).

⁵⁴⁵ Ibidem.

⁵⁴⁶ Ibid. pp.180-181

Y la otra justificación respecto de que el Estado democrático de Derecho sí es (o puede llegar a ser) de este mundo, viene de la interpretación que el profesor Díaz realiza de la Constitución. Esta circunstancia puede resultar sorprendente para el lector, pues acabo de presentar la crítica que ve en el Estado democrático de Derecho *humo de pajas*, únicamente *ilusorias ideologizaciones* o la caída en *un voluntarismo o decisionismo político*, y pasar de esa interpretación a afirmar que una aproximación a tal Estado aparece en algo tan cercano al aquí y ahora como la Constitución española de 1978⁵⁴⁷ puede resultar, como digo, sorprendente. Pero así es. De entrada presenta una primera valoración de ésta en los siguientes términos:

“Una de las categorías que, a pesar de su carácter prevalentemente técnico y hasta un tanto abstracto, me parece más decisiva para definir y simbolizar, desde una perspectiva jurídico-política, el sentido del cambio, de la importante transformación ocurrida en nuestro país, a través de la <ruptura pactada>, desde el régimen franquista a la actual España democrática, es la categoría de *Estado de Derecho*, tal y como ha venido a ser asumida y proclamada en la Constitución promulgada el 29 de diciembre de 1978.”⁵⁴⁸

En primer lugar considero conveniente recordar la valoración que Elías Díaz hace de la transición española a la democracia⁵⁴⁹. Frente a las diferentes micro-ideologías de (sobre) la transición, la Constitución española del 78 es aquí considerada como un elemento fundamental de ruptura con la dictadura franquista. Pero esta consideración rupturista tiene que ser justificada, pues aunque entre dentro de esos aspectos *técnicos y hasta un tanto abstractos*, que señala el profesor Díaz, conviene señalar lo siguiente: el artículo 1.1 de nuestra Constitución afirma textualmente que “España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho”. Pero no es esa la primera vez que aparece la figura del Estado de Derecho; ya en el Preámbulo, en el tercer párrafo, se señala que la Nación española proclama su voluntad de “consolidar un Estado de Derecho que asegure el imperio de la ley como expresión de la voluntad popular.” En pocos sitios como en una Carta Magna son tan importantes las cuestiones gramaticales, y aquí se habla de *consolidar* y de *constituirse* el Estado de Derecho; la primera expresión sugiere que se da firmeza y solidez a algo que ya existía, mientras que la segunda sugiere que se funda o establece algo nuevo. Si ese algo del que hablamos es el Estado de Derecho en

⁵⁴⁷ De hecho el escrito que vengo siguiendo en este epígrafe se titula explícitamente “El Estado democrático de Derecho en la Constitución española de 1978” (las cursivas son mías).

⁵⁴⁸ Ibid. p.171

⁵⁴⁹ Véase el cap. V de este trabajo, “Transición a la democracia”

España, lo que se está planteando es si existía ya o no una situación de ese tipo o, de otra forma, si hubo o no ruptura política. Presento aquí la interpretación de Javier Tajadura:

“En el Preámbulo constitucional la Nación proclama, de forma expresa, su voluntad de <consolidar un Estado de Derecho>. Sorprende la utilización del término <consolidar>. En modo alguno ha de deducirse del empleo del verbo <consolidar> la aceptación por el constituyente de la tesis que definía al régimen de Franco como un Estado de Derecho. Como es sabido, en 1964 los juristas del régimen publicaron una voluminosa obra titulada *España, Estado de Derecho*. Con ella pretendían refutar la argumentación contenida en el informe El imperio de la ley en España que la Comisión Internacional de juristas, con sede en Ginebra, había elaborado dos años antes⁵⁵⁰. Dicho informe sostenía que toda la cobertura jurídica de la dictadura no convertía a ésta en un <Estado de Derecho>.

El elemento rupturista fue suprimido del Preámbulo. Sin embargo, se encuentra presente en el término <se> del artículo 1.1. España no es un Estado de Derecho como pretendió establecerse por algunas enmiendas que alegaban la mayor corrección gramatical del uso del verbo ser en presente de indicativo. La redacción <España se constituye en...> implica dos cosas:

1. Primero, que hasta el momento en que se promulga la Constitución, España no era un auténtico Estado de Derecho. Bajo el término <se> subyace, pues, la idea de ruptura con el régimen anterior.
2. Segundo, que el Estado de Derecho es un concepto tendencial, susceptible de un continuo perfeccionamiento y mejora.”⁵⁵¹

Queda claro pues que la Constitución garantiza un auténtico Estado de Derecho, algo que resultaba imposible y totalmente incompatible (a pesar de los ilegítimos intentos que realizó) para la dictadura franquista. Ahora bien, según lo visto hasta aquí el Estado de Derecho es un innegable logro frente a las dictaduras, pero existe una lógica interna en su misma evolución que convierte en insuficientes (valorativamente hablando) los modelos liberal y social del Estado de Derecho. Javier Tajadura lo expresa así:

⁵⁵⁰ Véase el epígrafe 22 de este trabajo.

⁵⁵¹ TAJADURA TEJADA, Javier, “La noción de <sociedad democrática avanzada> en la Constitución”, *Sistema* 147, noviembre de 1998, pp.48-49.

“Resulta obligado mencionar a Elías Díaz, por su ya clásica monografía *Estado de Derecho y sociedad democrática* que comienza precisamente advirtiendo que <no todo Estado es Estado de Derecho>. Obviamente el Estado de Derecho de una sociedad democrática avanzada no puede ser un mero Estado formal de Derecho. El mismo párrafo preambular que proclama el Estado de Derecho lo hace refiriéndolo al imperio de la ley, pero no de cualquier ley, sino de la que sea expresión de la voluntad popular, es decir, de la ley democrática.”⁵⁵²

Tal y como he señalado, es bajo el rótulo de Estado democrático de Derecho donde se intenta hacer realidad *la necesaria real conjunción entre democracia y socialismo*. Según la arquitectura que el propio Elías Díaz ha diseñado del Estado de Derecho, no basta con que nuestra Carta Magna garantice una sociedad libre frente a nuestro reciente pasado dictatorial. Junto a ello, es importante saber si en ella se posibilita o no un auténtico Estado democrático de Derecho.

Para no repetirme reenvío al lector al epígrafe 29 de este trabajo, especialmente las páginas dedicadas al humanismo de Fernando de los Ríos, donde señalo cómo es entendido aquí el término democrático, pues se usa en un sentido mucho más preciso del que es habitual al emplearlo. Sí sería conveniente recordar que el profesor Díaz entiende la democracia como una doble participación, tanto a) en las decisiones, como b) en los resultados.

¿Es posible lograr ese tipo de sociedad (con las profundas transformaciones de las condiciones reales económico-sociales y también políticas y culturales que exige) en el marco de la Constitución Española de 1978? La respuesta es sí:

“Uno de los propósitos de este trabajo es defender junto a la firme y coherente garantía de ese Estado de Derecho implantado por nuestra Constitución, sus posibilidades de desarrollo y de profundización democrática en ese sentido indicado de carácter flexiblemente socialista. No en vano -es decir, no <retóricamente>- en el propio Preámbulo constitucional se recuerda que uno de los principales objetivos de la Nación española es la, para todos, obligatoria voluntad de <establecer una sociedad democrática avanzada>.”⁵⁵³

⁵⁵² Ibid. pp.49-50.

⁵⁵³ Ibid. p. 182.

Y ésta no es una afirmación aislada. En diversas ocasiones se manifiesta en el mismo sentido, bien expresando directamente su opinión:

“La Constitución permite -ésta es mi opinión- una interpretación y aplicación socialista; y, a su vez, esta aplicación socialista es precisamente la que permite una mejor y más plena realización de la Constitución.”⁵⁵⁴

Bien haciendo suya la opinión de otros; así sucede con la de Ramón Tamames:

“Con razón escribe Ramón Tamames comentando este artículo [el 129.2]: < (...) (y concuerdo con él) queda claro que *el avance hacia un creciente grado de socialismo es perfectamente posible en la Constitución de 1978 sin necesidad de reformarla. Todo dependerá de la correlación de fuerzas políticas que prevalezca en el Parlamento*>”⁵⁵⁵

Paso por alto el estudio sobre de qué forma refleja nuestra Constitución los caracteres del Estado de Derecho⁵⁵⁶, pero en la hermenéutica constitucional otro de esos aspectos técnicos va a requerir ahora nuestra atención.



⁵⁵⁴ Ibid. p. 230 (en nota a pie de página)

⁵⁵⁵ TAMAMES, Ramón, *Introducción a la Constitución española*, Ed. Alianza, Madrid 1980, p.180, citado en ELÍAS DÍAZ op. cit. p.236. (Las cursivas son de Elías Díaz).

⁵⁵⁶ Vuelvo a recordar, no obstante, que el criterio que vengo siguiendo en este trabajo no es el de recensionar al detalle la obra de Elías Díaz, (en este caso su interpretación de la Constitución) sino más bien presentar y debatir sus ideas.

- **31. Una cuestión de orden.**

Vuelve a aparecer, de nuevo, uno de esos problemas *técnicos y un tanto abstracto*, y al igual que en el epígrafe anterior lo que aparenta no ser más que un inocuo juego de palabras sin otro valor que el estilístico, encierra en realidad un problema de fondo con gran peso específico. Esta vez es una cuestión de orden:

“¿Social y democrático o democrático y social? Socialismo democrático y democracia socialista.” De esta forma titula el profesor Díaz el epígrafe en el que comienza señalando lo siguiente:

“Me parece que esta pregunta inicial, de carácter semántico y sintáctico, puede muy bien servir para aproximarnos al tema de fondo aquí planteado: quiero decir: ¿es casual, por de pronto, que dicho artículo 1,1 de nuestra Constitución hable de Estado social (primero) y democrático (después) de Derecho? En modo alguno, y a ello -a ese orden sintáctico- no se le ha dado, en mi opinión, la importancia debida (no más, pero tampoco menos) por la mayor parte de los intérpretes, unos, sin duda, de manera interesada y otros, tal vez, inconscientemente.”⁵⁵⁷

Cualquier conocedor, siquiera sea mínimamente de la obra de Elías Díaz, sabe de su cuidado por el detalle, pero también de que huye como de la peste de esos estériles debates, y le cito, *medieval-nominalista (o semántico-formalista, para los modernos)*. El hecho de plantear esta cuestión no proviene de un obsesivo (flaubertiano) sometimiento al estilo, capaz de desencadenar el mayor sufrimiento por una simple cuestión de orden sintáctico. No, no es eso. Se trata de señalar que tras esa cuestión sintáctica, según la arquitectura del Estado de Derecho que aquí se ha dibujado, aparece un problema de fondo de enorme relevancia: qué se entiende por democrático.

“No sólo los intérpretes que convencionalmente llamamos <de derechas> han silenciado o interpretado a su modo la estructura de ese texto (lo cual era lógico), sino que, es preciso reconocerlo, también lo han aceptado así - por un exceso, tal vez, de criticismo hacia la Constitución- muchos de los que se definen y son <de izquierdas>: <democrático> se interpreta allí por unos y otros como sinónimo, exclusivamente, de libre participación política de carácter pluralista. Resulta en verdad extraño que algunos socialistas - aun siendo fundamental, por supuesto, tal primordial dimensión,

⁵⁵⁷ ELÍAS DÍAZ, “El Estado democrático de Derecho en la Constitución española de 1978”, cit. pp. 197-198.

absolutamente imprescindible- reduzcan, sin embargo, a ella la democracia (como haría cualquier liberal), y también la posible democracia futura, olvidando esa segunda dimensión, de igualdad real, que debe hacer incluso mucho más factible y auténtica la primera.”⁵⁵⁸

Es importante recordar aquí que vengo utilizando los comentarios de Elías Díaz sobre la Constitución, no sólo por la significación histórica que ésta tiene (que también esto es destacado por nuestro autor), sino más bien por su utilidad al servir de referencia práctica para contribuir a perfilar una idea central en su pensamiento jurídico-político: el Estado democrático de Derecho. Y recuerdo esto porque el tal debate sobre si es o no significativa la cuestión del orden al señalar que “España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho (...)”, tiene mucho que ver con la arquitectura del Estado de Derecho proyectada por nuestro autor⁵⁵⁹ y, especialmente, con los celos que, tanto entre intérpretes liberal-conservadores como entre algunos socialistas, despierta esa figura clave de su pensamiento que es el Estado democrático de Derecho. Él mismo lo presenta así:

“Ya me he referido con anterioridad a la posibilidad, en efecto, de entender el concepto de Estado social de Derecho como Estado de Derecho asentado sobre un modo de producción neocapitalista y al Estado democrático de Derecho como Estado de Derecho en fase superadora de tal sistema productivo y de construcción progresiva de formas de organización económica y social de caracteres flexibles, pero claramente socialistas. La primera equivalencia (Estado social como Estado neocapitalista) puede decirse que ha sido aceptada hasta hoy con casi total y absoluta unanimidad. No ha ocurrido lo propio, en cambio, con la segunda, como estamos viendo: o bien porque se trate de socialistas de ciertas tendencias (anarquistas, leninistas, etc.) que rechazan el Estado de Derecho por considerarlo irremediabilmente burgués e indefectiblemente unido al modo de producción capitalista, o bien -con óptica en parte coincidente- porque se trate de ciertos defensores (conservadores) del Estado de Derecho que no admiten de ninguna manera que éste pueda tener y adquirir un contenido y un carácter socialista. Junto a unos y otros, habría que citar asimismo a algunos socialistas que, por puro mimetismo liberal, siguen definiendo a la democracia en términos exclusivos de libertad, sin apenas referencia alguna a la igualdad real: para éstos, el Estado democrático de Derecho se

⁵⁵⁸ Ibid. p.198.

equipara sin más al Estado liberal (o liberal-social) de Derecho, desconociendo paradójicamente las dimensiones e implicaciones de carácter socialista de aquél.⁵⁶⁰

Este es el problema de fondo. No obstante este criterio no es compartido por otros comentaristas de la Constitución, y del mismo modo que afirmé que Elías Díaz destapó la caja de los truenos entre los intérpretes de Unamuno al identificarlo como un pre-fascista (con todas las matizaciones que ya se señalaron), en este tema, aunque de forma menos virulenta, también va a ser nuestro autor parte importante de un debate que tiene como objeto la hermenéutica constitucional.



⁵⁵⁹ Y en este caso habría que incluir también a los socialistas de la Comisión Constitucional, y especialmente a Peces-Barba.

⁵⁶⁰ ELÍAS DÍAZ, "El Estado democrático de Derecho en la Constitución española de 1978", cit. p.199.

- **32. Crítica de la crítica.**

Efectivamente, la interpretación de Elías Díaz según la cual el artículo 1,1 de nuestra Constitución, tal y como está formulado, legitima la plena realización del Estado democrático de Derecho, entendido éste como aquí se ha definido y no como mero Estado liberal, pluralista y hasta social de Derecho, ha dado lugar a una serie de objeciones y críticas que él mismo se encarga de responder en una denominada "breve crítica de la crítica". Esta se articula alrededor de los comentarios de tres profesores: Luis López Guerra, Angel Garrorena y Antonio E. Pérez Luño. El primero de ellos muestra su desacuerdo con que en la Constitución aparezca la expresión <Estado democrático de Derecho> como superación del <Estado social de Derecho>; la respuesta a esta objeción por parte de Elías Díaz es la siguiente:

"Hay, de todos modos, en López Guerra una -pienso- excesiva desconfianza hacia la eficiencia de la actuación estatal, sea ésta más o menos democrática."⁵⁶¹

Las objeciones de Angel Garrorena van en la línea de negar las potencialidades progresivas que el Estado democrático de Derecho representa, y su formulación plantea un importante problema iusfilosófico:

"Lo cierto es que el artículo 1 no constitucionaliza, ni podría constitucionalizar, la sucesión del <Estado social de Derecho> por un tipo históricamente posterior y superior de Estado y, concretamente, por el <Estado democrático de Derecho>, entendido como la réplica institucional de una concepción socialista y solidaria de la democracia. (...) Piénsese que no se trata de un problema teórico, sino de una cuestión de referencia a realidades;"⁵⁶²

Elías Díaz le señala a su colega las implicaciones que en teoría general del Derecho tienen estas afirmaciones:

"El argumento central de Garrorena es, creo, el de la no posibilidad de <constitucionalizar>, en el texto articulado de nuestra ley fundamental, posibles futuras realidades, de progreso e igualdad social, todavía de hecho inexistentes; admite, en cambio, ese contenido utópico en el texto del Preámbulo. (...) De algún modo vuelve a aparecer otra vez aquí la <esencial escisión> de siempre: el <deber ser> queda atribuido al Preámbulo, pero sin

⁵⁶¹ Ibid. pp. 213-214.

⁵⁶² GARRORENA, Angel. *El Estado español como Estado social y democrático de Derecho*, Ed. Universidad de Murcia, 1980. Citado en ELÍAS DÍAZ, op. cit. p. 215.

excesiva eficacia porque el <ser> del texto articulado tiene que limitarse a reflejar y legalizar la realidad fácticamente existente, sin que se sepa muy bien cuál es su relación con aquél. El Derecho, con ello, se convierte -creo- en un simple instrumento de conservación del orden efectivamente implantado. [Y para ser justo con la atribución de responsabilidades, señala a renglón seguido] No pienso en modo alguno que Garrorena intentase llegar a estas estáticas conclusiones, pero ese es, me parece, uno de los riesgos de alguna parte de su argumentación."⁵⁶³

La tercera <crítica de la crítica>, que analizaré con más detenimiento, tiene por interlocutor a Pérez Luño. La presenta así el catedrático de Sevilla:

“Este precepto [el art. 1,1 citado] obliga a reconsiderar, en función de su correcta interpretación, las formulaciones teóricas sobre el Estado de Derecho, y, en particular, la tesis de Elías Díaz sobre el Estado democrático de Derecho, pues entiendo que la proyección de su teoría a la hermenéutica de esta norma constitucional puede suscitar algunas dificultades.

En efecto, si las caracterizaciones social y democrática se entienden como formas divergentes y alternativas del Estado de Derecho, tendría que juzgarse arbitrario y contradictorio el intento de conjugarlas pacíficamente en un mismo texto normativo. De ahí que en un trabajo de 1979⁵⁶⁴, en el que aceptaba expresamente en planteamiento de Elías Díaz, no podía por menos que denunciar críticamente la incongruencia del artículo 1,1 de nuestra Constitución al establecer una continuidad entre modelos de Estado de Derecho diferentes. (...) Por ello, añadía, <la relación entre el Estado social de Derecho y el Estado democrático de Derecho, cuando ambas nociones se utilizan en su acepción técnica, no puede ser copulativa, sino disyuntiva. De ahí que, si la formulación de nuestra Ley Superior no se queda en un mero postulado retórico, nuestro Estado de Derecho será social o democrático de acuerdo con la ideología de las fuerzas políticas mayoritarias, pero nunca ambas cosas al mismo tiempo>. Tras estas observaciones concluía indicando que <quizás la formulación correcta habría sido la de concebir al Estado español como Estado social de Derecho en transición hacia el Estado democrático de Derecho, mediante la creación

⁵⁶³ ELÍAS DÍAZ, op. cit. pp. 217-218.

⁵⁶⁴ PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *Estado de Derecho y derechos fundamentales*, en el volumen realizado en colaboración con CASCAJO, J.L., DE CASTRO, B., GÓMEZ TORRES, C., *Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979, pp.161-162.

de las condiciones necesarias para el ejercicio democrático del poder por todo el pueblo (inspirándose, por ejemplo, en el art. 2 de la Constitución portuguesa de 1976)>.”⁵⁶⁵

Son varias las objeciones que Elías Díaz presenta a este texto:

“Conuerdo en principio con Pérez Luño cuando escribe: <Quizá la formulación correcta habría sido la de concebir al Estado español como Estado social de Derecho en transición hacia el Estado democrático de Derecho...> Yo también lo hubiera preferido así, pero, la verdad, no creo que los grupos y partidos políticos de la Unión de Centro y de más a la derecha la hubiesen, y no deja de ser lógico, aceptado: en esta fórmula de Pérez Luño, obsérvese, se impone *preceptivamente* al Estado social de Derecho la obligatoriedad de entrar en transición hacia el Estado democrático (socialista) de Derecho; podría ser, pues, declarada inconstitucional toda legislación no orientada hacia ese progresista objetivo.”⁵⁶⁶

Hay un aspecto de esta crítica que quisiera resaltar. Algunas de las objeciones que con cierta frecuencia se plantean a Elías Díaz, es la de adoptar una postura utópica, voluntarista, o en el peor de los casos ideologizante. Textos como este vienen a resaltar el pragmatismo político, la aceptación de la circunstancia socio-histórica concreta, que no siempre permite la plena realización del ideal. Es el *utópico* Elías Díaz, quien señala que suscribiría como correcta la fórmula propuesta por Pérez Luño (concebir al Estado español como Estado social de Derecho en transición hacia el Estado democrático de Derecho), pero la Constitución es el resultado de un gran esfuerzo de diálogo y acuerdo con otras fuerzas políticas liberales y pluralistas, pero no socialistas, y en ese sentido se impone el <principio de realidad> imprescindible si se quiere lograr un amplio consenso (como aquí es el caso):

“Es preciso reconocerlo así; en el artículo 1,1 no se impone preceptivamente esa vía de transición, sino que se dejan abiertas dos diferentes posibilidades interpretativas y de aplicación (según sea la expresión mayoritaria de la voluntad popular): o bien hacia la consolidación, con las reformas que se quieran (y pueden ser muy aprovechables), del

⁵⁶⁵ PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Ed. Tecnos, 6ª ed. Madrid, 1999, pp. 231-232.

⁵⁶⁶ ELÍAS DÍAZ, “El Estado democrático de Derecho en la Constitución española de 1978”, cit. p. 220.

Estado social⁵⁶⁷, o bien hacia el progresivo avance y construcción del Estado democrático de Derecho. Y ése era el lógico resultado de la relación y necesario consenso entre las fuerzas sociales y políticas que, con toda legitimidad, contribuían a elaborar nuestra Constitución.”⁵⁶⁸

Sin embargo hay otro aspecto que es más duramente criticado por nuestro autor:

“En donde veo, sin embargo, una contradicción de Pérez Luño es en propugnar, por un lado, como más correcta la fórmula del <Estado social de Derecho en *transición* hacia el Estado democrático de Derecho> y en acusar, por otro, al artículo 1,1 de establecer <una continuidad entre el Estado social y el democrático, contraria -dice- a la teoría y a la práctica>. ¿Se puede hablar de <transición> si no hay algún tipo, sea como sea, de <continuidad>?”⁵⁶⁹

Tras señalar esto analiza cómo hay que entender esa continuidad:

“Sólo desde posiciones de extremo izquierdismo parlamentario puede decirse que en el artículo 1,1 haya querido establecerse un continuismo entre el modelo neocapitalista (Estado social) y el socialista (Estado democrático de Derecho): la única continuidad (y no es, por otro lado, despreciable) la suministra el hecho de que ambos modelos y la transición posible de uno a otro (ésta es sólo una forma de hablar, pues en este mundo, en realidad, <todo es transición y nada más que transición>) se dan operando sobre la misma entidad social, (...). Sin esa mínima <continuidad> no hay más <transición> que la del salto en el vacío o la de la revolución violenta y armada.”⁵⁷⁰

Pérez Luño recoge estas críticas y responde a ellas matizando (y por tanto enriqueciendo) su propia postura. Respecto de la primera objeción, la de la imposibilidad práctica de que los grupos políticos de centro-derecha aceptaran la, también en opinión de Elías Díaz, más precisa formulación del artículo 1,1 de concebir al Estado español como un Estado social de Derecho en transición hacia un Estado democrático de Derecho, Pérez Luño parece reconocer lo pertinente de la crítica, pues

⁵⁶⁷ No creo superfluo señalar una vez más el explícito reconocimiento de lo válido que puede resultar el Estado social de Derecho. Si en alguna ocasión dejó entrever otra cosa, lo cierto es que aquí Elías Díaz reivindica el papel del citado Estado, cuyas reformas <pueden ser muy aprovechables>.

⁵⁶⁸ Ibid. p.221.

⁵⁶⁹ Ibid. p. 222.

⁵⁷⁰ Ibid. pp. 222-223.

se limita a recogerla sin argumentar en contra⁵⁷¹. No acepta, sin embargo, la segunda objeción que he recogido aquí. Presento su contraréplica:

“Ahora bien, discrepa abiertamente de mi planteamiento al acusarme de que incurro en la antinomia de propugnar, por un lado, la transición hacia el Estado democrático de Derecho y censurar, por otro, al artículo 1,1 por establecer una <continuidad> entre el Estado social y el democrático; ya que se pregunta Elías Díaz <¿Se puede hablar de ‘transición’ si no hay algún tipo, sea como sea, de ‘continuidad’?>

Debo advertir, de inmediato, que estimo que en esta observación crítica existe un evidente malentendido. Cuando aludía a la <continuidad> lo hacía, como se desprende del contexto de mi argumentación, utilizando este término en su acepción lógica, es decir, refiriéndome a <la unión natural que tienen entre sí las partes del continuo> (1ª acepción del término según el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española), y no a su significado cronológico que me atribuye Elías Díaz, o sea, como <continuación>, o <sucesión en el tiempo de una cosa a otra u otras cosas (3ª acepción del término en dicho *Diccionario*). Con ello queda aclarada la supuesta contradicción.”⁵⁷²

Así es, pero no acaban aquí las discrepancias. Todavía dos cuestiones más: la primera tiene que ver con la valoración que se hace del lenguaje empleado en este artículo:

“Disiento (¡y lo siento!), finalmente, del buen amigo y colega iusfilósofo Pérez Luño cuando señala que la formulación del mencionado artículo 1,1 es -dice- <equivoca porque implica una confusión del lenguaje descriptivo y prescriptivo>; en mi opinión, tal lenguaje es en ambos casos prescriptivo; (...) [y las consecuencias de este hecho son importantes, pues] Al hacer prescriptivo el Estado social (exista o no de hecho, en mayor o en menor grado, en cierto momento), se está prohibiendo por ello mismo una vuelta atrás, por ejemplo, en enseñanza, en seguridad social, etc., es decir, en los

⁵⁷¹ Véase PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, op. cit. p. 232: “En una cordial <crítica de mis críticas> Elías Díaz coincidía parcialmente con mis puntos de vista, en especial, en lo referente a que la formulación más <correcta> del artículo 1,1 hubiera sido la de concebir al Estado español como un Estado social de Derecho en transición hacia un Estado democrático de Derecho. Si bien piensa que esta fórmula no hubiera sido aceptada por los grupos políticos conservadores que participaron en el proceso constituyente, ya que implicaba la imposición preceptiva de que el Estado social de Derecho iniciara un proceso de <transición hacia el Estado democrático (socialista) de Derecho>.

⁵⁷² Ibid. pp. 232-233.

objetivos de interés general y en los derechos sociales protegidos por el Estado.”⁵⁷³

Y la segunda cuestión en la que existe discrepancia resulta ser un nuevo problema hermenéutico que puede resultar clarificador para el fin que aquí se persigue, que, recuérdese, es el de presentar de la forma más precisa posible el Estado democrático de Derecho tal y como es entendido por Elías Díaz, y cuál es la relación que éste puede tener con la Constitución del 78. Se trata ahora de la fuente del citado artículo:

“Querría, para concluir, hacer notar asimismo a Pérez Luño que (...) no hay en nuestra Constitución -aparte de que hubo otras fuentes- <recepción mimética> del artículo 20,1 alemán: éste dice <democrático y social>, y nuestro 1,1 (en mi opinión -y que me perdone la Ciencia del Derecho Público alemán-, de manera más rigurosa y, desde luego, más socialista que aquél) lo que establece es primero el <Estado social> y después el <Estado democrático de Derecho>.”⁵⁷⁴

La réplica de Pérez Luño señala tres cosas:

1. Que su interpretación es <la más generalizada> y que con ella coincide <con diversos exégetas de este precepto>⁵⁷⁵.

2. Entiende que las observaciones de Wolfgang Abendroth⁵⁷⁶ respecto del citado artículo 20,1 de la *Grundgesetz*, proyectadas sobre nuestra Constitución <deben hacer descartar cualquier suposición de que nuestra Ley Superior pueda haber sancionado, de forma simultánea, varias formas de Estado diferentes, (...) Por el contrario, hay que admitir que lo que nuestra Constitución consagra es la exigencia de interpretar la estatalidad social y democrática como principios coetáneos entre los que se da una mutua interdependencia y conexión interna>.⁵⁷⁷

3. Y por último sostiene que <no parece que deba prevalecer el argumento de una presunta *interpretación auténtica* del precepto, basada en la voluntad subjetiva

⁵⁷³ Ibid. p.223.

⁵⁷⁴ ELÍAS DÍAZ, “El Estado democrático de Derecho en la Constitución española de 1978”, cit. p. 224.

⁵⁷⁵ Véase PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, op. cit. p. 233.

⁵⁷⁶ En concreto la cita de este autor que recoge es la siguiente: “Ese principio constitucional inabolible de la juridicidad estatal democrática y social constituye, pues, un principio estructural del orden jurídico-constitucional. El principio vincula tres elementos intelectuales en una sola unidad. Con eso los tres elementos se convierten en momentos de dicha unidad, los cuales se interpenetran y no son ya accesible a una interpretación aisladora.” ABENDROTH, W. *Sobre el concepto de Estado de derecho democrático y social tal como se formula en la Constitución de la República Federal de Alemania*, Ed. Grijalbo, Barcelona-México, 1973, pp. 266-267. Citado en PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, op. cit. p. 234.

o la razón instrumental de un sector del constituyente. (...) [Y cita explícitamente a Elías Díaz de quien afirma que] Es más, el propio Elías Díaz al reconocer que la redacción <correcta> del artículo 1,1 hubiera debido *concebir al Estado español como Estado social de Derecho en transición hacia el Estado democrático de Derecho* admite, de forma implícita, que la formulación definitivamente consagrada en la Constitución no equivale a sancionar inequívocamente el Estado democrático de Derecho, al menos tal como él lo entiende.⁵⁷⁸

Dado que el autor objeto de este estudio es Elías Díaz, quisiera señalar unas apreciaciones respecto de estas críticas, pues lo considero pertinente para una correcta interpretación (y valoración) de esa escurridiza idea regulativa que está resultando ser el Estado democrático de Derecho. Así es que sin ánimo de terciar en esta polémica, sino más bien de interpretar adecuadamente su pensamiento jurídico-político, conviene señalar lo siguiente:

Respecto de la primera réplica de Pérez Luño en el sentido de que su interpretación es la más extendida, poco se puede decir (salvo, tal vez, que no siempre lo más extendido es lo mejor argumentado). No ocurre lo mismo con las otras dos.

Respecto de la segunda, Elías Díaz también reivindica a favor de su tesis la interpretación de Abendroth⁵⁷⁹, de quien afirma:

“No hay, creo, la menor duda sobre cómo entiende Abendroth la democracia y el <Estado democrático de Derecho>, coherentemente con los planteamientos de carácter socialista, ni sobre las potencialidades en ese sentido que claramente atribuye a los artículos 20 y 28 de la Ley fundamental de Bonn.”⁵⁸⁰

Y respecto de la tercera, el entender que <no parece que deba prevalecer el argumento de una presunta *interpretación auténtica* del precepto, basada en la

⁵⁷⁷ Ibid. p. 234

⁵⁷⁸ Ibid. pp.235-236

⁵⁷⁹ En concreto recoge la siguiente cita: “Pero todos los grupos que intervinieron en ese compromiso veían claramente que fuerzas políticas y sociales esenciales deseaban -punto de partida- el paso a un Estado social del bienestar que se tomara completamente en serio la idea de una *democratización de la sociedad y del control de los que intervienen en el proceso de producción sobre los bienes de producción con los que se produce socialmente*, que -critica aquél, saliendo ya de la órbita del neocapitalista Estado social- en el orden económico y social existente han estado o siguen estando bajo un poder de disposición privado. Así, por ejemplo -continúa Abendroth-, cuando la discusión sobre el artículo de la *socialización*, esta tendencia subrayó en el seno del Consejo Parlamentario que deseaba una *transformación estructural de la constitución económica que pusiera en propiedad colectiva las industrias clave con objeto de tender a la terminación de las luchas de clase mediante la abolición de las clases*. La constitución -concluye Abendroth- ha dejado abierto ese camino.” ABENDROTH, W. Op. cit. pp. 287, 289 y 291 (los comentarios entre guiones y las cursivas son de Elías Díaz). Citado en ELÍAS DÍAZ, op. cit. p. 211.

⁵⁸⁰ ELÍAS DÍAZ, op. cit. p. 212.

voluntad subjetiva o la razón instrumental de un sector del constituyente>, es algo que conviene aclarar especialmente, pues, recuérdese, Elías Díaz participó muy activamente en diferentes comisiones del PSOE encaminadas a elaborar el proyecto de Constitución, y aunque resulte obvio no está de más recordarlo aquí, influyó no poco en la redacción del citado artículo 1,⁵⁸¹. Señalo en primer lugar la gran importancia que este problema de orden sintáctico tuvo para el *sector socialista del constituyente*:

“Desde luego a tal hecho -semántico y sintáctico- que envolvía, como casi siempre ocurre con el lenguaje, cuestiones y significados de fondo (o de más fondo), se le dio en todo momento la mayor importancia en el seno de la Ponencia y de la Comisión constitucional socialista. Y es que eran dos concepciones diferentes del término <democracia> las que estaban y están, en última instancia, debatiéndose en tal polémica: una concepción plena e integral (socialista) de la democracia, la cual viene, o puede venir, a completar y dar mayor sentido real, en términos de libertad e igualdad, a esa otra concepción inicial de la democracia (la liberal), concepción creo, insuficiente (...).”⁵⁸²

Y aunque esta cuestión ya ha sido tratada aquí con cierta extensión, conviene insistir. Un poco más adelante incide en el carácter *superador* que tiene el término <democrático>, respecto de otros tales como <liberal> y <social>.

“(...) interpretar el término <democrático> simplemente como sinónimo de liberal y pluralista supone, en mi opinión, una verdadera y pura tautología: todo Estado de Derecho es, como mínimo, liberal (separación de poderes, protección de derechos y libertades, etc.). Si se le define, además, como <social> y, sobre todo, como <democrático>, *es para añadir algo a ese núcleo inicial*: Estado intervencionista y derechos sociales, entre otras cosas, en el primer caso; transformación progresiva del modo de producción basado en la apropiación privada de los medios materiales y culturales, de producción (...) en el caso del Estado democrático de Derecho.”⁵⁸³

Hasta aquí la que sería, en palabras de Pérez Luño, <la presunta *interpretación auténtica* del precepto, basada en la voluntad subjetiva o la razón instrumental de un sector del constituyente>. Algo que según él <no parece que deba

⁵⁸¹ Véase el epígrafe 44 de este trabajo. "Da que pensar".

⁵⁸² Ibid. p. 208.

⁵⁸³ Ibid. p. 224 (las cursivas son mías).

prevalecer>. El iusfilósofo de la Universidad sevillana cita explícitamente a Elías Díaz al referirse a esta, en su opinión, desacertada interpretación:

“De otro lado, Elías Díaz cuando intenta explicar por qué en lugar de la formulación <correcta> [concebir al Estado español como Estado social de Derecho en transición hacia el Estado democrático de Derecho] se adoptó la del texto vigente dice: <No creo que los grupos y partidos políticos de la Unión de Centro y de más a la derecha la hubiesen, y no deja de ser lógico, aceptado>. De ahí que siendo nuestro texto constitucional el fruto de un laborioso consenso o, mejor, compromiso político la búsqueda de la pretendida <interpretación auténtica> del precepto no puede reposar unilateralmente en la postura de una de las concepciones políticas en liza sino, precisamente, en la resultante del acuerdo alcanzado.”⁵⁸⁴

Considero desafortunada esta crítica de *apropiación unilateral* de un precepto constitucional, fruto del consenso, referida a Elías Díaz, pues éste afirma sin ninguna ambigüedad que:

“Esto es lo que me parece más decisivo de resaltar a la hora de hablar del modelo económico o, más plenamente, de la orientación general que cabe -legal y legítimamente- imprimir a nuestra Constitución: primero, que caben, en efecto, y por de pronto, diferentes opciones en la misma, una, más vuelta hacia el neocapitalismo, otra, más dirigida hacia el socialismo; segundo, que será la voluntad popular soberana quien en cada momento y circunstancia irá determinando el sentido y también la intensidad de la orientación prevalente. El primer elemento es el que ofrece la posibilidad legal de transformación; el segundo es quien realmente la impulsa: uno y otro se complementan e implican como los dos aspectos mismos de la democracia.”⁵⁸⁵

En mi opinión la crítica de Pérez Luño sería consistente si Elías Díaz (o el sector socialista del constituyente), impusieran al resto de la ciudadanía, lo quisiera ésta o no, la *obligatoriedad* de pasar de un tipo de Estado social a otro democrático⁵⁸⁶. Desde el momento en que se acepta que la Constitución recoge la posibilidad legal de

⁵⁸⁴ PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, op. cit. p. 236.

⁵⁸⁵ ELÍAS DÍAZ, op. cit. p. 238.

⁵⁸⁶ Como parece recoger el texto constitucional portugués de 1976, en cuyo artículo 2 bajo el rótulo <Estado democrático y *transición al socialismo*> establece lo siguiente: <La República portuguesa es un Estado democrático, basado en la soberanía popular (...) y *tiene por objeto asegurar la transición hacia el socialismo* mediante la creación de condiciones para el ejercicio democrático del poder por las clases trabajadoras>. Tomo la referencia de ELÍAS DÍAZ, op. cit. p. 220, las cursivas son suyas.

tal tránsito, pero que éste sólo es realizable en función de <la voluntad popular soberana>, única encargada de <determinar el sentido y también la intensidad de la orientación prevalente [Estado social -neoliberalista, o Estado democrático -socialista-de Derecho]>, entiendo que estas matizaciones anulan la crítica del catedrático de Sevilla por la que la interpretación del artículo 1,1 <no puede reposar unilateralmente en la postura de una de las concepciones políticas en liza>.

Otra cosa es que Elías Díaz (y el sector socialista del constituyente) reflejen efectivamente su ideología (concepción del mundo) socialista en la interpretación de tal precepto constitucional. Pero esto es algo no sólo absolutamente legítimo, sino además creo que compartido por el mismo Pérez Luño, de quien he recogido su opinión en el sentido de <manifestar mi personal adhesión, en el terreno de los fines, al ambicioso programa transformador y emancipatorio que conlleva el Estado democrático de derecho, tal como lo concibe Elías Díaz>. Por eso mismo creo que en ningún caso cabe, ni el propio autor pretende, una interpretación cientifista, positivista, de su afirmación de denuncia a la postura de Elías Díaz por estar <basada en la voluntad subjetiva o la razón instrumental de un sector del constituyente>. De tal interpretación podría desprenderse que existe una especie de *ciencia pura* para la hermenéutica constitucional, que deja de lado las ideologías de los diferentes sectores constituyentes (con sus voluntades subjetivas y razones instrumentales), para elaborar un aséptico texto positivo. El mismo Pérez Luño parece enorgullecerse de que sea <nuestro texto constitucional el fruto de un laborioso consenso o, mejor, compromiso político>, y esos supone llegar a acuerdos, previa discusión racional, entre distintas ideologías (concepciones del mundo).

- **33. La Constitución de un Estado de Derecho socialista.**

Aunque sea de forma telegráfica, no quisiera acabar la segunda parte de este trabajo, la dedicada a señalar el pensamiento jurídico-político de Elías Díaz, sin una breve síntesis.

El Estado de Derecho, como el Ser de Aristóteles, no es unívoco sino análogo; tiene modos, formas distintas de ser. De ellas, la del Estado democrático de Derecho es, sin duda, la que mayor atención recibe por parte de nuestro autor. Un tipo de Estado de Derecho que no es (todavía) Derecho positivo, sino más bien una idea regulativa que pretende auspiciar un nuevo tipo de organización jurídico-política más democrática y socialista. ¿Es ello realizable o no pasa de ser un ideal inalcanzable o, peor todavía, una ilusoria ideologización (en el peor de los sentidos del término, en el marxista)?

Creo que puede resultar sorprendente comprobar cómo Elías Díaz defiende el carácter de idea regulativa que tal tipo de Estado tiene (y eso supone reconocerle, al menos en cierto sentido, un tinte utópico), y al mismo tiempo reivindicar el importante papel que, para la plena realización efectiva de ese Estado democrático de Derecho, tiene algo tan real y cercano a nosotros como es nuestra Constitución de 1978. Pero así es, y con una cita en la que se recoge esto mismo quiero acabar este estudio sobre la filosofía política del profesor Díaz:

“Hacer, para todos, más real la libertad y la igualdad -como dispone y exige el artículo 9,2 de nuestra Constitución- es, sin duda, la mejor síntesis de los principales objetivos del socialismo democrático y, concretado en resultados prácticos de calidad de vida y de bienestar social, el mejor programa político para dar pasos efectivos en la España actual hacia esa utopía, aquí auspiciada, del Estado democrático de Derecho.”⁵⁸⁷

⁵⁸⁷ Ibid. p. 247.

FILOSOFÍA DEL DERECHO



X. INTRODUCCIÓN.

Una vez señalados sus trabajos sobre historia de las ideas (la reconstrucción de la razón en la España moderna y contemporánea), y la filosofía política (los relativos al Estado de Derecho y el socialismo), le toca el turno ahora al tema del que el profesor Díaz es titular en su cátedra de la Universidad Autónoma de Madrid, la Filosofía del Derecho. Y convendría empezar justificando por qué en este orden. Si atendemos a un orden cronológico en sus primeras publicaciones (libros), todo empezaría con la filosofía política (*Estado de Derecho y sociedad democrática*, 1966), seguiría con la historia de las ideas (*Revisión de Unamuno*, 1968) y cerraría el ciclo de temas de los que se viene ocupando la filosofía del Derecho (*Sociología y Filosofía del Derecho*, 1971). Pero lo cierto es que, más que atender a este (poco riguroso) criterio cronológico, el hecho de que sitúe en tercer lugar su iusfilosofía obedece más a otra circunstancia. En reiteradas apariciones públicas, y en algunas publicaciones, él mismo ha señalado el mayor protagonismo que han ido adquiriendo en su pensamiento las cuestiones relativas a la filosofía política en detrimento de las que se ocupan más específicamente de la filosofía del Derecho. Y así es y se puede comprobar. Pero inferir de esta circunstancia que no es relevante su pensamiento iusfilosófico sería un tremendo error que aquí hay que denunciar. Para hacerlo así, y siguiendo con los criterios metodológicos que vengo siguiendo (no recensionar al detalle, sino más bien señalar y debatir aquellos aspectos especialmente relevantes de su filosofía), plantearé, en lo que sigue, un triple orden de problemas: 1) señalaré la transcendencia de sus aportaciones en este campo, para después 2) pasar a un seguimiento más detenido de las mismas tal y como aparecen recogidas, fundamentalmente, en sus libros *Sociología y Filosofía del Derecho* (1971), *La sociedad entre el derecho y la justicia*, (1982), *De la maldad estatal y la soberanía popular* (1984), *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (1990) y en su última publicación hasta la fecha *Curso de Filosofía del Derecho* (1998). Y por último 3) buscaré justificaciones sobre ese desplazamiento, en cuanto al interés por las cuestiones iusfilosóficas, en el (no se olvide) catedrático de Filosofía de Derecho de la Autónoma. Esto último lo señalo aquí, pero por criterios que tienen que ver con la

propia coherencia interna de este trabajo, lo abordaré en las consideraciones finales, en el epígrafe dedicado a seguir la trayectoria intelectual de Elías Díaz.



- **34. Adiós a todo eso.**

Trato en este epígrafe de señalar el carácter profundamente innovador, de renovación y actualización substancial que, para lo que significa hoy en España la filosofía del Derecho, ha tenido y tiene la obra de Elías Díaz. Después de muchos titubeos me decidí por titularlo como las memorias de Robert Graves, pues como él mismo se encarga de señalar, el título se ha convertido en una locución proverbial que recoge bien lo fundamental de lo aquí quiero señalar.

Puede parecer una actitud maximalista, pero las especiales circunstancias vividas por la comunidad académica española bajo el franquismo hacen que no exista exageración ni desmesura en la siguiente afirmación: Elías Díaz contribuyó decisivamente a que lo que hoy conocemos como *Filosofía del Derecho* abandonara unos planteamientos literalmente escolásticos, e introdujo a una generación de estudiantes en los contenidos y las metodologías propias del siglo XX¹. Y en este caso los hechos históricos que se señalan están lo suficientemente cerca como para que la rotundidad, y aparente exageración, de esta afirmación no resulten serlo tanto. Así, por ejemplo, lo recogen los editores de *Doxa* en el número homenaje dedicado a nuestro autor:

"Su *Sociología y Filosofía del Derecho* (cuya primera edición es de 1971) supuso para las nuevas generaciones de iusfilósofos españoles la posibilidad de ponerse al día en su disciplina: de pasar de una época pretérita (durante muchos años -por lo menos, hasta los setenta- las tesis doctorales de la disciplina giraban exclusivamente en torno a los teólogos escolásticos españoles del XVI-XVII) al pleno siglo XX. Elías Díaz además de introducir en España la sociología del Derecho (él promovió también la traducción de diversas obras del añorado Renato Treves, el padre de la sociología del Derecho italiana), prestaba en su libro una amplia atención a los más importantes filósofos del derecho del siglo: Kelsen, Hart, Bobbio y, en menor medida, Ross y el realismo jurídico, y, entre los autores españoles, a González Vicén, cuya concepción del Derecho anti-

¹ Obviamente una tarea de esta envergadura sería inconcebible desde planteamientos personalistas. No pretendo afirmar que el profesor Díaz fuera una especie de Demiurgo hacedor de la nada. Destacados filósofos (del Derecho o no) contribuyeron a este proceso modernizador.

iusnaturalista, historicista y flexiblemente positivista (es decir, no formalista) incorpora plenamente."²

Con ello se resalta, más si cabe, ese cierto espíritu de pionero que ya señalaba a la hora de tratar sobre la reconstrucción de la razón (el krausismo español especialmente). Y para debatir sobre esos contenidos innovadores, voy a seguir el esquema propuesto por Norberto Bobbio³, y lo haré así porque el propio Elías Díaz se ajusta a él y reconoce su magisterio en estas y otras cuestiones⁴. Tal y como lo recoge nuestro autor en 1971, el tema se plantearía así:

"Puede decirse que, en una u otra forma, con una u otra terminología, estas tres zonas de cuestiones [*teoría del Derecho, teoría de la justicia y teoría de la ciencia jurídica*] son las que parecen proponerse, con mayor grado de convergencia entre los autores, como contenido de una Filosofía jurídica actual. Pero por supuesto que las diferentes terminologías encierran también diferencias de interpretación: en este sentido asumo yo aquí el enfoque de carácter preferentemente filosófico que he pretendido dar a cada uno de estos temas designándolos con los rótulos de Ontología jurídica, Teoría de la Ciencia jurídica y Axiología jurídica."⁵

Y como <las diferentes terminologías encierran también diferencias de interpretación>, recojo la propuesta de clasificación que presenta en 1998:

"Teoría de las ciencias jurídicas, teoría (crítica) del Derecho, teoría (ética) de la justicia -no estorban ni confunden, creo, los términos que van ahí entre paréntesis- serían, puede muy bien decirse, los temas básicos, los problemas más relevantes que constituyen y componen la actual Filosofía del Derecho."⁶

² Doxa, nº 15-16, cit. p.22.

³ Véase el epígrafe "Norberto Bobbio: teoría del Derecho, teoría de la justicia y teoría de la ciencia jurídica", en ELÍAS DÍAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. pp.249-253.

⁴ Y el reconocimiento es explícito, pues señala del filósofo italiano que es un "autor en quien han encontrado inspiración no pocas de estas páginas" ELÍAS DÍAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. p.53.

⁵ Ibid. p.253.

⁶ ELÍAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. pp.187-188.

XI. TEORÍA DEL DERECHO.

- **35. Sobre (contra) el Derecho Natural.**

Y donde con mayor intensidad se manifiesta ese carácter innovador es precisamente en la crítica al por entonces omnipresente Derecho natural. A la hora de tratar este tema hay que, una vez más, prevenir sobre el riesgo de interpretaciones extemporáneas. No se puede calibrar en su justa medida la trascendencia que tienen las aportaciones del profesor Díaz en esta materia, si no se presenta adecuadamente el contexto en el que éstas se produjeron. Para hacerlo así, recorro a dos especialistas en la historia de la filosofía del Derecho en la España franquista: Ricardo García Manrique y Benjamín Rivaya⁷.

Cuando el primero de ellos califica la filosofía jurídica española hecha en la España de la posguerra, utiliza los siguientes epígrafes: iusnaturalismo, catolicismo, humanismo teórico, autoritarismo y vinculación con el régimen político. Y aunque aquí nos interesan más los últimos años del franquismo, en realidad estos mismos calificativos sobre la iusfilosofía española seguirían siendo válidos, pues:

"Sólo más adelante se abrirá el panorama y, a partir de la obra de González Vicén en los primeros años cincuenta, pueden constatarse ideas positivistas; no obstante, estas ideas serán minoritarias prácticamente hasta el final del período temporal objeto de nuestro análisis [1939-1975], siendo el iusnaturalismo la tendencia mayoritaria de nuestra filosofía del Derecho hasta los años setenta."⁸

⁷ Del primero utilizaré su tesis doctoral, GARCÍA MANRIQUE, Ricardo *La filosofía de los derechos humanos durante el franquismo*, publicada en Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1996. Y puesto que no he podido usar la del segundo, RIVAYA, Benjamín *Filosofía del Derecho y primer franquismo (1937-1945)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998, utilizaré otro trabajo suyo que, cronológicamente, se ajusta más a los hechos que aquí se van a presentar: "La filosofía del Derecho como concepto formal (Sobre la filosofía jurídica española de los años sesenta)", en la separata del *Boletín de la Facultad de Derecho*, nº 13, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998. También es de interés un trabajo firmado por ambos autores, GARCÍA MANRIQUE, Ricardo, y RIVAYA, Benjamín, "Cronología comparada de la filosofía del derecho española durante el franquismo (1939-1975)", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Ministerio de Justicia, 1998.

⁸ GARCÍA MANRIQUE, Ricardo, op. cit. p. 56.

La vigencia oficial del iusnaturalismo se extendió, pues, a lo largo de todo el período franquista. Y a ese continuismo en la filosofía jurídica académica, hay que añadirle, además, la característica de ser homogéneo (neoescolástico):

"El iusnaturalismo español de la época es, además, homogéneo, y con ello queremos decir que las diferencias entre las ideas iusnaturalistas de unos y otros profesores son escasas (aunque existentes) (...). La homogeneidad de los iusnaturalistas españoles se traduce en su común adscripción, explícita o implícita, a la neoescolástica, característica común de la cultura franquista, al menos en sus primeros años, y que según algunos se extiende en nuestra filosofía jurídica hasta mucho más tarde. (...) Este neoescolasticismo se demuestra bien por la evidente aceptación de los principios tomistas de la filosofía jurídica, bien por el rechazo del iusnaturalismo racionalista y la vinculación al iusnaturalismo de raíz católica tradicional."⁹

Pero al carácter continuista y monolítico del iusnaturalismo a lo largo del franquismo, hay que añadir otra importante característica vinculada a ese tomismo generalmente aceptado, su vinculación con el régimen:

"Sí puede decirse que desde el principio se pretende una interpretación exclusiva y partidaria de dichos autores, al servicio de intereses políticos actuales (la defensa del régimen franquista y la crítica a la modernidad)."¹⁰

Hasta aquí la muestra de la coyuntura histórica, bajo el franquismo, de nuestra filosofía jurídica, y a los trabajos citados anteriormente me remito para una mejor y más amplia comprensión del tema, pero ahora interesa señalar la relación de Elías Díaz con el iusnaturalismo. Y para empezar una anécdota... significativa:

"Pero dentro de la lucha contra lo que se consideraba iusnaturalismo franquista, creo que el capítulo más importante lo constituyó la publicación de un libro que se convertiría en emblemático y que, curiosamente, se titulará *Crítica del Derecho Natural*. Curiosamente -digo-, porque el original francés llevaba por título *Le droit naturel* a secas. Editado por Taurus, responsable de la edición era, de nuevo, Elías Díaz, que había traducido todos los artículos que lo componían, a la vez que escrito un *Estudio*

⁹ Ibid. pp. 56-58.

¹⁰ Ibid. p. 61.

Preliminar bajo el nombre de <Introducción a la sociología del Derecho Natural>."11

Aunque lo cierto es que el citado libro estaba compuesto por algunos artículos críticos respecto al iusnaturalismo (así el de Kelsen o Bobbio), no deja de ser significativa la transformación sufrida por el título, del original francés al traducido por nuestro autor. Pero anécdotas al margen, la crítica al iusnaturalismo obedece a una serie de razones que aquí hay que señalar.

Para ello hay que remitirse al panorama intelectual que he reflejado anteriormente, pues, en rigor, en la crítica que el profesor Díaz realiza pueden señalarse un doble orden de problemas. En primer lugar destacaría la diferenciación que realiza entre diferentes iusnaturalismos y, dentro de esta distinción cobraría especial relevancia la crítica a la peculiar versión que de éste existía en España. Y en segundo lugar vendría la crítica más sustantiva a dicho modelo iusfilosófico. La primera tendría un componente más sociológico, mientras que la segunda se dirigiría más a los aspectos propiamente ontológicos o epistemológicos. Ahora bien, esto puede dar lugar a malinterpretaciones. El historiador de la filosofía jurídica española reciente, García Manrique señala lo siguiente:

"La crítica del iusnaturalismo presente en los trabajos de Elías Díaz tiene dos etapas: una primera, en la que opta por un iusnaturalismo deontológico personalista y racionalista, que se sitúa frente al iusnaturalismo neoescolástico dominante en la España de la época, denunciando su sentido político conservador: y una segunda en que, más decididamente, asume los postulados básicos del positivismo jurídico respecto del modo de identificación del Derecho.

La primera etapa está representada por un trabajo de 1962, <Sentido político del iusnaturalismo>, en el cual examina el problema de la legitimación del Derecho en torno a los dos grandes modelos al respecto: el iusnaturalismo y el positivismo; ambas posiciones son enjuiciadas críticamente en sus respectivas versiones mutuamente excluyentes, optando por el "dualismo" jurídico, que consistiría en admitir la existencia del Derecho natural, entendiendo éste no como conjunto de normas vigentes, sino como núcleo de principios éticos que deben inspirar el Derecho positivo en sus aspectos fundamentales. (...) De este modo, Elías Díaz opta por un iusnaturalismo deontológico, de contenido personalista, democrático y

¹¹ RIVAYA, Benjamin. "La filosofía del Derecho como concepto formal (Sobre la filosofía jurídica

social, orientado por Luis Legaz y José Luis Aranguren, y preocupado por la inconveniente utilización de dicho modelo jurídico con fines exclusivamente conservadores del Derecho positivo establecido."¹²

Dos objeciones pueden plantearse a este texto: una la referencia a Luis Legaz, y otra más sustantiva, la que señala una <primera etapa como iusnaturalismo deontológico> con la que se identifica a nuestro autor. Empezaré por esta última.

Considero que la afirmación de García Manrique al señalar que en Elías Díaz existe una primera etapa en la que <opta por un iusnaturalismo deontológico personalista y racionalista> es el resultado de una equivocada interpretación del texto del año 62¹³. Justificaré por qué. Insisto en que el error del profesor García Manrique reside en la conclusión que extrae, pues resulta del todo cierto, como él señala, que efectivamente el profesor Díaz carga las tintas en la denuncia del peculiar iusnaturalismo español católico-franquista, y una de las características de ésta iusfilosofía académica, como ya he señalado, era su vinculación con el régimen. Ese aspecto es determinante en la crítica de Elías Díaz, pues un luchador contra la dictadura como él no podía dejar de señalar esa identificación, y para ponerlo de manifiesto, y antes de seguir con la denuncia de ese inicialmente supuesto iusnaturalismo deontológico en su obra, recojo un texto en el que, al reivindicar la figura de Felipe González Vicén, denuncia la connivencia de ese doble reduccionismo iusfilosófico con la dictadura franquista:

"Por lo que se refiere a la ideología legitimadora, a la filosofía oficial, podría decirse que sus concepciones jurídicas vinieron pronto y con frecuencia a concretarse en un esquizoide producto, resultado de la amalgama del más sublime iusnaturalismo, para las grandes invocaciones de principios en los momentos solemnes, con el más estrecho formalismo, para la práctica diaria del Derecho. Si uno -el iusnaturalismo- era más metafísico y teológico, el otro -el formalismo- era más eficiente y seguro; los dos juntos y cada cual desde su banda, unos con grandes palabras, otros con grandes silencios, cada cual por su camino pero juntos al final bajo el

española de los años sesenta)" cit. p. 29.

¹² GARCÍA MANRIQUE, Ricardo, op. cit. pp.471-472.

¹³ Más grave considero la aparición de este mismo error, pero recogido en la mismísima *Laudatio* a Elías Díaz con ocasión de su nombramiento como Doctor Honoris Causa leída por Rafael de Asís. Afirma en ella el profesor de la Carlos III: "Seguramente, y a pesar de la dificultad existente en la actualidad a la hora de catalogar las diferentes posiciones sobre el Derecho dentro de la tradicional diferenciación entre positivismo y iusnaturalismo, el pensamiento de Elías Díaz esté mucho más cercano al iusnaturalismo deontológico o renovado que al positivismo renovado o corregido, dada su permanente posición sobre la posibilidad de crítica a la legalidad (incluso a la democrática) y dada también su defensa de una ética material, aunque sea en un sentido mínimo."

general, se confabulaban para hacer creer que en tal situación la ley y la justicia coincidían sin más entre sí: que lo que de hecho <era> (en las leyes de las Cortes franquistas o en los decretos y actos del gobierno dictatorial) coincidía en esencia con lo que <debía ser>.”¹⁴

Así pues, nada que objetar, al contrario, a la segunda parte de la afirmación de García Manrique, la que señala la denuncia de la identificación existente entre iusnaturalismo y franquismo. Sin embargo no es cierto que Elías Díaz <opte por un iusnaturalismo deontológico>, y en el propio texto del año 1962 existen afirmaciones que lo muestran de forma inequívoca:

“Es preciso oponerse a ambas actitudes del positivismo y del iusnaturalismo: al primero, afirmando la posibilidad de una fundamentación objetiva válida de los valores y de la justicia; al segundo, poniendo de manifiesto lo infundado de su dogmatismo e insistiendo a la vez en las exigencias de la positividad del Derecho.”¹⁵

García Manrique recoge fielmente esta afirmación del profesor de la Autónoma: <ambas posiciones son enjuiciadas críticamente en sus respectivas versiones mutuamente excluyentes>, afirma aquél, sin embargo extrae la conclusión de que Elías Díaz opta <por el "dualismo" jurídico, que consistiría en admitir la existencia del Derecho natural, entendiendo éste no como conjunto de normas vigentes, sino como núcleo de principios éticos que deben inspirar el Derecho positivo en sus aspectos fundamentales>. Esto es lo que considero equivocado. Lo que se desprende del artículo “Sentido político del iusnaturalismo” es, efectivamente, la denuncia del positivismo ideológico, pero también del iusnaturalismo que hace desaparecer el dualismo existente entre Derecho y justicia. En esa descalificación de ambas iusfilosofías reduccionistas se hace especial hincapié, no se olvide, precisamente sobre el “sentido político”. Cito a continuación un texto que me parece recoger el aspecto fundamental que induce a error en la conclusión que extrae Manrique. Dice así:

“Contra lo que opina el positivismo, esta referencia a la justicia como problema de legitimidad, no es algo acientífico e irracional, puramente emotivo y subjetivo; hay una posibilidad de investigación científica axiológica objetiva diferente, es cierto, de la que corresponde a las ciencias de la naturaleza, pero igualmente válida dentro de su ámbito; cabría señalar en

¹⁴ ELÍAS DÍAZ, "Felipe González Vicén: conciencia libertaria y filosofía del derecho." en *Los viejos maestros*, cit. p.102.

esta referencia a la justicia, una zona mínima que opera como permanente (sic) y otra amplia de carácter situacional e histórico pero también objetivo; así el Derecho natural (no entramos aquí en la discusión de su carácter ético o jurídico) vendría concebido no como un sistema normativo completo, inmutable, rígido e inflexible, sino como una zona o punto de referencia vinculado a lo más profundo y esencial de la naturaleza del hombre; precisamente en esta idea fundamental de la referencia a la persona humana, encuentra su base, como veremos, la concepción política que hoy puede estar más en concordancia con un iusnaturalismo actual [el Estado de Derecho]".¹⁶

La tesis fuerte que defiende Elías Díaz en este texto es la ya citada crítica a las iusfilosofías reduccionistas (positivismo ideológico o iusnaturalismo esencialista); que se afirme que <el iusnaturalismo posible actual debe ser entendido como un iusnaturalismo personalista>, no convierte al autor de la cita en iusnaturalista, eso supondría forzar indebidamente los argumentos presentados por Elías Díaz .

El error tal vez provenga de la ambigüedad semántica del término utilizado: Elías Díaz <opta>... Si opta quiere decir que <prefiere> un iusnaturalismo <de contenido personalista, democrático y social> a un iusnaturalismo de naturaleza teológica identificado con el régimen, no hay ninguna duda que así es. Pero si <opta> quiere decir que <se identifica con> o <se adhiere a> una iusfilosofía de esas características, tal afirmación resultaría totalmente inaceptable.

Continúo con la denuncia de esta identificación iusnaturalismo-franquismo y después volveré sobre ese supuesto iusnaturalismo deontológico de Elías Díaz. Señala García Manrique:

"Debe observarse, no obstante, que esta vinculación con el neotomismo tampoco sería suficiente para explicar el carácter de la obra de nuestros iusfilósofos, puesto que a partir de la filosofía tomista también hubiera cabido otra filosofía jurídica, de talante liberal y democrático (al menos eso fue lo que intentó Maritain, como caso paradigmático)."¹⁷

El contenido de lo expresado aquí me parece del todo correcto, pero quisiera introducir una matización. Dado que trata sobre la iusfilosofía española, creo que hubiera sido más pertinente la referencia a Joaquín Ruiz-Giménez, puesto que

¹⁵ ELÍAS DÍAZ, "Sentido político del iusnaturalismo", *Revista de Estudios Políticos*, julio-agosto 1962, p.67.

¹⁶ *Ibid.* pp. 68-69.

¹⁷ GARCÍA MANRIQUE, Ricardo, *op. cit.* p. 60.

este autor representa claramente lo que se trata de afirmar, que es posible la evolución desde un iusnaturalismo reaccionario, a otro de corte liberal o moderno. En palabras del fundador de *Cuadernos para el diálogo*:

"Desde ver el Derecho como un *gran orden*, con Ley Eterna, Ley Natural, Leyes Positivas y todo lo demás, pasé a ahondar más en la dignidad de la persona humana, las libertades y la igualdad, como dimensión básica de la justicia. Y un sistema donde todo ello fuera realmente posible."¹⁸

De hecho, antes de seguir con este argumento, quisiera detenerme brevemente a tratar sobre la evolución del profesor Ruiz-Giménez, pues resulta ser especialmente significativa para lo que aquí se está tratando. Ya he citado en boca de su protagonista cuál fue el sentido de esta evolución, presento ahora la valoración que de ella hace Liborio Hierro:

"La ruptura de Ruiz-Giménez con el iusnaturalismo escolástico fue una ruptura <radical>, si no en la intención desde luego en las consecuencias. En la España de finales de los cincuenta, y más en concreto en el mundillo de la Filosofía del Derecho de aquellos años, abandonar el *ius naturae* para abrazar los *derechos del hombre* era tanto como salir del convento para enfrentarse al mundo, salir de la tradición para abrazar la modernidad (...). Y Ruiz-Giménez, que nunca hasta el día mismo de su jubilación dejó de profesar como iusnaturalista, abrazó sin embargo las exigencias de ese desafío de la libertad y los derechos humanos (iusnaturalismo moderno o <protestante>, solemos decir a los estudiantes) y de sus consecuencias, y arrastró <a> y se dejó arrastrar <por> sus discípulos en esa impredecible aventura."¹⁹

Y uno de sus discípulos más cercanos es Elías Díaz, que también señala (con sus acostumbradas precisiones) en un trabajo que lleva el significativo título de "A pesar del iusnaturalismo", el sentido y la trascendencia de esta evolución intelectual:

"Suelo sintetizar el sentido de la progresiva evolución de Ruiz-Giménez en este tema como paso decisivo, no sin algún residuo, desde un iusnaturalismo de carácter más teológico (clásico y/o medieval) con primacía en la idea de orden (de todos modos tal ideario nunca por él estrechamente entendido) hacia un iusnaturalismo de fundamento más racional (Ilustración

¹⁸ RUIZ GIMÉNEZ, J. *El camino hacia la democracia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, tomo II, p.402, recojo la cita de *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*, cit. p.116.

¹⁹ HIERRO, Liborio L., op. cit. pp. 117-118.

y modernidad) con primacía de los derechos humanos que derivan de la igual dignidad humana, de la libertad y la solidaridad."²⁰

Son importantes estas matizaciones y el propio Elías Díaz recuerda a menudo que no todos los iusnaturalismos son iguales, pero hay que insistir en que aquí se está mostrando la crítica al iusnaturalismo académico español franquista, de carácter marcadamente reaccionario y, en concreto, señalaba su estrecha relación con el régimen dictatorial.

Tras esta referencia, creo que necesaria, al profesor Ruiz-Giménez, retomo el hilo de la argumentación que vengo siguiendo. Que un iusnaturalismo de corte tomista puede evolucionar hacia posiciones católico-progresistas, como el señalado de Maritain, o el de Joaquín Ruiz-Giménez, es un hecho; pero que el iusnaturalismo académico español franquista se puso al servicio de la defensa de los intereses del régimen, también lo es, y eso es algo que un antifranquista comprometido como el profesor Díaz entiende que hay que mostrar y criticar. Trato de señalar con ello que en un primer acercamiento sociológico, si se quiere, no epistemológico ni ontológico respecto del iusnaturalismo como filosofía jurídica, un autor como el aquí estudiado, tan poco amigo de adoptar posturas esencialistas y, por el contrario, tan preocupado en señalar las consecuencias reales de determinados planteamientos filosóficos y/o políticos, no podía dejar de criticar esta connivencia. Si la crítica acabara ahí podría objetarse, con razón, que es un reproche circunstancial al peculiar iusnaturalismo español surgido en la dictadura, pero hay más.

"La opción por el positivismo jurídico, fraguada progresivamente, cuando menos en los textos, aparece por escrito en su "Introducción a la sociología del Derecho natural" [estudio preliminar al volumen colectivo ya citado *Crítica del Derecho natural*]. Ahora ya Elías Díaz no se adscribe al Derecho natural deontológico (...) sino a las posturas positivistas de Kelsen, Bobbio y Eisenmann, también críticas con esta versión *suavizada* del iusnaturalismo. Elías Díaz reconoce el valor del papel histórico jugado por el iusnaturalismo, en torno a la sustitución del Antiguo Régimen por el Estado liberal, pero entiende que desde entonces hasta hoy se ha configurado más con <perfiles rigurosamente conservadores y antiliberales>, hasta el punto de que (seguramente pensando en la España de la época) <el Derecho natural aparece pura y simplemente como la cobertura ideológica absolutamente

²⁰ ELÍAS DÍAZ, "A pesar del iusnaturalismo", en *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*, cit. p. 93.

justificadora de un cierto orden jurídico-positivo y de un cierto estado de cosas>.

Es decir, la crítica del iusnaturalismo es doble: epistemológica y sociológica; la primera hace referencia a la consideración -inaceptable- del Derecho natural como <natural>, por una parte, y como <derecho>, por otra, en la línea claramente trazada por Bobbio."²¹

Recoge fielmente el profesor García Manrique lo sustancial de las críticas del profesor Díaz al iusnaturalismo, y como prueba de ello se pueden presentar una gran cantidad de textos de nuestro autor en los que se recogen estas ideas; elijo el siguiente:

"(...) una Sociología del Derecho natural puede comprobar, como decíamos, que el iusnaturalismo -construido desde la idea de orden- asume hoy preferentemente un sentido de carácter esencialmente conservador, con lo cual parece estar perdiendo razón de ser la pretendida justificación del mismo como sistema de ideas apto para evitar, se decía, la aceptación del hecho constituido. El Derecho natural se convierte así no sólo en aceptación, sino en auténtica sacralización y deificación del hecho, es decir, del Derecho positivo aquí y ahora vigente."²²

Pero este mismo texto puede usarse para desautorizar al profesor Manrique cuando afirma que en un primer momento Elías Díaz opta por un iusnaturalismo deontológico, para luego progresivamente decantarse por un positivismo jurídico, que se explicitaría por escrito en su "Introducción a la sociología del Derecho natural". La justificación de esto es la siguiente: García Manrique ha señalado que existen dos etapas en la crítica al iusnaturalismo realizada por Elías Díaz: "una primera, en la que opta por un iusnaturalismo deontológico personalista y racionalista (...) representada por un trabajo de 1962, <Sentido político del iusnaturalismo> (...) y una segunda en que, más decididamente, asume los postulados básicos del positivismo jurídico respecto del modo de identificación del Derecho (...) [que resulta] fraguada progresivamente, cuando menos en los textos, aparece por escrito en su <Introducción a la sociología del Derecho natural>".

Mi crítica de que esto supone un error se basa en que los textos que aquí se aducen, uno como representativo de esa supuesta primera etapa iusnaturalista deontológica ("Sentido político del iusnaturalismo" 1962), y el otro como concreción por

²¹ GARCÍA MANRIQUE, Ricardo, op. cit. pp. 472-473.

escrito de esa evolución hacia el iuspositivismo ("Introducción a la sociología del Derecho natural" 1966), resultan sostener prácticamente la misma tesis que, por lo demás, es una constante en todos sus trabajos sobre estas concepciones del Derecho: la denuncia de los inaceptables reduccionismos tanto del positivismo ideológico, como del iusnaturalismo esencialista. Por dejar constancia de los textos, ya he señalado esto mismo en el artículo del 62, el que cito a continuación es del trabajo del 66:

“El espectáculo de un sistema jurídico compuesto por filósofos yusnaturalistas y juristas <positivistas>, funcionando ambos estratos en pleno acuerdo, es consecuencia de esa deificación que de un determinado orden positivo realiza el Derecho natural. Los juristas ideológicamente yusnaturalistas y jurídicamente <positivistas> se autocalifican así tranquilamente de <técnicos>, sin plantearse más problemas mientras, claro está, el Derecho positivo concorde con su consciente o subconsciente ideología yusnaturalista; por supuesto, ante el posible cambio de ese sistema de legalidad, los neutros técnicos <positivistas> alegarán inmediatamente criterios valorativos que ahora dicen menospreciar.”²³

No puede justificarse, pues, una supuesta evolución desde el iusnaturalismo al iuspositivismo basándose en dos textos en los que viene a señalarse lo mismo: por un lado que no todos los iusnaturalismos son iguales, y que es preferible, eso sí, uno de corte democrático y social a otro teológico, y por otro que el profesor Díaz se identifica claramente (esto último sí reconozco que no queda tan claramente perfilado en el artículo del 62) con una concepción iuspositivista del Derecho. Y presentaré una última justificación sobre ello que tiene, además, el valor añadido de venir de alguien que le conoce especialmente bien, y que se refiere precisamente a los primeros años de formación como filósofo del Derecho; se trata de un comentario de Peces-Barba:

“Llegué a la filosofía del Derecho con una gran confusión desde un vago iusnaturalismo, sin ninguna justificación, y recuerdo cómo Elías Díaz me enseñó a distinguir entre las implicaciones del Derecho válido y del Derecho justo. Me ayudó en las primeras lecturas y no tengo duda de que, en mi

²² ELÍAS DÍAZ, "Introducción a la Sociología del Derecho natural", estudio preliminar al volumen colectivo cit. *Crítica del Derecho natural*, pp.24-25.

²³ ELÍAS DÍAZ, "Introducción a la Sociología del Derecho natural", cit. p. 26.

actual forma de entender el Derecho, desde lo que yo llamo el normativismo realista, aquellos contactos fueron decisivos.”²⁴

Pero ciñéndome de nuevo a los artículos del 62 y del 66, tal vez la variación más significativa entre ambos sea la referencia a Legaz Lacambra. En “Sentido político del iusnaturalismo” (1962) once de las veintidós citas a pie de página hacen referencia a Legaz, en “Introducción a la sociología del Derecho natural” (1966), no hay ninguna. Sin embargo (y como prueba indirecta de lo que afirmo sobre la coincidencia en cuanto al contenido fundamentalmente idéntico de las tesis sostenidas en uno y otro artículo), las referencias a Antonio Truyol y Serra, por ejemplo, se mantienen idénticas en ambos escritos. ¿Por qué sucede esto?

Al respecto quisiera señalar, primero, que considero que esta referencia a Luis Legaz, que García Manrique identifica (junto con Aranguren) como el inspirador de ese supuesto inicial iusnaturalismo deontológico de nuestro autor, cuanto menos, ha de matizarse, pues (y aunque este no es el lugar para extenderse sobre ello) me parece desenfocada. Así, Liborio L. Hierro, en su “Nota demasiado breve sobre lo que la Filosofía del Derecho española debe al profesor Ruiz Giménez”, señala al hablar de la ortodoxia de la doctrina académica oficial iusnaturalista católica de la España de la postguerra:

“Luis Legaz fue la única excepción en cuanto había pretendido construir un <humanismo totalitario> más explícitamente fascista (e inicialmente antiiusnaturalista) pero terminó por adherirse, aun con matices, a la ortodoxia dominante.”²⁵

Quiero destacar que nadie duda de la relevancia intelectual de Luis Legaz (que una obra suya sobre filosofía del Derecho de aquellos años fuera traducida al alemán sería distinción más que suficiente para corroborarlo), pero identificarlo como un autor que orientó un <iusnaturalismo deontológico, de contenido personalista, democrático y social>, como hace García Manrique, me parece sencillamente falso; pues aunque efectivamente el citado autor hizo gala durante la II República de un talante católico-liberal-conservador, no es menos cierto que durante el franquismo contribuyó a la justificación del régimen franquista desde un (y al texto de Liborio Hierro me remito) “<humanismo totalitario> más explícitamente fascista”.

Y en segundo lugar hay que responder a la cuestión de cómo justificar entonces esas once citas en las que aparecen recogidas indicaciones suyas en el

²⁴ PECES-BARBA, Gregorio, “El profesor Elías Díaz”, cit. p. 47

²⁵ Véase *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*, cit. p.115

trabajo del 62 de nuestro autor. Esto es debido, en mi opinión, a la incuestionable autoridad intelectual de ese autor durante el franquismo. Ideología al margen, Legaz Lacambra era una auténtica autoridad en filosofía del Derecho (circunstancia esta no aplicable a otros autores del gremio y de la época)²⁶, y por tanto una referencia válida y *necesaria* dentro del mundo académico franquista. A medida que el devenir de las circunstancias históricas hizo posible que no fuera *necesaria* tal referencia, el profesor Díaz recurre al magisterio de otros autores españoles y foráneos (Truyol y Serra, González Vicén, Norberto Bobbio o Ernst Bloch) como apoyo de sus tesis, en detrimento de la, hasta entonces, incuestionable autoridad académica de Legaz Lacambra. De hecho, *Sociología y Filosofía del Derecho* (1971) es cronológicamente la última obra en la que aparece citado, a partir de ahí Elías Díaz no vuelve a citarle.



²⁶ El propio trabajo de GARCÍA MANRIQUE que vengo siguiendo aquí podría ser un buen indicador de lo que digo.

- **36 ... y otros reduccionismos.**

Ya he señalado cómo Elías Díaz reconoce en numerosas ocasiones el magisterio de Bobbio, y en la descalificación al Derecho natural también va a guiarse por el filósofo italiano para golpear en la misma línea de flotación iusnaturalista: la diferenciación entre el ámbito del <ser> y el del <deber ser>:

"Lo que caracteriza al Derecho, y sirve para diferenciarlo de la ética, es, puede decirse, la existencia de un *aparato coactivo organizado*, capaz de garantizar el cumplimiento de las normas y, cuando ya no resulte posible, capaz de imponer sanciones al infractor de las mismas. Se logra así como resultado la *institucionalización jurídica de la coacción*, la coacción organizada que es el rasgo típico del Derecho."²⁷

Se desautoriza así la pretensión iusnaturalista por la que se identifican ambos niveles; que niega la validez de una norma jurídica si ésta no es justa; que niega la separación moral-Derecho. En su *Curso de Filosofía del Derecho* incide de nuevo en esta separación, pero añadiendo importantes matizaciones:

"Como se ve, con todas estas observaciones y aseveraciones sobre lo legal y lo justo estamos ya plenamente insertados en el mencionado ámbito de la famosa <gran división> (que yo entendería -recuérdese- como necesaria diferenciación, no confusión, pero a su vez, por otro lado, como no ruptura ni total escisión) entre las respectivas y decisivas zonas del ser y el deber ser: es decir, aquí de modo más modesto, entre el Derecho que es y el Derecho que debe ser, entre Derecho y ética, Derecho y justicia o, para comenzar con lo más cercano, entre legalidad y legitimidad. Ante ello mi posición es, como digo, de diferenciación y no confusión conceptual, pero con abierta comunicación e insuprimible conexión entre ambos niveles o dimensiones del mundo jurídico."²⁸

Me interesa señalar, especialmente, el aspecto diacrónico de esta crítica. El hecho de que se dirija contra un iusnaturalismo al que, en el momento de realizar la crítica (años sesenta), apenas se le cuestiona. Después (y hay que recordar aquí antes de seguir al *adelantado* González Vicén, y otros) la polémica se reconduciría por caminos (no sé si de bosque) bien distintos. Por expresarlo con contundencia, una de

²⁷ ELÍAS DÍAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. pp.27-28.

²⁸ ELÍAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. p. 27.

las razones que da un discípulo de Elías Díaz, Manuel Atienza, en el sentido de aceptar el concepto de Derecho positivista es ésta:

"Ser hoy positivista jurídico, en el sentido indicado, es semejante a ser evolucionista en el campo de la biología: no se puede no serlo, aunque sea posible defender distintas teorías de la evolución (distintas teorías del positivismo jurídico)".²⁹

No sé cuántas veces he señalado ya la importancia que tiene (y el cuidado que hay que llevar), al tratar de forma extemporánea éstas y otras cuestiones. Y lo digo porque, sin insistir más en la crítica de Elías Díaz al iusnaturalismo académico ortodoxo franquista, ésta no debe hacernos pensar que el iuspositivismo es la conquista intelectual con que la modernidad nos ha liberado del *ius naturae* medieval. Ese sería un planteamiento excesivamente reduccionista. Trataré de expresar esta idea con claridad: en primer lugar hay que recordar lo tantas veces afirmado por el profesor Díaz en el sentido de que no todos los iusnaturalismos son iguales, en el iusnaturalismo moderno, racional e ilustrado hay que ver una superación en cuanto a tolerancia, pluralismo y democracia respecto del iusnaturalismo ultramontano. Dicho esto hay que añadir la opinión de Elías Díaz en el sentido de atribuirle al positivismo una orientación más liberal y democrática que la iusnaturalista:

"Desde luego, el positivismo es, casi siempre, más liberal; y más que liberal, incluso en el mejor sentido de éste, es decir de orientación socialdemocrática, suelen ser las críticas y autocríticas no iusnaturalistas del propio positivismo."³⁰

Pero inmediatamente a continuación hay que matizar el sentido del iuspositivismo que aquí se va a defender. Efectivamente la filosofía jurídica (o la política) de Elías Díaz no sería la que es si no se tuvieran en cuenta las matizaciones que precisan su posición teórica, huyendo de fáciles identificaciones con escuelas con pretensiones teóricas totalizadoras. Y aquí aparece de nuevo el maestro Bobbio y su denuncia del error reduccionista, de la mutilación impropia de algunos de los tres elementos constitutivos de la experiencia jurídica. El profesor Díaz lo entiende así:

"Desconocer cualquiera de estos tres niveles de la normatividad jurídica -validez, eficacia, justificación-, como olvidar alguna de las tres dimensiones del mundo jurídico -norma, hecho social, valor-, significa, en definitiva, un innecesario empobrecimiento del Derecho, la recaída en las posturas

²⁹ ATIENZA, Manuel, *Introducción al Derecho*, Ed. Barcanova, 3ª ed. Barcelona 1989, p.44.

³⁰ ELÍAS DÍAZ, "A pesar del iusnaturalismo", cit. p.95.

unilaterales del formalismo, sociologismo o iusnaturalismo radical y extremo."³¹

La crítica al iusnaturalismo trasnochado nacional-católico adquiere una nueva dimensión, y sirve para perfilar con mayor nitidez la ontología jurídica en la que se sitúa nuestro autor:

"En estas páginas se pretende evitar, precisamente, la recaída en esas diferentes formas del reduccionismo que son el positivismo formalista, el sociologismo antinormativo y el iusnaturalismo radicalmente idealista, afirmando, frente a ello, la legitimación, compatibilidad e integración de los tratamientos científico-jurídicos, sociológico y filosófico desde la perspectiva de una flexible y actual concepción normativa del Derecho."³²

En el *Curso de Filosofía del Derecho* lo presenta de una forma más *afirmativa*:

"Es, por tanto, necesario reconocer los diferentes sectores de esa abierta totalidad, una no equiparable tridimensionalidad centrada, a mi juicio, en una prevalente concepción del Derecho como norma. (...) desde siempre he sido más propicio a una, si puede llamársele así, concepción normativa del Derecho, cuya validez radica, no obstante, en el poder social y político, con implicaciones por tanto en términos de legitimación e incluso de legitimidad."³³

Su forma de entender el Derecho, su ontología jurídica o -en terminología menos metafísica- teoría (crítica) del Derecho, puede identificarse como *normativista-positivista flexible* (o como él prefiere llamarla últimamente, *realismo crítico*). No pues al iusnaturalismo, pero sin incurrir tampoco en la ley del péndulo que llevaría a un positivismo formalista que, en lo concerniente a la relación del Derecho con la justicia, puede llegar a denunciar que éste es un problema carente de sentido o, sin más considerar que los únicos criterios posibles de justicia son aquellos que determina el propio Derecho, lo que se ha denominado positivismo ideológico. Ni tampoco, tercer reduccionismo, limitar el Derecho a su eficacia social, preocupándose únicamente por la función social que desempeña.

La cuestión no es baladí porque, en el fondo, se está planteando una nueva revisión de la relación existente entre esas dos formas de entender el Derecho,

³¹ ELÍAS DIAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. p. 57.

³² Ibid. pp.57-58.

³³ ELÍAS DIAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. p.37

la positivista y la iusnaturalista. Esto, al menos, parece desprenderse cuando afirma, refiriéndose a la evolución intelectual de su maestro Ruiz-Giménez, lo siguiente:

"Afirmación, pues, del valor fundamental de la conciencia individual, autonomía moral, como cualidad insuprimible e irrenunciable de la dignidad humana, de todos los seres humanos por igual, en libertad y solidaridad. Y a su vez, carácter dinámico, abierto en el tiempo, de esa conciencia que, como conciencia colectiva de la humanidad cuya mejor y más auténtica expresión se hace a través de las vías democráticas (...) avanza reivindicando en la historia las exigencias éticas que, muchas veces sólo con grandes esfuerzos y luchas sociales, se van logrando reconocer e institucionalizar como derechos humanos, efectivamente protegidos y convertidos en realidad. Ante la importancia y solidez de tales propuestas, asumibles desde diferentes, plurales, concepciones, decae -a mi juicio-, pasa a un muy segundo plano (no digo que desaparezca) la cuestión más estrictamente filosófica, en ocasiones parece casi únicamente académica o gremial, de saber si a todo eso, como hacen los iusnaturalistas, se le puede o se le debe llamar Derecho Natural."³⁴

Una vez reivindicada la trascendencia de la autonomía de la voluntad, y el carácter historicista de la evolución en la conquista de los logros sociales, no duda en calificar aquí de cuestión <casi únicamente académica o gremial> la controversia iusnaturalismo / iuspositivismo. Se ha pasado de estar *Contra el Derecho Natural*, a buscar los puntos de encuentro *A pesar del iusnaturalismo*. La conclusión del artículo que vengo citando en el homenaje a Ruiz-Giménez, resulta ser muy clarificadora para entender la evolución del pensamiento del profesor Díaz respecto de la forma iusnaturalista de entender el Derecho:

"Pero, más allá de estas inocuas disidencias, a pesar del iusnaturalismo, recuperemos para finalizar lo que es sin duda más decisivo y radical, lo que nos es más común, desde una u otra posición, desde una u otra conceptualización: la defensa y potenciación de la autonomía moral, de la conciencia crítica, del diálogo, de los valores de libertad, igualdad y solidaridad que dan sentido y fuerza a los derechos humanos, a la democracia, al Estado de Derecho."³⁵

Y en esta revisión de las conexiones entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, parece que Elías Díaz no esté haciendo más que reflejar una tendencia

³⁴ ELÍAS DÍAZ, "A pesar del iusnaturalismo", cit. p 94.

contemporánea según la cual no resulta tan fácil, como sucedía en pleno franquismo, delimitar claramente, al menos por sus consecuencias, ambas iusfilosofías. Así, si Manuel Atienza afirmaba con rotundidad en 1985 respecto del iuspositivismo <que no se puede no serlo, aunque sea posible defender distintas teorías del positivismo jurídico>, hoy matiza mucho más esa afirmación en el sentido que aquí vengo presentando. Y para señalar esta circunstancia empezaré por el final, y luego buscaré su fundamentación. En 2001, en un epígrafe titulado significativamente *La conexión (y la separación) necesaria entre Derecho y moral*, afirma Atienza:

“Ahora bien, puesto que –como ya sabemos- las definiciones son puramente convencionales y no parece que pueda darse una razón decisiva a favor de uno u otro uso lingüístico, quizás sea lo mejor abandonar esos rótulos, probablemente demasiado gastados y demasiado cargados emotivamente como para poder resultar de utilidad.”³⁶

El diagnóstico parece el mismo que el de Elías Díaz; la controversia entre las filosofías positivista y iusnaturalista ha derivado, casi, en una pura cuestión nominalista, en una cuestión <casi únicamente académica o gremial>, o en unos <rótulos demasiado gastados y demasiado cargados emotivamente como para poder resultar de utilidad>. Sin embargo eso no debe llevarnos a pensar que resulta del todo irrelevante partir de una u otra concepción del Derecho. Teóricamente, al menos, no es así. En ese sentido lo que señala Atienza es lo siguiente³⁷: un sistema jurídico no debe usarse como un instrumento mediante el cual un sector social trata de imponer al resto un particular código moral, o una determinada forma de vida (contra el iusnaturalismo). Pero sería igualmente injustificable que un Derecho no asegurara lo que suele denominarse un <mínimo ético> (contra el iuspositivismo).

Parece que nos encontramos ante una de esas situaciones que describe el silogismo cornudo, ni contigo ni sin ti. Y en el fondo de todo ello colea la cuestión sobre la forma de entender esa difícil relación entre Derecho y moral; ni Derecho sin ninguna conexión con la moral, ni Derecho como algo indiferenciado de la moral. La cosa parece complicarse aún más cuando, tras plantear el caso (relativamente) imaginario de la situación de una transición a la democracia en un país (digamos por abreviar) como Argentina o Chile (los militares golpistas se autoamnistieron mediante la promulgación de una ley *ad hoc*), las propuestas sobre qué se debe hacer al respecto por parte del primer gobierno constitucional acaban por presentarnos unas

³⁵ Ibid. pp.96-97.

³⁶ ATIENZA, Manuel, *El sentido del Derecho*, Ed. Ariel, Barcelona 2001, p. 112.

³⁷ Para hacer más fluida la lectura de lo que sigue resumiré, evitando las citas, el capítulo 4 <Derecho y moral>, del citado libro de Atienza.

situaciones paradójicas, inicialmente al menos no previstas, en lo que respecta al tema estamos tratando, la relación moral-Derecho interpretada desde el iuspositivismo y el iusnaturalismo. Efectivamente, no quiero extenderme demasiado en esta caso (me remito al libro y capítulo citados) pero las diferentes actitudes prácticas, las propuestas sobre qué sería lo mejor, pueden (y de hecho son) sustancialmente semejantes en ocasiones en las que, sin embargo, están basadas en concepciones distintas del Derecho; y viceversa, compartiendo la misma iusfilosofía (positivista o iusnaturalista) se llegan a sostener puntos de vista muy distintos, a veces en las antípodas, respecto de la cuestión práctica que se está planteando. No es de extrañar, pues, la conclusión según la cual parece que estemos usando <rótulos demasiado gastados y demasiado cargados emotivamente como para poder resultar de utilidad>.

Pero en filosofía siempre hay que preguntarse por qué. Y la justificación a esto Atienza lo encuentra en lo siguiente: en primer lugar hay que precisar cuáles son las tesis que separan a unos de otros. De los iusnaturalistas (o de casi todos) se puede señalar que defienden estas dos tesis: 1) además, y por encima, del Derecho positivo (ley humana) existe un Derecho natural, esto es, un conjunto de normas y de principios válidos para todos los tiempos y lugares; 2) el Derecho (el Derecho positivo) sólo es tal si concuerda (al menos en sus principios fundamentales) con el Derecho natural, esto es, si es justo. De los iuspositivistas hay que destacar su defensa de estas dos tesis contrapuestas a las de aquéllos: 1) Derecho es únicamente el Derecho positivo, entendiendo por tal los ordenamientos vigentes en cuanto fenómenos sociales que varían históricamente; y 2) la calificación de algo como Derecho es independiente de su justicia o injusticia.

Una vez señalado esto hay que seguir precisando, en este caso cuáles son las principales variantes dentro de cada una de esas grandes concepciones jurídicas. Distingue así entre el iusnaturalismo de raíz religiosa que sirve fundamentalmente para defender el orden feudal, del iusnaturalismo moderno secularizado, o racionalista, que defiende la idea de que hay ciertos derechos de los hombres inalienables. Por su parte, dentro del iuspositivismo pueden distinguirse, a su vez, dos versiones: el positivismo ideológico y el conceptual o metodológico. Del primero de ellos señala Atienza que, al menos en la práctica, puede ser indistinguible de una concepción de carácter iusnaturalista que entienda que el Derecho positivo incorpora los principios del Derecho natural. Y el positivismo jurídico metodológico o conceptual, que tiene en Hart su modelo más influyente, se separa de Kelsen (el otro gran positivista) al considerar que se pueden establecer racionalmente unos mínimos contenidos de

justicia que toda organización social debe incorporar para ser viable y que él denomina <contenido mínimo de Derecho natural>.

Como no siempre analizar (descomponer un problema complejo en sus partes simples) resulta significativo por sí solo, aquí se trata con esas precisiones de buscar una conclusión. Tras señalar lo que caracteriza a estas dos grandes concepciones del Derecho, y tras advertir que existen diversas formas de ser iusnaturalista o positivista jurídico (algo en lo que, recuérdese, hace especial hincapié Elías Díaz), Atienza acaba, primero descartando el positivismo ideológico y el iusnaturalismo acrítico (que también es ideológico) por no estar suficientemente justificados (otra coincidencia con el profesor Díaz), y después reconduce la cuestión por otra vía que parece más provechosa, menos estéril, que la tradicional confrontación positivismo/iusnaturalismo:

“Si se acepta una definición de iusnaturalismo como la recogida en páginas anteriores, entonces no hay ninguna necesidad de ser iusnaturalistas para reconocer que existe una conexión de tipo necesario o conceptual entre el Derecho y la moral. No hace falta para ello ni postularla existencia de un Derecho natural superior al Derecho positivo, ni tampoco el absolutismo moral, la tesis de que existen ciertos principios válidos para todos los tiempos y lugares y que no pueden ser discutidos, puesto que dimanen de la naturaleza. *Lo que sí parece necesitarse es un mínimo objetivamente moral o, dicho en forma negativa, no ser un relativista o un escéptico en materia axiológica.*

(...) A donde nos lleva todo esto es a reconocer que existe una cierta discrepancia respecto a la forma de usar los términos <iusnaturalismo> y <positivismo jurídico>. A veces el iusnaturalismo se define únicamente a partir de la tesis de la no separación entre el Derecho y la moral (es lo que lleva a considerar como autores iusnaturalistas a Fuller o a Dworkin). Y entre las características definitorias del positivismo jurídico se incluye el escepticismo o no cognoscitivismo ético (lo que dejaría fuera, por ejemplo, a un autor como Hart). (...) Pues bien, si prescindimos de la cuestión terminológica, lo que queda es la necesidad de vincular el Derecho con la moral, si se quiere comprender (no sólo describir o explicar externamente) el funcionamiento de nuestros sistemas jurídicos y operar con ellos. El reconocimiento de una realidad como jurídica, como Derecho válido, no puede hacerse sin recurrir a la moral, puesto que la aceptación de la regla

de reconocimiento del sistema (a diferencia de lo que opinaba Hart) implica necesariamente un juicio moral.”³⁸

No hay, pues, un *ganador* final en esta controversia. De hecho el problema de fondo sigue existiendo.

“La moral ha emigrado, pues, al interior de los Derechos, de manera que, en general, los conflictos morales que tiene que afrontar un jurista no son ya conflictos entre el Derecho y la moral, sino entre maneras distintas de interpretar los principios morales incorporados por el Derecho.

(...) El problema de esto último consiste sin duda en aproximar demasiado el Derecho a la moral, en pasar de la tesis de la unidad de la razón práctica (el reconocimiento de que las razones últimas de quien tiene que decidir una cuestión práctica son siempre razones morales) a la de la identificación entre el Derecho y la moral o la de considerar a la moral una parte del Derecho o al Derecho como una prolongación de la moral. [Esto último no puede suceder puesto que la ética no pertenece al mundo del ser, sino al del deber ser, mientras que] el Derecho está afincado de manera firme en el mundo del ser, y eso hace que la noción de validez jurídica sea, en definitiva, distinta a la de validez moral y que la profesión de jurista suponga asumir un pragmatismo que le diferencia del ético.”³⁹

De lo que he señalado hasta aquí quisiera destacar dos cosas:

- una, que la crítica al iusnaturalismo que realiza Elías Díaz precisa ser matizada en el siguiente sentido: frente al iusnaturalismo académico nacional-católico la confrontación es total (con lo que implica esta actitud de rebeldía frente a la, no se olvide, filosofía jurídica oficial en la dictadura). Esa confrontación el propio autor ha tenido ocasión de matizarla innumerables veces destacando que no todos los iusnaturalismos son iguales, y que el iusnaturalismo moderno, racional o ilustrado, supone una superación en cuanto a tolerancia, pluralismo y democracia respecto del iusnaturalismo teológico. Su artículo “A pesar del iusnaturalismo” aparecido en el volumen homenaje a su maestro Joaquín Ruiz-Giménez *La fuerza del diálogo*, puede resultar especialmente esclarecedor de lo que afirmo, y en él se aprecia claramente cómo el profesor Díaz deja siempre abiertas las vías de diálogo con la citada filosofía jurídica, en lo que coincidiría con una extendida actitud metodológica contemporánea de la que el caso de Manuel Atienza que aquí he señalado, sería una clara muestra.

³⁸ ATIENZA, Manuel, op. cit. pp.111-112. (Las cursivas son mías, F.B.)

³⁹ Ibid. p.113.

De lo que no se desprende que modifique su forma de entender el Derecho como flexiblemente normativista-positivista.

- Y lo otro que quisiera destacar, aunque relacionado con lo anterior, es que su insistencia en la no comunicación entre las diferentes perspectivas del Derecho puede inducir, y de hecho así ha sucedido con algunos autores, a malinterpretar su Teoría del Derecho. Que una de las características del talante, y método, del profesor Díaz sea la de tender puentes que faciliten la comunicación y el diálogo con otras iusfilosofías, no supone que abandone sus propias convicciones en este campo. Así, por ejemplo, al tratar sobre la fundamentación de la democracia en la obra de nuestro autor (que analizaré con más detenimiento más adelante), Pedro Rivas recoge el siguiente texto de Elías Díaz:

“La libre expresión de la voluntad individual es el hecho, y el valor (criterio ético, pues, de carácter humanista), que subyace a la libre expresión de la voluntad colectiva en que consiste la soberanía popular. Tal valor no puede ser, por tanto, suprimido por uno u otro cálculo de carácter utilitarista. Ahora bien, con esa afirmación de la libertad no estamos en presencia –advierto– de un valor iusnaturalista, de un *prius* axiológico impuesto a la humana voluntad (así entiendo aquí el Derecho natural), puesto que de lo que se trata en verdad es de esa misma voluntad actuando como tal.”⁴⁰

Y sobre él realiza el siguiente comentario:

“En definitiva, lo que Elías Díaz está haciendo es una afirmación de carácter universal acerca de un contenido del modo humano de ser que se presenta a sí mismo como indestructible por reducción al absurdo y que posee una exigencia incondicionada de respeto, es de suponer que como consecuencia de pertenecer a esa manera peculiar de ser que llamamos humana. Se trata de algo que se presenta a la razón como necesariamente propio de lo humano y, por consiguiente, necesario de un respeto incondicionado. Y esto es un discurso de corte iusnaturalista.”⁴¹

En el mundo académico el profesor Díaz tiene fama de responder a todas y cada una de las críticas que recibe, en este caso también así y eso va a permitirme responder por boca del propio interesado a la crítica que se le formula:

⁴⁰ ELÍAS DÍAZ, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit. p. 70.

⁴¹ RIVAS, Pedro, “Argumentación pragmática y fundamentación de la democracia. A propósito del pensamiento de Elías Díaz sobre la legitimidad”. En *Revista Chilena del Derecho*, vol. 25 nº3, 1998, pp. 589-590.

“En lo que discreparía –algo que debe quedar abierto para futuros debates- es en la calificación de ser mi planteamiento (pág. 590) <un discurso de corte iusnaturalista>. Que conste, antes de nada, que mi discrepancia sobre esa calificación no está determinada (a estas alturas!) por ningún prejuicio emotivo o ideológico. Siempre dije que en la historia ha habido iusnaturalismos buenos, con base en la libertad y con derivaciones democráticas y, desde mi punto de vista, iusnaturalismos perversos, dogmáticos y contrarios a la libertad: por desgracia, en nuestro país los grandes poderes impusieron más estos últimos. Habría pues, que diferenciar de qué iusnaturalismo hablamos. Pero, además no creo que fundamentar el Derecho, el Estado, la legitimidad, en la libertad, en la autonomía moral, permita hablar ya sin más de iusnaturalismo. Nadie podría dejar de ser iusnaturalista en este tan amplísimo sentido: todo el mundo se basa en algo en última instancia. Como dice muy bien en la pág. 589 lo decisivo es, además del <prius>, <qué significa impuesto>. Creo que lo no impuesto es lo que vamos construyendo entre todos con la razón y la libertad en la historia y en el presente... Pero, como ve, sería necesario seguir hablando más sobre tan complejas cuestiones. De todos modos no le extrañará que le diga que hoy, junto con las cuestiones de fundamento (no soy fundamentalista), me interesan tanto o más las de realización efectiva de la libertad y de los derechos humanos.”⁴²

Resaltaría de esta respuesta tres cuestiones que vengo señalando repetidamente: 1) no todos los iusnaturalismos son iguales y, por tanto, <habría pues, que diferenciar de qué iusnaturalismo hablamos>; 2) el mayor interés por la filosofía política, en detrimento de la iusfilosofía, que hoy dirige los trabajos de Elías Díaz, <no le extrañará que le diga que hoy, junto con las cuestiones de fundamento (no soy fundamentalista), me interesan tanto o más las de realización efectiva de la libertad y de los derechos humanos>; y 3), señalado lo anterior, sigue existiendo en él una denuncia de los planteamientos iusnaturalistas, entendidos éstos como la única forma posible de relacionar la moral con el Derecho, <no creo que fundamentar el Derecho, el Estado, la legitimidad, en la libertad, en la autonomía moral, permita hablar ya sin más de iusnaturalismo. Nadie podría dejar de ser iusnaturalista en este tan amplísimo sentido: todo el mundo se basa en algo en última instancia>. Para reflejar esto último creo que el comentario al libro de Atienza, *El sentido del Derecho*, que aquí he traído a colación, es especialmente significativo.

⁴² Extraigo este texto de una carta no publicada del profesor Díaz dirigida a Pedro Rivas (23/09/99).

XII. TEORÍA DE LA CIENCIA JURÍDICA.

- **37. Autonomía conceptual y metodológica (no confusión).**

"La Ciencia jurídica se construye sobre la consideración estricta del Derecho como norma: el contenido directo de la Ciencia del Derecho son las normas jurídicas positivas, material con el cual trabaja siempre y en todo momento el jurista. Aún dada la posibilidad y necesidad de comunicación (...) entre Ciencia del Derecho, Sociología del Derecho y Filosofía del Derecho, resulta no menos posible y necesario hablar por separado de cada una de ellas, dotadas como están de una relativamente importante autonomía conceptual y metodológica."⁴³

Utilizar la dialéctica como método de trabajo no supone entender la realidad como una especie de *totum revolutum*⁴⁴. La precisión en el análisis es una constante de nuestro autor desde sus primeras publicaciones y, como ha habido ocasión de mostrar aquí, se muestra especialmente prudente en todo lo que tiene que ver con un ajustado análisis de los temas y problemas a tratar. La compleja realidad jurídica no podía ser una excepción, por eso, una vez perfilada su forma de entender el Derecho (flexiblemente positivista-normativista) y denunciada la ontología iusnaturalista, la metodología que nos propone para acercarnos a esta compleja realidad es la de una <aproximación por zonas>:

"Podría decirse, sin reproducir confusiónismo semántico alguno, que el Derecho válido (Ciencia del Derecho) no vale siempre para lo mismo (funciones del Derecho, Sociología jurídica) ni vale lo mismo (desde la ética, los valores, la razón, la Filosofía jurídica). Indagar sobre todo ello es, me parece, lo que realmente interesa hoy: saber quién y cómo establece la validez de las normas (leyes y demás), quién y cómo responde a ellas; además, comprobar qué se hace de hecho con el Derecho -para qué está

⁴³ ELÍAS DIAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. p.61.

⁴⁴ Véase el epígrafe titulado *Su trayectoria intelectual*, en las consideraciones finales de este trabajo.

sirviendo- y qué es lo que se debiera hacer con él, para qué (metas, valores, fines) debería existir, qué cosas evitar, cuáles intentar alcanzar."⁴⁵

Y esta <aproximación por zonas> no es un ejercicio de erudición analítica sin otra finalidad en sí misma. Más bien habría que entenderla como una concreción de su teoría del Derecho que, recuérdese, huye tanto de cualquier tipo de reduccionismo (tanto iusnaturalista como positivista o sociologista). Para ello resulta necesario perfilar y relacionar conceptos clave como son los de *legalidad*, *legitimación*, *legitimidad*, *validez*, *eficacia* y *justificación*. Y como este trabajo pretende ser un estudio de lo más sustantivo de la obra filosófica de Elías Díaz, procuraré ser lo más conciso posible, sin traicionar ni diluir lo fundamental que esta problemática encierra, pero sin entrar tampoco en un estudio pormenorizado⁴⁶. Y la mejor manera de hacerlo es, creo, mostrando algunos textos en los que su autor, con muchos años de diferencia entre ellos, se explica al respecto. Así en *Sociología y Filosofía del Derecho* (1971), puede leerse:

"La posibilidad de coordinar correcta y coherentemente esas tres perspectivas de las normas -validez, eficacia, legitimidad-, la posibilidad de coordinar las exigencias de la Ciencia jurídica con las de la Sociología y la Filosofía del Derecho, constituirán, creo, la base para este pluralismo metodológico propio de nuestro tiempo. (...) Las normas aparecen, así, como hechos dotados de un cierto sentido sociológico (según los factores sociales de todo tipo que condicionan dicha normatividad), y como hechos cargados de valores, nunca neutros o indiferentes a ellos, sino comprensibles siempre en conexión con una determinada concepción del mundo o un determinado sistema de legitimidad. (...) Se induce, creo, de todo esto que la Ciencia jurídica precisa absolutamente y debe prolongarse en la Sociología del Derecho y en la Filosofía del Derecho; no para confundir la validez del Derecho con la eficacia o la legitimidad del mismo, no para pretender que la norma sea postergada ante consideraciones sociológicas y filosóficas, pero sí para reconocer que la norma sólo se entiende plenamente cuando se investiga y analiza como totalización, en su trasfondo

⁴⁵ ELÍAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. pp. 11-12.

⁴⁶ Quisiera aclarar cuál es mi postura ante esta cuestión. No estoy negando la trascendencia de estas cuestiones ni tampoco su sustantividad. Antes al contrario, precisamente por la importancia que tienen me encuentro ante un problema metodológico que puede resumirse así: entre dedicar una tesis doctoral exclusivamente centrada en estas cuestiones (que se podría), y sencillamente obviarlas porque eternizarían este trabajo, opto por una exposición que trate de reflejar con fidelidad la interpretación del profesor Díaz sobre las mismas.

real sociológico de valores e intereses y en su fundamentación crítica filosófica."⁴⁷

En *La sociedad entre el derecho y la justicia* (1982) incide en lo mismo:

"La ciencia jurídica, es verdad, trata sobre todo cuestiones de legalidad, de Derecho positivo: tanto, fundamentalmente, de la vigencia-validez de una legalidad como de su efectividad especialmente judicial y en los demás operadores jurídicos. Pero también la ciencia jurídica conoce cuestiones de legitimidad: no de la socialmente operante (problemas de legitimación que corresponden, en rigor, investigar a la sociología, y aquí, en concreto, a la sociología del Derecho), ni tampoco de la crítica de los fundamentos de uno u otro sistema de legitimidad (confrontación con las ideas de justicia, de libertad, de igualdad que suele considerarse como tema propio más bien de la filosofía jurídica), sino de la *legitimidad legalizada*; es decir, del sistema de valores que ha sido explícita o implícitamente acogido en un determinado ordenamiento jurídico, en un determinado Derecho positivo."⁴⁸

Y la última generación de juristas que viene formando Elías Díaz puede leer, con una terminología algo actualizada, las mismas ideas. En su *Curso de Filosofía del Derecho* (1998), tras señalar que <legalidad> hace referencia a normatividad en el campo del Derecho, Derecho positivo, Derecho sin más u ordenamiento jurídico, y que <legitimidad> es, en definitiva, juicios de valor a argumentar y fundamentar, y que <legitimación> expresa juicios de hecho, la constatación de la aceptación social, o no, de los valores presentes o aceptados en un grupo social, tras señalar esto afirma:

"Observemos, para el buen entendimiento de esta interrelación legalidad-legitimidad, que todo sistema de legalidad tiene tras de sí y dentro de sí uno u otro sistema de legitimidad, diferentes valores e intereses de los que, con el suficiente apoyo fáctico, deriva siempre cada Derecho; y -viceversa- que todo sistema de legitimidad intenta expresarse y realizarse, en mayor o menor medida, a través de un determinado sistema de legalidad, aunque haya por supuesto éticas de carácter más estrictamente personal que para nada precisan doblarse jurídicamente. Aquella legitimidad, representada por los valores que de modo más o menos coherente, plural o fraccionado, resultan acogidos en un ordenamiento jurídico positivo, es la que puede

⁴⁷ ELÍAS DÍAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. pp.123-125.

⁴⁸ ELÍAS DÍAZ, *La sociedad entre el derecho y la justicia*, Salvat editores, colección *Temas Clave* n°73, Barcelona 1982, p.34.

denominarse -y así lo vengo haciendo yo- como legitimidad legalizada. Pero obsérvese a su vez, ésta puede ser diferente, y con frecuencia en algún cierto grado lo es, de la que se llamaría legitimidad socialmente eficaz (moralidad positiva), valores presentes o aceptados en un grupo social, valores que aparecen, pues, como dotados de un índice determinado de legitimación (o, en su caso contrario, de deslegitimación).

(...) de la explicitación y análisis de la legitimidad legalizada, (...) debería ocuparse muy fundamentalmente la Ciencia del Derecho. De la investigación empírica de los valores e intereses que poseen uno u otro grado de legitimación o deslegitimación en una determinada sociedad tiene que hacerlo, con sus propios métodos, la Sociología del Derecho. (...) Y sobre ambas manifestaciones de la legitimidad, tanto sobre los valores incorporados en las normas jurídicas como sobre los valores de ese carácter aceptados por el grupo social, puede y debe ejercerse la crítica ética y la argumentación racional hecha, con mayor radicalidad, desde las instancias de la denominada legitimidad (moralidad) crítica. (...) Y de tal básica dimensión de la legitimidad, preparatoria de una teoría crítica de la justicia, se ocupa -recuérdese- de manera muy específica y propia la Filosofía del Derecho."⁴⁹

Una vez más una cita extensa me exonera de un comentario o explicación que, posiblemente, resultaría ser más extenso. Valga, si acaso, y a modo de resumen esquemático, el siguiente cuadro sinóptico⁵⁰:

	Ciencia del Derecho	Sociología del Derecho	Filosofía del Derecho
Legalidad	Derecho válido (Validez del Derecho)	Derecho eficaz (Eficacia del Derecho)	Derecho justo (Justificación del Derecho)
Legitimidad	Legitimidad legalizada	Legitimidad eficaz	Legitimidad crítica

⁴⁹ *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. pp.28-29.

⁵⁰ ELÍAS DIAZ, "Sentido y función actual de la Filosofía del Derecho", en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, cit. p. 21.

- **38. Dialéctica crítica (no incomunicación).**

Este análisis resulta necesario para la correcta comprensión de la compleja realidad jurídica, pero puede resultar engañoso si se hiciera hincapié en la diversidad de disciplinas encargadas de su estudio, olvidando o minusvalorando la necesaria interrelación que debe existir entre ellas, lo que propiciaría algún tipo de reduccionismo ya denunciado aquí. En concreto, y puesto que estamos tratando sobre Ciencia jurídica, en lo que supone la aplicación y realización del Derecho, una concepción normativista como la que aquí se viene defendiendo tiene que enfrentarse a una importante cuestión metodológica que tiene que ver con la relación norma (jurídica)-valor (ético).

"Como ha escrito Georges Vlachos, de lo que se trata con respecto del problema de la aplicación-realización del Derecho, es <de escapar a la doble amenaza del conformismo amoral y de la arbitrariedad subjetiva>. Habrá conformismo amoral cuando se desconocen otras instancias superiores a la legalidad y también cuando ésta se cierra a toda posible crítica y valoración ética; habrá arbitrariedad subjetiva cuando se permite que la norma venga postergada o violada a través de la imposición de juicios de valor subjetivos, ajenos por completo a los juicios de valor incorporados en el sistema jurídico o incluso a los aceptados por la misma sociedad de que se trate."⁵¹

Esa doble amenaza parece abocarnos bien a un positivismo ideológico en el que la justicia vendría dada por una aplicación mecánica de la norma, o de algún tipo de decisionismo judicialista. Para eliminar esa amenaza, y una vez delimitadas esas tres perspectivas de las normas -validez, eficacia, legitimidad-, Elías Díaz señala una importante prevención metodológica:

"El Derecho, según ello, no puede renunciar a la idea de sistema, (...) Ni lógica deductiva exclusivamente, se dirá desde esta perspectiva, ni tópica inductiva como única solución, sino más bien necesidad de una dialéctica concreta de deducción-inducción, es decir de una dialéctica crítica entre norma, hecho social y valor. Ni mera aplicación mecánica de la norma, ni

⁵¹ ELÍAS DÍAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. p.124.

arbitrariedad subjetiva del juzgador; también aquí, por tanto, relación dialéctica concreta entre norma y decisión."⁵²

Ante esta cuestión del reconocimiento de la autonomía conceptual y metodológica de las diferentes perspectivas del Derecho, por un lado y, por otro, de su necesaria interrelación, se podría señalar un cierto paralelismo con otra situación problemática ya abordada aquí: las críticas a la valoración del Estado social de Derecho. Como se recordará, Elías Díaz, si bien siempre reconoció cuanto de positivo éste tiene, en la década de los sesenta y setenta sus críticas se dirigieron fundamentalmente a mostrar sus insuficiencias, lo que me llevó a señalar ese carácter de <botella medio llena> o <medio vacía>, según en qué se hiciera hincapié. Una situación similar parece encontrarse cuando se señala su postura respecto a las diferentes perspectivas del Derecho (en esa interrelación ¿qué destaca más la <no confusión>, o la <no incomunicación> entre ellas?). Afortunadamente en este tema el propio autor se manifiesta de forma explícita. Siguiendo con el diálogo que vengo elaborando entre *Sociología y Filosofía del Derecho* (1971), y *Curso de Filosofía del Derecho* (1998), le toca el turno a este último, y en él, veintisiete años después, su autor señala:

"De las anteriores proposiciones ha podido inferirse, además de su problematismo de fondo en el tema de la justicia, la necesidad tanto de la diferenciación, de la no confusión, como de la interrelación, de la no incomunicación, entre esas tres dimensiones, validez, eficacia y justificación del sistema normativo jurídico. Y paralelamente, ello implica también la no confusión, pero también la no incomunicación entre los diversos saberes o tipos de conocimientos, científicos y filosóficos, que de modo preferente tienen que ver con esas realidades o dimensiones. Otras veces, en un ya lejano pasado, yo mismo he insistido más en la necesidad de la no confusión: quienes nos perseguían, nuestros mayores adversarios eran, en la dictadura, los iusnaturalistas. Sin olvidar eso, aquí, desde hace algún tiempo y hacia el futuro, prefiero poner el énfasis en la necesidad de la no incomunicación; y por tanto, en el entendimiento del sistema jurídico como un sistema dinámico y abierto, en constante interrelación con éticas críticas y democráticas, es decir basadas en la libertad de todos y en la autonomía moral."⁵³

⁵² ELÍAS DIAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. pp.124-125.

⁵³ ELÍAS DIAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. p.34.

Los distintos saberes jurídicos forman un entramado que, de no recorrerlo con cuidado, puede parecer una amalgama. Conviene, pues, recapitular. Ya he señalado (teoría del Derecho) cuál es su forma de entender el Derecho: flexiblemente positivista-normativista, y denunciado la ontología iusnaturalista. A continuación presenté la metodología que nos propone para acercarnos a esta compleja realidad jurídica, la de una <aproximación por zonas>. Una vez identificado el ámbito de lo jurídico como una red con necesarias interconexiones entre sí, se hace patente la importancia de la lógica jurídica:

“Para este trabajo de análisis, comparación y construcción de normas y sistemas normativos es patente la importancia y utilidad que, por su carácter propedéutico, ha tenido siempre la lógica en relación con el Derecho y con la Ciencia Jurídica. Su importancia se incrementa en la actualidad con la aplicación al campo de los sistemas normativos jurídicos de los resultados, técnicas y desarrollos conseguidos por la moderna lógica.”⁵⁴

Me parece importante destacar la relevancia que Elías Díaz otorga a esta relación lógica/Derecho, pero hay que señalar que, ni en este, ni en ninguno de sus otros trabajos sobre el tema, el profesor Díaz *hace* lógica jurídica. Sin embargo sí que motivó a sus discípulos a hacerlo, así en su Curso de Filosofía del Derecho, tras identificar tres <diversos pero conexos planos> en los que opera la Ciencia del Derecho, afirma del último de ellos:

“El plano científico de la utilización de los conocimientos en la práctica, de su operatividad en la realidad, pues la ciencia, además de conocer y explicar, también propone medios e instrumentos para mejor llegar a unos u otros fines. El correlato de ello respecto del trabajo de los juristas es no sólo, pero sí en muy amplia y básica medida, la función de aplicación del Derecho, de las normas jurídicas creadas por el legislativo, para la resolución judicial de conflictos y antes también, no se olvide, para la organización normal de actuaciones desde los órganos ejecutivos y de administración. (Ni que decir tiene que estas breves reflexiones sobre la ciencia jurídica se beneficiarán muchísimo con el estudio detenido de trabajos de teoría del Derecho como, entre otros, los de Alchourrón y Bulygin, Genaro Carrió, Carlos Nino, Juan C. Gardella, Manuel Atienza,

⁵⁴ ELÍAS DIAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. p.79.

Francisco Laporta, Albert Calsamiglia, Ricardo A. Guibourg, Liborio Hierro, Luis Prieto, Manuel Calvo González, etc.).”⁵⁵

Y si hubiera que sintetizar en una idea lo más destacable para el profesor Díaz de la lógica jurídica, yo escogería la que éste extrae del quizá más relevante de los introductores de la lógica formal en España, Manuel Sacristán.

“En relación con estas orientaciones de la moderna lógica, el problema que, parece, se plantea hoy a la ciencia jurídica (y, en general, a las ciencias humanas y sociales), radica principalmente en el análisis de sus posibilidades para suplir y superar algunas de las insuficiencias que, con respecto sobre todo de dichas ciencias, se habían manifestado en la lógica tradicional. Ante esas insuficiencias, en lugar de renunciar pura y simplemente a la lógica, o -lo que es más habitual- en lugar de recurrir a <lógicas> especiales que, en ruptura con la lógica general, sólo tendrían validez para las ciencias del hombre –con el consiguiente riesgo de dar de nuevo entrada en éstas a planteamientos arbitrarios de todo tipo- parece más oportuno ensayar sobre las posibilidades reales de esta moderna lógica, impidiendo así, entre otras cosas, la ruptura de la necesaria unidad básica de la ciencia.”⁵⁶

Respeto por las diferentes perspectivas científicas, pero reconocimiento expreso de sus necesarias interrelaciones en aras de <la necesaria unidad básica de la ciencia>.

Este de la lógica podría ser un buen ejemplo del carácter marcadamente académico con que Elías Díaz aborda estos temas; recopilación y resúmenes de las diferentes escuelas y teorías con referencia a sus autores y obras más importantes, debates que en torno a ellos se generan, implicaciones y consecuencias que de ello se desprenden, todo ello recogido con rigor académico. Por no detenerme más en ello únicamente quisiera destacar las dos cuestiones que he reseñado, y que considero que recogen lo fundamental de este aspecto de la Ciencia del Derecho de Elías Díaz: una, el reconocimiento explícito de la importancia de la lógica jurídica, y otra sería el especial hincapié con que se defiende la conexión entre los diferentes saberes científicos, entre *lógica formal* o menor (la que busca determinar las condiciones universales de un pensamiento coherente consigo mismo), y *lógica material* o mayor (la que se aplica a definir los procedimientos o los métodos exigidos en cada disciplina

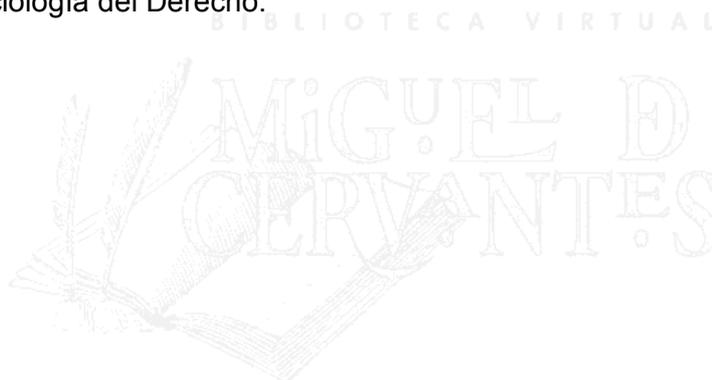
⁵⁵ ELÍAS DIAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. p.161. (Obviamente no todos los citados son – que me disculpe- discípulos suyos, pero sí algunos: Atienza, Liborio Hierro...)

⁵⁶ ELÍAS DIAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. p 84.

particular por los diferentes objetos del saber, a fin de conseguir, no sólo la coherencia, sino también la verdad)⁵⁷. Y todo ello respetando lo que de específico tiene el Derecho:

“Esta es la línea general que tiende hoy a imponerse entre los lógicos del Derecho: la lógica jurídica no sería <otra> lógica diferente de la lógica formal general (antigua o moderna); no estaría en contradicción con ella, pero sí podría prolongarla en su aplicación a esa específica realidad que es el Derecho.”⁵⁸

Una vez perfilado el campo de actuación y la metodología a seguir por cada uno de los distintos saberes jurídicos (y sus conexiones), ha llegado el momento de abordar el estudio de algo hasta ahora sólo enunciado: las *interrelaciones con éticas críticas y democráticas*, esto es, el Derecho que debe-ser, el Derecho justo. Y para eso hay que hablar de teoría de la Justicia, pero antes, y para presentar de la forma más ajustada posible a la realidad su forma de entender la ciencia jurídica, le toca el turno a la sociología del Derecho.



⁵⁷ Véase en este sentido la referencia a Régis Jolivet en ELÍAS DIAZ, *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. p 80.

⁵⁸ *Ibid.* p.90.

- **39. Treves y la Sociología del Derecho.**

Un aspecto especialmente relevante de la teoría del Derecho del profesor Díaz, es el reconocimiento de una nueva disciplina jurídica. Una vez más (y van...) su trabajo encaminado a introducir en España un nuevo campo de investigación, la Sociología del Derecho, el estudio de las interrelaciones entre Derecho y sociedad, resultó decisivo para su implantación en nuestro país.

No voy a hacer aquí un análisis detallado de esta disciplina, pero sí resulta necesario, si se quiere comprender y valorar en su justa medida la aportación de Elías Díaz al estudio de las diferentes perspectivas y aportaciones del mundo jurídico, hacerle una mención especial. No es una simple cuestión de nombres el que su libro más importante sobre el pensamiento jurídico se titule, precisamente, *Sociología y Filosofía del Derecho*. La tercera, de las cuatro partes en que está organizado el libro, trata específicamente sobre ello, amén de un sinfín de referencias localizadas a lo largo del mismo.

También sabemos que el ámbito de actuación de la Sociología del Derecho es el Derecho eficaz, el Derecho vivido, la legitimación (o deslegitimación) social de las normas, la constatación del sistema de valores aceptados por una sociedad, estén o no recogidos por el Derecho positivo. Y eso supone un estudio científico de base empírica. Nos encontramos, mutatis mutandi, ante la misma cuestión señalada al tratar sobre la lógica jurídica en la obra de Elías Díaz. El hecho de que no existan aportaciones en este sentido, de *trabajo de campo*, firmados por nuestro autor; no supone merma alguna, pues su relación con la materia tiene que ver, más que con ese aspecto concreto, con el de su estatuto epistemológico, con su relación con el resto de saberes jurídicos de los que forma parte autónoma, pero no incomunicadamente. De hecho ésta es una cuestión en la que incide especialmente:

"[Ciencia del Derecho y Sociología del Derecho] Son ciencias diferenciadas y que no deben en modo alguno confundirse, pero que menos aún debieran aislarse y operar, como no infrecuentemente ocurre, en radical separación. Una Sociología jurídica que prescindiera de la ciencia del Derecho y de las informaciones y conocimientos que ésta aporta no es raro que aparezca llena de imprecisiones y hasta de errores elementales en materia jurídica que pueden llegar incluso a distorsionar e invalidar la propia investigación sociológica; (...) Y, por su parte, una ciencia del Derecho que prescindiera de la Sociología jurídica (...) acaba por convertirse -con el peor

formalismo- en impura e inútil especulación enmascaradora de esa realidad social con la que pretende no confrontarse."⁵⁹

El rechazo a los reduccionismos simplistas es una constante en su obra. Tampoco tiene cabida el reduccionismo sociologista, de hecho una expresión habitualmente utilizada por él para referirse a estas cuestiones es: <sociología del Derecho sí, pero cuidado con los sociologismos>. Que sea necesario un estudio de las interrelaciones Derecho-sociedad, no debe llevar a planteamientos más sociologistas que sociológicos, en el sentido de hipostasiar hasta tal punto la importancia de los factores sociales que lleve a negar el carácter normativo del Derecho. Si el reduccionismo formalista tiende a olvidar la eficacia del Derecho, la legitimación (o deslegitimación) social de las normas, el reduccionismo sociologista hace lo propio con el carácter normativo del Derecho, hipostasiando su legitimación social en detrimento de su legalidad y/o legitimidad. Ante estos planteamientos el profesor Díaz reivindica, una vez más, la necesaria conexión, pero no identificación ni negación, de los distintos saberes jurídicos. En fecha tan temprana como 1967, publicaba un artículo cuyo mismo título es ya suficientemente significativo respecto de lo que afirmo: "Mediación hecho-valor en la temática de la sociología del Derecho"⁶⁰; esto es, el normativismo de Kelsen (o Bobbio) y la sociología de Weber (o Treves) no pueden, no deben, ignorarse mutuamente.

Aunque se ha avanzado mucho en nuestro país en la investigación sociológica de la legitimación de las normas, me interesa, una vez más, señalar el carácter pionero del profesor Díaz en este campo; por eso presento el siguiente texto, inicialmente publicado en 1974, que me parece suficientemente significativo:

"Nadie duda hoy de la importancia e interés de la Sociología del Derecho para el entero mundo de la teoría y la práctica jurídica (...). Son más bien escasos, sin embargo, los trabajos e investigaciones de ese carácter llevados a cabo hasta la fecha en España.

De ahí que la difusión entre nosotros de algunos de los materiales, teóricos o empíricos, producidos en otros ámbitos culturales y concretamente por la Sociología jurídica italiana (una de las más avanzadas y progresivas en el momento actual) constituya una aportación importante para el mundo jurídico español: no sólo propiamente para la Sociología del Derecho sino también para los estudios de carácter científico jurídico en

⁵⁹ ELÍAS DÍAZ, *La sociedad entre el derecho y la justicia*, cit. p.41.

⁶⁰ *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, 30, 1967.

sentido estricto y asimismo para aquellos otros más relacionados con la Filosofía del Derecho."⁶¹

Desgraciadamente los años transcurridos no han hecho desaparecer ese déficit de aportaciones sociológicas. Veinte años más tarde, en 1994, la situación parece no haberse modificado sustancialmente:

"Habrà que indagar y reflexionar mucho más y con más detenimiento sobre los resultados que para el conocimiento real del Derecho y sus transformaciones -sobre la base de cambios económicos, sociales, políticos, tecnológicos- ha podido suponer la Sociología jurídica durante todas estas últimas décadas, en las cuales la presencia también internacional de Renato Treves ha sido incuestionable. E, inversamente (como es aún el caso de España, contando incluso con los pasos decisivos que también en esta área se han dado desde la instauración de la democracia), es necesario insistir en los déficits que su no institucionalización universitaria y escasa investigación dentro y fuera de la academia han impedido todavía superar."⁶²

Y si alguien puede pensar que esta es una valoración excesivamente pesimista por parte de nuestro autor, presento a continuación el diagnóstico de Juan José Toharia, catedrático de Sociología, y autor de varios libros de Sociología del Derecho:

"Derecho y Ciencias Sociales viven todavía, en nuestro país, existencias sólo esporádicamente convergentes. Juristas y sociólogos trabajan, por lo general, de espaldas unos a otros. Para los sociólogos, el mundo del Derecho resulta demasiado complejo: (...) Los juristas, por su parte, (...) tienden a considerar que no es competencia de ellos promover el desarrollo de ese campo de estudio. Así, ni se ha producido la recepción de la Sociología del Derecho en las facultades de Derecho (pese a los denodados y generosos esfuerzos de muchos filósofos del Derecho, entre los que sería injusto no destacar a Elías Díaz, quizá el primero en reclamarla, hace casi ya dos décadas) ni ha pasado de tener una presencia meramente tangencial, en el mejor de los casos, en las de Sociología."⁶³

En la misma línea, pero con mayor esperanza en el futuro inmediato, se muestra Manuel Calvo García, quien al presentar el panorama de la Sociología del

⁶¹ ELÍAS DÍAZ, "El juez y la sociedad: la Sociología jurídica y la Sociología judicial en la obra de Renato Treves", recogido en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, cit. pp.35-36.

⁶² ELÍAS DÍAZ, "Renato Treves: Iluminismo crítico y sociología del derecho", en *Los viejos maestros*, cit. p.120.

Derecho española⁶⁴ concluye: "la investigación socio-jurídica en España es exigua, dispersa y cuestionada". Salvando personas como Toharia e instituciones como el Consejo General del Poder Judicial y el Centro de Investigaciones Sociológicas, y resaltando el foco importante de producción que supone el País Vasco, y en concreto el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, el resto es penuria. Cosa que contrasta con el, en su opinión, alto nivel que la teoría sociológica, la fundamentación científica y la crítica ideológica tienen en España. Las causas de ello vendrían dadas por: 1) la dialéctica academia-mercado (la Sociología del Derecho no es un área de investigación priorizada y, hoy por hoy, no se "come" en la Universidad de ella). 2) La investigación institucional depende estrechamente de las necesidades políticas de información, y eso limita su valor para la investigación científica. 3) La pobreza metodológica (fruto del reduccionismo que practican los juristas, poco dados a investigaciones empíricas, y del que practican los sociólogos, desconocedores de la lógica específica y claves simbólicas del mundo del derecho) y 4) es más fácil y barato trabajar con libros en un despacho. Sin embargo, cuando acaba planteando el porvenir de la disciplina en España señala: "Todo apunta, pues,... al optimismo". Asistimos según él a una auténtica "refundación de la Sociología, y con más razón, de la Sociología del Derecho". Es fundamental en estos momentos apostar por una "institucionalización" científica de la Sociología del Derecho en nuestro país.

Y precisamente al tratar sobre el panorama institucional de la sociología jurídica en España, Juan A. Pérez Lledó comienza con un reconocimiento explícito a la labor de Elías Díaz:

"Son bien conocidos (y apreciados) por todos los esfuerzos de unos pocos, como Luis García San Miguel y sobre todo Elías Díaz –con la inestimable ayuda de Renato Treves mantenida hasta el final de su vida-, por lograr la institucionalización de la Sociología jurídica. Aquella fue una carrera de fondo, que se remonta a los años sesenta, pero sus resultados son tan limitados (en proporción a sus esfuerzos) que si sus protagonistas no han caído en la frustración más absoluta y siguen todavía en la brecha sólo se entiende por el juvenil entusiasmo que caracteriza a personas como nuestro querido y admirado Elías."⁶⁵

Para después señalar que:

⁶³ TOHARIA, Juan José, "La Sociología del Derecho en España", en *Saber/Leer*, nº 63, marzo 1993.

⁶⁴ CALVO GARCÍA, Manuel «La investigación socio-jurídica en España: estado actual y perspectivas». *Oñati Proceedings* - 19 / 1995

⁶⁵ PÉREZ LLEDÓ, Juan A., "Estado teórico e institucional de la Sociología jurídica en España: un breve diagnóstico y un enésimo manifiesto.", en *El desarrollo y las aplicaciones de la Sociología jurídica en España*, Oñati Proceedings, 1995, pp. 254-255

“Existen algunas instituciones, como el CIS y su *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, que probablemente hayan hecho más por la sociología del Derecho que la propia universidad; (...) hay que destacar la consolidación del Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, que en mi opinión es, junto con la tímida inclusión en los planes de estudio, el hito institucional más importante en los últimos años.”⁶⁶

Pero vuelvo a insistir en el reconocimiento que se debe al profesor Díaz como divulgador en España de la disciplina. En los textos suyos que he citado aparece la reivindicación de la Sociología del Derecho italiana y, en concreto, de Renato Treves. La importante presencia de éste en la obra de nuestro autor se refleja, entre tantas otras referencias, en el homenaje que el salmantino le brinda en su libro sobre *los viejos maestros*, en el que, junto con Bobbio -también italiano- el profesor Treves es el único foráneo reconocido como *viejo maestro*. Allí, amén de ese más que merecido reconocimiento a su obra y su persona, Elías Díaz aporta datos relevantes sobre lo que señalo de su carácter pionero:

“Conocí personalmente a Renato Treves en Madrid, en 1966, en la sede del Centro de Enseñanza e Investigación (CEISA), institución libre que, para la introducción de nuevos estudios, orientaciones y metodologías, había tenido que crearse fuera de la Universidad a la vista de (y a pesar de) las dificultades oficiales de la época, sede que lo era también de su Escuela de Ciencias Sociales donde como profesores de Sociología del Derecho estábamos encargados Luis García San Miguel y el autor de estas líneas. Yo lo conocía sólo <de leídas> de sus libros (...) desde mis tiempos de estudiante y joven graduado trabajando con Joaquín Ruiz-Giménez en la Universidad de Salamanca y después -en mis años de doctorado en Bolonia- (...).”⁶⁷

Por su parte el propio Treves lo recuerda así:

“Il mio primo incontro con Diaz avvenne a Madrid nel 1966 durante un viaggio che feci nella Spagna ancora franchista per tenere alcune lezioni presso il <Centro de enseñanza e investigación> nel cui àmbito si era costituita una <Escuela de ciencias sociales> (CEISA) ove insegnavano tra gli altri alcuni professori universitari espulsi dall'insegnamento per la loro opposizione al governo quali Enrique Tierno Galvan e José Luis Aranguren e

⁶⁶ Ibid. pp. 258-259

⁶⁷ ELÍAS DÍAZ, "Renato Treves: Iluminismo crítico y sociología del derecho", en *Los viejos maestros*, cit. pp.112-113.

ove il dinamico e simpaticissimo direttore della Scuola, José Vidal Beneito, (...). Con Diaz che insegnava in quella Scuola la sociologia del diritto, novità assoluta per la Spagna di allora, l'amicizia, motivata anche dai comuni interessi scientifici, fu immediata e si estese in quei giorni al gruppo dei suoi amici più intimi tra cui ricordo Luis García San Miguel, Raúl Morodo, Gregorio Peces-Barba."⁶⁸

Así pues, hay que remontarse hasta antes de 1966 para encontrar las relaciones del profesor Díaz con Treves y la Sociología del Derecho pero, eso sí es innegable, uno y otra van indisolublemente ligados en el pensamiento iusfilosófico de Elías Díaz. Y la trascendencia de este hecho no es poca:

"Por estos años sesenta, incluso a finales de los cincuenta, la pesquisa intelectual que pusiese en coherencia operativa derecho y ética no resultaba fácil: la cultura de la hibernación y, en el fondo, (...) la cultura del miedo, no facilitaba un despegue fluido. Tal vez por ello, Elías Díaz, en su estancia universitaria de Bolonia, con los profesores Bobbio y Treves, encontraría apoyos válidos, desde otro contexto, pero importables. La inquietud pionera salmantina, en cuanto toma de conciencia, se concretaría, en Italia, y, sobre todo, se sistematizaría."⁶⁹

Tanto he insistido en esa <inquietud pionera> que no quisiera incurrir en algo mil veces denunciado por nuestro autor: en los planteamientos ahistóricos y/o descontextualizados. Y para ser justos con esa realidad histórica, lo cierto es que Elías Díaz no está sólo en ese trabajo que persigue la introducción en España de la sociología del Derecho; al nombre ya citado de Juan José Toharia habría que añadir el de Angel Zaragoza... y pocos más, porque lo cierto es que apenas nada existía publicado en España por aquellos años. Sí hay que decir, porque tiene una especial relevancia para esta cuestión, que Joaquín Ruiz-Giménez introdujo la Sociología como asignatura optativa en la facultad de Derecho (año 1951), y que el catedrático de Derecho político Enrique Tierno Galván, daba clases de sociología en Salamanca, a las que asistió Elías Díaz. Existía, pues, un caldo de cultivo que hizo posible que se materializara esa reivindicación (eso sí, pionera) del profesor Díaz a favor del reconocimiento académico de esa, por entonces, nueva disciplina, la sociología del Derecho.

⁶⁸ TREVES, Renato, "Elías Díaz e la Spagna dalla dittatura alla libertà", Separata de *Nuova Antologia*, nº 2171, Florencia, julio-septiembre 1989, p.95.

⁶⁹ MORODO, Raúl, "Elías Díaz y su *Ética contra política*", Revista *Debate Abierto*, separata nº 3, otoño/invierno 1990, p. 132.

XIII. TEORÍA DE LA JUSTICIA.

Algunos de los trabajos que Elías Díaz dedica a tratar, explícitamente, sobre filosofía jurídica resultan tener un carácter más marcadamente académico que el resto de su obra publicada. En su *Curso de Filosofía del Derecho*, ese carácter se recoge ya desde el título, y *Sociología y Filosofía del Derecho* también tiene ese rasgo propio de los libros universitarios, con las virtudes y defectos propios de este tipo de libros; como señala Renato Treves:

"Il libro de cui se tratta [*Sociología y Filosofía del Derecho*] è un tipico libro accademico sorto nella scuola e scritto per la scuola, un libro che ha, insieme a molti pregi, gli inevitabili difetti delle opere di questo tipo."⁷⁰

El propio autor al hablar del origen del libro, y tras señalar ese carácter anticipatorio que tenía, señala esto mismo:

"(...) el otro libro que publiqué en esos años de 1970 a 1974, (...) me refiero al que, recogiendo buena parte del material de mis cursos en la Facultad de Derecho así como de las sucesivas <memorias> de oposiciones, fue haciéndose a lo largo de la segunda mitad de los años sesenta y que apareció en 1971 con el título de *Sociología y Filosofía del Derecho*."⁷¹

Esta circunstancia viene, por un lado, a confirmar lo señalado sobre el desplazamiento sufrido por (léase esto con todas las prevenciones necesarias) la toma en consideración de la Filosofía del Derecho en Elías Díaz. Y por otro, va a hacer más difícil su seguimiento aquí, pues no pretendo recoger el largo listado de temas y autores (algunos absolutamente novedosos en la época, como Hart o el mismo Bobbio) que allí se recogen. ¿Qué hacer? Pues señalar (y debatir sobre) aquellos aspectos más significativos o polémicos, evitando entrar en una exposición de la

⁷⁰ TREVES, Renato, "Sociologia e Filosofia del Diritto", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Ed. Dott. A. Giuffrè, Milán, 1973, Apéndice, p. 147.

⁷¹ ELÍAS DÍAZ, "Autobiografía intelectual", *Anthropos* cit. pp. 21-22.

asignatura del último año de Derecho. Para ello he seleccionado los siguientes epígrafes:

- **40. Legitimidad, justicia y democracia.**

En primer lugar un aviso para navegantes. Como se desprende del título de este epígrafe, aquí van a ser objeto de estudio tanto la ética, como la política y las interrelaciones existentes entre ambas. Dado que uno de los libros más significativos del profesor Díaz lleva precisamente por título *Ética contra política*, un lector apresurado puede sacar conclusiones igualmente apresuradas. Así, por ejemplo, al tratar sobre las relaciones de nuestro autor con el <grupo Tierno>, Jorge Novella, citando al viejo profesor, entendía así esta relación:

“Tierno valora la postura de Elías Díaz, de quien <siempre ha permanecido en la misma actitud puntillosa y cuidadosa, diría que escrupulosa en lo que se refiere al compromiso ético, y de recelo en cuanto atañe a los compromisos políticos porque no cree, y quizá con razón, que la política sea del todo compatible con la integridad moral>. [Cabos sueltos, p.395] El V.P. no se equivocaba y prefiguraba la tesis del Profesor de Filosofía del Derecho en su libro *Ética contra Política. Los intelectuales y el poder*.”⁷²

Difícilmente un autor tan poco amigo de generalizar, ni de dejar sin señalar todos los aspectos relevantes, y problemáticos, que se desprenden de los temas complejos que estudia, como es Elías Díaz, podía zanjar un tema tan espinoso como éste de las relaciones ética-política con una frase, por muy impactante que resulte ser. Y de hecho en las primeras páginas de ese libro matiza así lo afirmado por Tierno Galván:

"Pero la verdad es que yo me consideraba entonces -aunque puede que tenga razón él- más cercano a lo mismo que de ello pienso hoy: la política franquista, desde luego, no era compatible con la integridad moral; por eso, frente a ella, tal vez insistiera yo más de la cuenta en aquellos momentos en la necesidad de diferenciar (en la ilegalidad) qué podía y debía hacer la oposición.”⁷³

⁷² NOVELLA SUÁREZ, Jorge, op. cit. p.183

⁷³ ELÍAS DÍAZ, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*. cit. p.12.

Estos matices son tremendamente importantes para entender atinadamente su filosofía política. De no señalarlos parecería que se está apostando por el descrédito de la política, postura ésta que se encuentra en las antípodas de su pensamiento ético-político. Ni todos los iusnaturalismos resultaban ser iguales, ni todas las políticas tampoco lo son. Y no estaría de más recordar lo que señalaba al tratar sobre el Estado democrático de Derecho, cuando hacía referencia al reconocimiento explícito de una mayor actividad de la sociedad civil, pero siempre integrada en un ámbito de instituciones jurídico-políticas activas y eficaces. Tampoco en la interacción ética-política acepta Elías Díaz posturas reduccionistas. De hecho parece reconocer que el mentado título tiene más de provocación buscada⁷⁴ que de rigor descriptivo. Estas son sus palabras:

"Como se ve, tan provocativo y simbólico título -donde, en relación con los contenidos del libro, ética reenvía a justicia y política a legitimidad-requería, me parece algún tipo de explicación. Quizá podría haberse sustituido, con mayor rigor descriptivo, por el de <Ética política y política ética>, pues esto es lo que en última instancia se quiere aquí remarcar."⁷⁵

Aunque, eso sí, su autor tiene razones para mantenerlo; razones que nos permiten entrar de lleno en el tema:

"(...) si he mantenido a la postre tal rótulo general no ha sido sólo ni principalmente (lectura en negación) para criticar a los éticos antipolíticos, sino, sobre todo, de forma mucho más radical (lectura en afirmación), para subrayar desde el principio que la ética puede, desde luego, tener que estar muy clara y firmemente contra la política, que debe estarlo de manera muy especial cuando aquélla sea expresión de regímenes dictatoriales, totalitarios, autoritarios, de despotismo, o como quiera que hoy denominemos a los negadores de la libertad; y, además, que en todo caso, incluso -por supuesto- en regímenes democráticos, la ética deberá tener siempre en observación a la política (como al resto de los comportamientos humanos), ejercitando su específico criterio de valoración y pronunciándose contra decisiones y manifestaciones concretas de ella, que, aunque tengan

⁷⁴ Sobre lo mal que algunos pueden interpretar los títulos de los libros de Elías Díaz, valga la siguiente anécdota contada por él mismo: según los datos de la editorial, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, se vendió especialmente bien en el País Vasco... para desengaño de algunos abertzales.

⁷⁵ ELÍAS DÍAZ, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*. cit. p.10.

general legitimidad, pueden estar incumpliendo unos u otros criterios de justicia."⁷⁶

Lo señalado hasta aquí no pasa de ser una aclaración, significativa, de lo que podría ser una malinterpretación del tema, pero que apunta ya hacia algunos de los contenidos a tratar en este epígrafe que van a ser fundamentalmente dos: 1) la crítica al Estado, y 2) el problemático tema de la ley de las mayorías en relación con la justificación de la democracia.

- 1). El carácter ético de la justificación de la democracia es algo que ya surgió en este trabajo al tratar sobre filosofía política y, en concreto, sobre las limitaciones del Estado liberal de Derecho. En ese contexto Elías Díaz planteaba ya la cuestión que ahora me propongo tratar; en concreto decía:

“Pero el mundo no se acaba ni se cierra -tampoco el mundo jurídico- con los estrictos derechos subjetivos. Las exigencias éticas asumidas en el ordenamiento pueden, por ejemplo, servir para orientar con fuerza, es decir con sólidas razones, la futura legislación, que dará lugar, entonces sí, a nuevos estrictos derechos;”⁷⁷

Precisamente acabamos de revisar la necesidad de asumir exigencias éticas por parte del ordenamiento jurídico, pero al tratar sobre la justificación de la democracia Elías Díaz estrecha todavía más (sin confundirlos) los lazos que, necesariamente, han de existir entre estas distintas facetas de una misma razón práctica:

“Correlación, pues, coherencia interna en ese contexto de la razón crítica entre (a) principios *éticos* basados en la libertad y la efectiva autonomía individual, (b) exigencias *políticas* de carácter democrático y participativo, y (c) construcciones *jurídicas* institucionales para la protección de libertades y derechos fundamentales. O, si se quiere y con otro modo de expresarlo, correlación entre democracia como moral, democracia como política (imprescindible pero deficiente siempre de calidad sin aquella) y democracia como institucionalización jurídica de las dos anteriores (Estado de Derecho).”

Y estas correlaciones no son un mero entramado analítico; añade profundizando en estas vinculaciones:

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ ELÍAS DÍAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. p.125

“El proceso de decisión democrática es el que más se identifica con el proceso de decisión ética (autonomía moral) y, a su vez, es el que contiene en su interior mayor y mejor posibilidad para la actuación y realización de tales autonomías individuales. El sistema democrático es, también por eso, el más ético, el más justo. Esta coherencia interna –advierto otra vez- no implica negación ni ocultación de la constante tensión entre ética y política (y derecho) –las relaciones son complejas y no hay siempre soluciones fáciles para los conflictos-, pero aquélla tampoco se conforma acríticamente con la total escisión e incomunicación entre una y otra de tales dimensiones.”⁷⁸

Ésta es una de las cuestiones que más le interesan, sobre las que más incide Elías Díaz últimamente⁷⁹; acabo de citar un ultimísimo trabajo del 2002; en su libro del 98 señala:

“Si el Estado es la institucionalización del poder político, el Estado de Derecho sería correlativamente la institucionalización del poder político democrático, es decir la institucionalización jurídico-política de la democracia.”⁸⁰

Ahora bien, ni el Estado de Derecho liberal, ni el social, por sus propias limitaciones, pudieron alcanzar esa exigencia ético-jurídica referida a los denominados derechos de tercera generación. El Estado democrático de Derecho, tal y como aquí ha sido presentado, resultaría el modelo idóneo de Estado capaz de cumplir con esa exigencia. Sin embargo la coyuntura socio-política actual no apunta precisamente hacia esa realización, más bien al contrario.

Para abarcar en toda su extensión el actual descrédito del Estado hay que señalar, a su vez, dos aspectos especialmente relevantes de esa crítica. Por un lado su vertiente liberal-conservadora, la identificación del Estado con lo que se ha denominado un <Estado mínimo>. Y por otro la realizada desde una izquierda poco consciente (en opinión de Elías Díaz) de la importancia de la institución estatal. Ambas cuestiones son recurrentemente tratadas por él y, de todos los textos que podrían utilizarse recurro (por sugerencia suya) a estos tres: “Estado de Derecho y sus críticos

⁷⁸ ELÍAS DIAZ, “Estado de Derecho y legitimidad democrática”, en *Estado, justicia, derechos*, ELÍAS DIAZ y COLOMER, José Luis, eds. Ed. Alianza, Madrid, 2002, p.76.

⁷⁹ Y ese <últimamente> tiene ya más de diez años. En su Tesis de Licenciatura, *La fundamentación de la democracia en la filosofía del Derecho española e iberoamericana contemporánea*, Universidad de Alicante (octubre de 1990), RÓDENAS CALATAYUD, Ángeles, afirma: “El análisis de las nociones de democracia, legitimidad y justicia, así como de sus múltiples interrelaciones, parece ocupar en la producción más reciente de Elías Díaz una atención preferente. Esto no debe sorprendernos ya que su postura de partida es contraria a cualquier vinculación entre relativismo ético y democracia.” pp. 109-110

⁸⁰ ELÍAS DIAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. p. 101

izquierdistas” (1977), en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, “Claus Offe: lógica del capital y democracia representativa” (1984), en *De la maldad estatal y la soberanía popular* y “El nuevo pacto social: instituciones políticas y movimientos sociales” (1990), en *Ética contra política*. Todos son capítulos de libros que previamente habían sido publicados en diferentes revistas; como viene siendo habitual en este trabajo citaré siempre por la versión (revisada) incluida en el libro.

Respecto de la denuncia a la ideología liberal-conservadora por su interpretación del papel a desempeñar por los Estados contemporáneos, se empieza por presentar la situación actual: al referirse al <viejo y nuevo paradigma> (en terminología de Offe los sujetos del <viejo paradigma> serían las instituciones mientras que los del <nuevo paradigma> serían los nuevos movimientos sociales), dice Elías Díaz:

“Lo que ocurre, lo que de hecho ha ocurrido, es que ese nuevo paradigma que, en efecto, se ha introducido con fuerza, quiero decir con sólidas razones, en importantes sectores de la izquierda, sin embargo en modo alguno ha sido el sustituto en cuanto a vigencia efectiva y real, del viejo paradigma del Estado social. (...) En todo caso lo que fácticamente ha tenido lugar es que aquél, el Estado del bienestar, ha sido en amplia medida sustituido o, al menos, despotenciado y frenado por el más aún viejísimo paradigma –a pesar de las pretendidas reactualizaciones tecnológicas y hasta filosóficas- que hoy encarna el muy conservador e individualista Estado neocorporativo y neoliberal, impuesto a lo largo de los años setenta y ochenta fundamentalmente desde la órbita de influencia norteamericana.”⁸¹

Estos son los hechos, pero sin embargo hay que decir que no es esta crítica derechista conservadora la que mueve al profesor Díaz a reflexionar y debatir sobre el tema:

“De las frecuentes críticas antiliberales y antidemocráticas lanzadas desde la derecha –desde el fascismo- nada válido es ya posible obtener: en el mejor de los casos, no hacen si no repetir parcial y miméticamente y con grandes dosis de oportunismo e incoherencia algunos de los argumentos de la izquierda (cuestión en la que, a mi juicio, no se ha insistido suficientemente).”⁸²

⁸¹ ELÍAS DÍAZ, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*. cit. p.106.

⁸² ELÍAS DÍAZ, “El Estado democrático de Derecho y sus críticos izquierdistas”, en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, cit. p.170.

Esto es, en mi opinión, lo más preocupante para él: la ambigüedad con que se realizan parte de las críticas izquierdistas al Estado de Derecho. Tanto es así que titula precisamente de esta forma (“la ambigüedad de la crítica izquierdista al Estado de Derecho”) el epígrafe del que extraigo el siguiente texto dirigido a denunciar esto mismo en Lucio Colletti:

“Con cierta frecuencia, las críticas al Estado de Derecho que se hacen desde posiciones izquierdistas parecen identificar de modo absoluto (como, por otra parte, ha hecho siempre la doctrina política de la burguesía) a todos los derechos humanos con el derecho de propiedad privada y de libertad de mercado. Así, claro está, resulta mucho más fácil la crítica –sin excesivas matizaciones- a todos los derechos humanos y al Estado (de Derecho) que se propone su protección.”⁸³

Insisto en que ésta es una situación que se repite a menudo en su obra, tal vez con mayor incidencia entre los años de la publicación de los artículos que he citado 1977-1990 (los inmediatamente anteriores y posteriores a la llegada al gobierno del Partido Socialista, 1982). Para corroborarlo presento el clarificador comentario de nuestro autor en referencia al trabajo de Virgilio Zapatero, “El futuro del Estado social”:

“Hoy se insiste mucho desde muy diversas e, incluso, contrapuestas orientaciones en que no poco de lo que hace, o no hace, el Estado podría hacerlo, y mejor, la sociedad.

Está bien: pero el problema, uno de los problemas, es que dentro de <la sociedad> hay cosas muy dispares y hasta contradictorias, desde poderosas corporaciones económicas y profesionales a nuevos movimientos sociales (...). No es igual que sean unos u otros quienes hablen, o actúen, en nombre de <la sociedad>. El gran pacto social exige empezar por reconocer todo eso y dejar, después, bastante en claro quién distribuye las competencias y cómo se distribuyen, quién y cómo concreta en cada momento ese pacto social; es decir, cuál es la función del Estado en la organización o coordinación de todas esas fuerzas y sectores sociales; (...) De ello dependen, en definitiva, las diferencias entre los idearios conservadores, por un lado, con demanda de más libertad para las corporaciones (...) y los idearios socialistas por otro, donde todos, a través del Estado democrático y en auto-organización social colectiva, deben

⁸³ Ibid. p. 169.

planificar desde y para la libertad y la solidaridad las respectivas y equilibradas zonas de actuación”⁸⁴

En textos como éste se refleja el más genuino Elías Díaz, precisando aspectos que, de no hacerlo así, se prestarían a ambigüedades que podrían arrastrar a consecuencias a veces no sólo no deseadas por sus protagonistas, sino sencillamente contrarias a su espíritu. Y en esa línea van las críticas a la filosofía izquierdista alemana de Claus Offe, uno de los autores a los que Elías Díaz presta mayor atención.

La tesis central de la crítica al alemán aparece ya en las primeras líneas del trabajo que ahora analizo. Es ésta:

“Surge ya enseguida en ese planteamiento la que me parece central y más básica cuestión: los límites del sistema económico (capitalista) ¿coinciden necesariamente con los del sistema político (democracia representativa?) Las críticas al sistema económico ¿deben hacerse en todo extensivas a dicho sistema político democrático? ¿La economía contamina total y absolutamente, y además de forma irreversible, las instituciones representativas? Con, desde luego, una buena parte de razón en sus críticas, sin embargo el radicalismo expresado en ellas por Offe, su (a la postre) identificación entre Estado y capital, le sitúa realmente –aunque reconozcamos que no sin dudas y ambigüedades en sus diferentes trabajos– muy cerca de una descalificación de conjunto de todo el sistema institucional de tal democracia representativa, partidos, sindicatos, parlamento, etc.; y eso es lo que yo aquí criticaría, no negando del todo pero sí matizando algunas de sus conclusiones.”⁸⁵

Como falacia de la identidad entre el modo de producción capitalista y la democracia representativa, califica Elías Díaz esta postura de Offe, y es la responsable, en opinión de aquél, de los inconvenientes y obstáculos con los que continuamente choca la postura del alemán. Sin embargo sus planteamientos son considerados importantes y <llenos de posibilidades y necesidades interpretativas>. Continúo con la interpretación de Elías Díaz:

“Sinteticemos: la democracia representativa –insiste Offe (primer aserto)– es irrenunciable para las relaciones capitalistas de producción; por eso, como decíamos, no ve como probable una nueva recaída del capitalismo (de

⁸⁴ ELÍAS DÍAZ, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*. cit. p.110.

ese capitalismo <tardío> o <maduro>) en las formas totalitarias de fascismo. Sin embargo (segundo aserto), si es posible –como aquél afirma- que el capitalismo viva más con esas formas democráticas representativas, no queda más que una conclusión –descartado el fascismo- y es que quien no puede vivir más es el propio capitalismo: ni con el fascismo ni con la democracia representativa.”⁸⁶

Ahora bien, esta situación no supone un colapso inmediato del sistema capitalista, y Elías Díaz la recoge de Claus Offe para presentar su propio modelo de valoración y crítica:

“El capital todo lo resiste y todo lo integra. Evitando ese vacío, creo que (aunque sea por la vía de las reformas profundas y de fondo, y no de la revolución inevitablemente armada) una política que se proponga como objetivo la transformación del sistema capitalista habrá sin duda de tener muy en cuenta tanto las posibilidades de integración de aquél como sus límites que, desde luego, también existen. Y en tal política transformadora no está, en mi opinión, suficientemente probado que, junto a otros procedimientos sociales, deban descartarse los aportados por el progresivo funcionamiento de las instituciones políticas y jurídicas de la democracia representativa.”⁸⁷

Vuelve a hacer su aparición uno de los temas más recurrentemente tratados por nuestro autor: la posibilidad de un reformismo <fuerte>, y auténticamente democrático, que sea capaz de dar paso a una situación cualitativamente distinta, de pasar del capitalismo liberal en economía y en política, a un socialismo democrático conseguido desde esos mismos mecanismos de representación política democrática. Era, en otra circunstancia, una de las cuestiones centrales de la obra de Julián Besteiro y de Fernando de los Ríos, pero parece que presentada la misma cuestión por un filósofo alemán actual ésta cobra mayor relevancia.

La idea de Offe es que, dado el poder de asimilación del modelo capitalista, la aplicación de esas reformas sustanciales sería imposible desde los mecanismos de representación política actuales. Por el contrario, Elías Díaz ve en esto una minusvaloración de los mismos que, además, no va acompañada de alternativas suficientemente válidas y con posibilidades reales de implantación. En sus propias palabras, y matizando más:

⁸⁵ “Claus Offe: lógica del capital y democracia representativa”, en *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit. p.223.

“Cuando aduzco que las propuestas de Offe no constituyen una auténtica alternativa a la democracia representativa, no estoy queriendo en modo alguno desconocer el alto valor de sus análisis, ni tampoco negando el interés de aquéllas: lo que con esto quiero sobre todo subrayar es que buena parte de tales propuestas no son, no tendrían que ser, en modo alguno incompatibles con las instituciones políticas y jurídicas de dicha democracia representativa, con su profundización y autentificación. En esa línea estaría, por ejemplo, todo el trabajo de base que es necesario llevar a cabo en el seno de la sociedad civil; ésta y sus organizaciones (ecologistas, feministas, pacifistas, etc.), situadas en vanguardia de las demandas sociales, deben, no obstante, operar -a mi modo de ver- en esa relación de correspondencia, y no de ineficaz ruptura, con las instituciones políticas democráticas.”⁸⁸

Dos importantes pero relacionados problemas de fondo aparecen aquí. Uno es el ya señalado sobre qué vía es la más adecuada (y viable) para alcanzar, desde el capitalismo vigente, un socialismo democrático: la revolución o la reforma. Y otro es el papel que en ese tránsito deben desempeñar tanto las instituciones como la sociedad civil. Respecto de éste último Elías Díaz vuelve a manifestarse en el mismo sentido de siempre: el trabajo de base en el seno de la sociedad civil (imprescindible), debe operar coordinadamente y sin que eso suponga sustitución alguna de una por la otra, desde las instituciones políticas democráticas. Es cierto que, como ya he señalado y todavía volveré después sobre ello, en su obra han ido adquiriendo los nuevos movimientos sociales (expresión que él prefiere utilizar a la de <sociedad civil>) un mayor protagonismo; pero mayor protagonismo no supone abandono de las instituciones para trabajar únicamente desde la sociedad civil, y el caso es que las propuestas de Claus Offe parecen señalar en esa línea. Para él esta aspiración de Elías Díaz no pasaría de ser más que pura y simple integración en el sistema⁸⁹, y como alternativa <rupturista> propone lo que él denomina <iniciativas populares>. Estas iniciativas, para lograr lo que de ellas se espera, no tendrían que ser integradas por el sistema capitalista:

“La condición general para que las iniciativas populares *no* se dejen instrumentalizar convirtiéndose en órganos auxiliares irrelevantes de un

⁸⁶ Ibid. p. 247.

⁸⁷ Ibid. p. 253.

⁸⁸ Ibid. pp.255-256.

⁸⁹ Los viejos problemas parecen repetirse; ahora que ya Claus Offe no resulta un referente tan actual, el ahora <sociólogo alemán de moda> Ulrich Beck, y su divulgado trabajo, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, parece haber recogido el testigo.

proceso administrativo de reforma y de adaptación de todos modos en curso, abandonando con ello sus objetivos políticos, consiste en que tales grupos *no* respeten las reglas dentro de las que está constreñida la política oficial de las reformas.”⁹⁰

Le toca el turno de réplica ahora al profesor Díaz, y aunque se muestra de acuerdo en la persecución de esos objetivos, apostilla:

“Muy bien, pero otra vez, y para terminar, vuelvo con ello a preguntar: ¿cómo llevar adelante más aprisa y más eficazmente ese cambio con otros medios que no sean las instituciones políticas democráticas impulsadas, no se olvide (pues no es en modo alguno incompatible), con el trabajo de base de la sociedad civil?”⁹¹

Y la forma en la que Offe concreta la aplicación de esas iniciativas populares introduce un, en opinión de Elías Díaz, grave elemento perturbador. Añade el filósofo alemán concretando cómo se debe llevar a la práctica su metodología de transformación social:

“[Ésta debe hacer] uso combinado de estrategias de negociación y de actos calculados de violencia. Esta combinación y, a la vez, la radicalización y la inmediatez en el tiempo de las reivindicaciones son los únicos instrumentos aptos para impedir que las iniciativas populares se reduzcan a batallas ficticias dadas sobre un terreno equivocado.”⁹²

Por no extenderme paso directamente a la valoración que esto le produce a nuestro autor:

“Pienso que también esa violencia menor, esa <violencia calculada> de Offe –difícil por lo demás de calcular y de controlar- iba a producir, sin duda, más males que bienes, es decir, más represión que liberación.”⁹³

Recapitulo lo sustancial de este epígrafe. Ya he indicado que no son las viejas críticas antiliberales y antidemócratas al Estado de Derecho las que merecen la atención de Elías Díaz, son más bien las críticas izquierdistas dado que éstas, “liberadas de sus connotaciones contradictorias, pueden dar un mejor contenido al Estado democrático.”⁹⁴ Esto es importante porque demuestra a las claras que Elías

⁹⁰ Citado en ELÍAS DÍAZ, op. cit. p.260.

⁹¹ Ibid. p.261.

⁹² Citado en ELÍAS DÍAZ, op. cit. p.262.

⁹³ Ibid. p.263

⁹⁴ ELÍAS DÍAZ, “El Estado democrático de Derecho y sus críticos izquierdistas”, en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, cit. p.170.

Díaz reconoce la validez (una vez depuradas de <sus connotaciones contradictorias>) de estas críticas izquierdistas, y así lo señala explícitamente:

“No quisiera, de todos modos, dejar de reconocer que estas críticas izquierdistas al funcionamiento efectivo –debido a la dominación y la hegemonía burguesa- de los mecanismos tradicionales del Estado de Derecho están coadyuvando también a la depuración de éste y a su transformación en sentido democrático para adecuarse realmente a las exigencias de una sociedad en vías de construcción del socialismo, objetivo éste que de manera más frontal, clara y directa se propone hoy la teoría socialista del Estado democrático de Derecho.”⁹⁵

Éstas siempre necesarias y válidas críticas efectuadas desde la izquierda política al Estado de Derecho, y que suele tener como interlocutor preferente a Claus Offe, pero también a Lucio Colletti y otros, suelen adolecer siempre, en opinión de Elías Díaz, de la misma simplista y totalmente insuficiente identificación entre capitalismo y democracia (es el caso de Offe), o entre Estado de Derecho y burguesía (Colletti y tantos otros):

“Hay que reconocer que el pensamiento político de algunos sectores de la más radical izquierda (especialmente y con cierta lógica las tendencias de signo anarquista libertario y algunas de las direcciones más <gauchistas> del movimiento genéricamente comunista) no han puesto excesivo interés en esa recuperación socialista del Estado de Derecho. Desde ellas se ha tendido más bien a identificar, de manera irremediable, Estado de Derecho con sociedad burguesa y capitalista, limitándose, por lo general, sus intérpretes más significativos a una reproducción de la crítica marxista al Estado liberal, expresión de aquella sociedad, dándose, como digo, poco o ningún valor a esa posibilidad de entronque del Estado de Derecho con el socialismo.”⁹⁶

Sin embargo, buena parte de lo señalado hasta aquí en este trabajo pretende precisamente justificar la objeción de Elías Díaz a esta crítica:

“Estimo, sin embargo, que para una teoría y una praxis política que quiera ser hoy a la vez socialista y democrática, tal recuperación del Estado

⁹⁵ Ibid. p.183.

⁹⁶ Ibid. pp.158-159

(democrático) de Derecho puede ser realmente fructífera y muy coherente con los presupuestos y objetivos de tales práctica y teoría.”⁹⁷

Puesto que:

“El Estado democrático de Derecho –si se me pide una definición final- sería así la institucionalización jurídico-política del poder popular o, como digo, la realización democrática del socialismo.”⁹⁸

- 2). La regla de las mayorías es otro de los temas que recorren la obra del profesor Díaz. Y a la hora de seleccionar textos en los que se presenta tal problemática, encuentro que siempre aparece asociada con las categorías de “libertad” y “pluralismo ideológico”. Veamos.

Al sistematizar los distintos saberes jurídicos y, en concreto, al tratar sobre el alcance y los contenidos de la Filosofía del Derecho, señala Elías Díaz:

“La conexión valoraciones-creencias y la compleja, dialéctica, interrelación de ambas con la entera realidad social constituye, sin duda, el problema de fondo de la ética y la Filosofía del Derecho, problema del cual derivan una serie de importantes interrogantes: ¿De dónde provienen, en definitiva, creencias y valoraciones? ¿Existe base para un tratamiento racional de estas cuestiones? Es decir, ¿posee hoy la filosofía, en cuanto conocimiento racional, suficiente legitimidad, se justifica su existencia? ¿En qué forma y con qué limitaciones? Y, a su vez, ¿qué hacer ante el hecho de la pluralidad de concepciones del mundo y de sistemas de valores? ¿Qué significa tal pluralismo? ¿Cómo lograr una objetividad para el conocimiento y una racionalidad para la praxis humana?”⁹⁹

La lectura de este texto parece dirigida a despertar vocaciones filosóficas. Todos y cada uno de esos interrogantes provocan la expectación y aumentan el ritmo cardíaco del lector interesado por la razón práctica. O de otra forma; esta cuestión (la relativa a la regla de las mayorías) tiene una gran trascendencia teórica en la obra del profesor Díaz. Sigo leyendo:

“Pueden coincidir, en mayor o menor grado, ambas legitimidades [la legitimidad legalizada y la legitimidad eficaz], pero en caso –frecuente- de

⁹⁷ Ibid. p.159

⁹⁸ Ibid. p.184.

⁹⁹ ELÍAS DÍAZ, “Sentido y función actual de la Filosofía del Derecho” en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, cit. p.25. Este capítulo recoge buena parte de los epígrafes F) y G) de su casi homónimo “Función y sentido actual de la Filosofía del Derecho”, en *Sociología y Filosofía del Derecho*, cit. pp.369-396.

conflicto, más o menos agudo, habría quizá base racional suficiente (quiero decir menos arbitraria y absurda que otras) para formular la siguiente regla decisoria: la legitimidad legalizada, incorporada al Derecho positivo, debe tender a coincidir con la legitimidad eficaz, socialmente aceptada. (...) Los valores que han de incorporarse y realizarse a través del Derecho positivo deberían ser, en principio (y en final), los valores mayoritariamente aceptados con libertad por el grupo social de que se trate, los cuales se asentarán necesariamente en un suficiente respeto a los valores de las minorías, y, fundamentalmente, en el reconocimiento de una libre crítica individual ejercida sobre la opinión de las mayorías.”¹⁰⁰

Siguiendo con las fuentes, la prolongación de este trabajo que vengo citando se encuentra en el epígrafe cuatro (“Libertad y criterio de las mayorías”) del primer capítulo de *De la maldad estatal y la soberanía popular*. Continúo desde ahí con las opiniones de nuestro autor, y lo siguiente en aparecer es una nueva aporía. Si el Derecho positivo debe recoger aquellos valores mayoritariamente aceptados con libertad por el grupo social de que se trate, teniendo en cuenta que donde hay libertad hay diversas concepciones del mundo, diferentes ideologías políticas, existe una pluralidad de criterios axiológicos y de justicia según cada cual, entonces ¿cómo hacer para determinar y concretar esa voluntad general, esa (recurriendo al título del libro) soberanía popular? Y ¿quién decide (en la praxis del grupo social) sobre lo que se considera justo o injusto? En la parte relativa a la historia de las ideas de este trabajo han ido apareciendo diversas respuestas a estas preguntas que, como en las categorías kantianas, sólo admiten tres posibles alternativas: o todos, o algunos, o uno. Así, por ejemplo, el *cirujano de hierro* de Joaquín Costa era ese hombre excepcional, auténtico guía de todo un pueblo encargado de dirigirlo, prescindiendo, eso sí, de la decisión colectiva. La minoría selecta orteguiana (y, salvando las distancias, de Unamuno) amplía de *uno* a *unos pocos* el ámbito decisorio de los encargados de realizar la voluntad general. Julián Besteiro, Fernando de los Ríos y, en general, los socialistas democráticos, optan por que sean todos (la mayoría) los que asuman las decisiones.

Es sabido que Elías Díaz se identifica con esa última opción, la del socialismo democrático y, por tanto, con la defensa de la regla de las mayorías. Pero el respeto a la opinión popular no se produce sin tensiones con las otras dos alternativas, las minorías y las individualidades. ¿Cómo entender la aplicación de la ley de las mayorías en la toma de decisiones del grupo social? ¿Como eliminación de las

¹⁰⁰ ELÍAS DÍAZ, *Ibid.* p.26

diferencias? (a la manera del denominado *socialismo real*). En palabras del propio autor:

“La decisión por las mayorías no supone ni tiene por qué suponer negación de las minorías (cuantitativas o cualitativas), ni negación de la libertad del individuo concreto: al contrario, el criterio de las mayorías exige completamente ambas explícitas afirmaciones. Las mayorías no pueden, en efecto, eliminar esas dos instancias si quieren afirmarse como tales, si quieren ser coherentes con su propia metodología, con lo que invocan precisamente como justificación de sí mismas. Y ello porque las mayorías sólo saben que lo son (sólo saben que son mayoría) cuando se ha dejado expresar libremente y con abierta participación a los individuos todos y a las minorías en cuanto tales.”¹⁰¹

Es imprescindible prevenir sobre los fundamentalismos que pretenden hipostasiar la regla de decisión de las mayorías. Ésta tiene un marcado carácter socio-histórico:

“Como resalta Peces-Barba, el criterio democrático de las mayorías se constituye en verdad como una conquista histórica, como resultado -añado también yo- de un largo, larguísimo proceso de madurez, tanto individual como social, que exige a su vez sentido del pacto, del compromiso, del acuerdo necesario, pero también sentido de la responsabilidad y de la libertad”¹⁰²

No obstante conviene no olvidar que este tema se plantea al tratar sobre filosofía jurídica, al tratar sobre lo que se considera o no justo y por qué, y la ley de mayorías no supone de facto lo justo de sus decisiones. De hecho individuos y/o minorías suelen discrepar por considerar injustas decisiones mayoritarias. La dificultad en dirimir esas discrepancias no es poca, porque como señala nuestro autor, al referirse a la legitimidad democrática conviene no confundir diferentes aspectos de la misma: a) la vía que conduce a ella (aquí regla de las mayorías); b) el contenido concreto de carácter jurídico-político de tal decisión; y c), el criterio de verdad o de justicia, caracterizado por ser plural, no monolítico. Encadeno una serie de argumentos que al respecto presenta el profesor Díaz:

“Lo que es justo –o más justo y más ético- es que, para los asuntos de interés colectivo, sean las mayorías quienes a la postre decidan (tras los

¹⁰¹ ELÍAS DÍAZ, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit. pp.59-60

¹⁰² *Ibid.* p.138

más amplios consensos posibles y con las exigencias de libertad a que ya he aludido (...) y no cada individuo o grupo minoritario; pero lo así decidido, el contenido, puede no ser justo, o más justo, o desde algún criterio o punto de vista puede no ser considerado justo; pero lo que decidan las mayorías claro que tiene algo que ver (no todo) con la justicia.”¹⁰³

De eso se trata en filosofía del Derecho, de relacionar Derecho y justicia, de relacionar en esta caso decisión mayoritaria/decisión justa. Ya ha quedado establecida la diferencia entre lo que es la <regla de decisión> (mayoritaria), de lo que es el <criterio de justicia> (de contenido variable según los individuos –salvo en el caso de los iusnaturalismo dogmáticos-). Ello supone que cada uno puede considerar una decisión mayoritaria como justa o injusta, o como más o menos justa. Y aquí entonces se hace pertinente una de las grandes interrogaciones con las que inicié este apartado: ¿existe algún criterio objetivo que permita resolver en los casos de discrepancia de opiniones sobre la justicia o injusticia de algo, quién tiene razón? Responde Elías Díaz:

“En mi opinión sí lo hay.(...) Lo objetivo (y que puede servir para juzgar y valorar) es –a mi juicio- la libertad, la libertad individual, la de todos y cada uno; y por de pronto, la libertad de expresarse en libertad y de participar activamente en la decisión colectiva, lo que supone reconocimiento de la conciencia y la voluntad individual –y la vida humana- como base de toda la construcción.”¹⁰⁴

La democracia como política es indisociable (aunque no deben confundirse) de la democracia como moral. Repito aquí algo que ya cité al hablar de la crítica al Estado, y que es una de las ideas que con mayor fuerza reivindica últimamente el profesor Díaz: <El proceso de decisión democrática es el que más se identifica con el proceso de decisión ética (autonomía moral) y, a su vez, es el que contiene en su interior mayor y mejor posibilidad para la actuación y realización de tales autonomías individuales. El sistema democrático es, también por eso, el más ético, el más justo.> Y una vez destacada la fuerza y la importancia que esta tesis tiene en su filosofía jurídica, conviene señalar además que es absolutamente coincidente con lo que sostienen autores como Bobbio o Nino.

En relación con Bobbio la sintonía no puede ser mayor, como puede apreciarse en el siguiente texto del italiano:

¹⁰³ Ibid. p.60

¹⁰⁴ Ibid. p.62

“Considero en realidad que una de las características positivas de la democracia, que induce a decir que es la mejor, o la menos mala, de las formas de gobierno, es también ésta: la democracia es aquél sistema político que permite el mayor acercamiento entre las exigencias de la moral y las de la política.”¹⁰⁵

Y en relación con Carlos Nino la coincidencia también es total. El iusfilósofo argentino elabora esta tesis en diversos trabajos que han tenido una notable influencia en el contexto de la filosofía iberoamericana, y puesto que éste realiza una elaboración compleja y sofisticada del tema, no entraré en los detalles de su exposición y me limitaré a señalar únicamente las coincidencias en las ideas fundamentales de ambos¹⁰⁶. Nino presenta su tesis sin ambigüedades:

“La cuestión es definir con una precisión aceptable, cuál es la relación entre la democracia y el discurso moral. Voy a proponer la hipótesis de que, además de ser el régimen que mejor promueve su expansión, la democracia es un *sucedáneo* del discurso moral; de que se trata de una especie de discurso moral *regimentado* que preserva en más alto grado que cualquier otro sistema de decisiones los rasgos del discurso moral originario, pero apartándose de exigencias que hacen que ese discurso sea un método inestable e inconcluyente para arribar a decisiones colectivas.”¹⁰⁷

Habla de democracia como *sucedáneo* del discurso moral, entre otras cosas, por lo escasamente operativo que este tipo de discurso llega a ser en la solución de conflictos sociales, dado que se caracteriza por no estar sometido a ningún límite de tiempo, y que además únicamente cesa cuando respecto de cierta cuestión se llega a un consenso que, además, es inherentemente revisable. La praxis política no siempre puede permitirse soluciones que se ajusten a esas condiciones:

“Para superar en la práctica esta limitación del discurso moral hay un solo expediente efectivo: abandonar su carácter temporalmente ilimitado y *fijar oportunidades para una decisión obligatoria*. Esto lleva implícitamente a otra modificación que es, en apariencia, más profunda: *el reemplazo de la*

¹⁰⁵ BOBBIO, Norberto, “Razón de Estado y democracia” en *Elogio de la templanza*, cit. p.152

¹⁰⁶ Hay dos tesis doctorales trabajando sobre ello. Una de Victoria Roca, de la Universidad de Alicante, sobre Carlos Nino, prácticamente terminada. Y otra de Gilmer Alarcón, en la Carlos III de Madrid, que además tiene la peculiaridad de centrarse en los trabajos de ambos, de Elías Díaz y Carlos Nino, ésta menos adelantada en el tiempo que la primera.

¹⁰⁷ NINO, Carlos S., *Ética y Derecho Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ed. Ariel, Barcelona 1989, p.388. Las cursivas son de Nino. Véase también del mismo autor *El constructivismo ético*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989, especialmente el capítulo VI “La paradoja de la irrelevancia moral del gobierno y el valor epistemológico de la democracia”, pp.113-133.

exigencia de consenso unánime por el de aprobación mayoritaria de una pauta o línea de acción."¹⁰⁸

Insisto en que el andamiaje conceptual en el que el argentino sustenta su tesis es bastante más elaborado que lo que aquí se recoge, pero busco únicamente señalar la coincidencia fundamental de su tesis con la de Elías Díaz, y esta es clara:

"Una vez que sometemos el discurso moral a la regimentación indicada, tenemos un sucedáneo del discurso originario que extiende su operatividad pragmática. Ese sucedáneo es el sistema democrático de decisiones, por lo menos en su forma directa."¹⁰⁹

Vuelvo al tratamiento del problema que hace el profesor Díaz. Conviene insistir en que metodológicamente, analíticamente, pueden y deben diferenciarse el criterio de justicia del criterio de legitimidad; la justicia, de la regla de las mayorías¹¹⁰:

"[Tras señalar la conexión e interrelación entre ambas] la primera –la legitimidad– es la parte y la segunda –la justicia– el todo; o que la primera es, o puede ser, introducción a la segunda, en la medida en que la justicia, por su exclusivo carácter ético, se refiere a juicios más últimos, más radicales y objetivos, más universales (nunca ahistóricos), mientras que la legitimidad posee un sentido más inicial, intermedio, más político, menos definitivo y exhaustivo."¹¹¹

Comenzaba este epígrafe advirtiendo sobre lo inadecuadas de algunas interpretaciones apresuradas del título de uno de los libros más significativos del pensamiento iusfilosófico de nuestro autor. Ha llegado el momento de concluir (provisionalmente) señalando cuál es el sentido que hay que atribuir a la relación ética/política:

"Me parece que hay razones (suficientes) como para que el apriorismo <idealista> y elitista de una ética contra política (contra toda política, incluida la política democrática) sea considerado como algo que, definitivamente, hay que descartar y superar; como las hay, las mismas pero invertidas, contra el apriorismo <realista> y oportunista que a toda costa quiere alejar, y cuanto más mejor, a la política de la ética."¹¹²

¹⁰⁸ NINO, Carlos S., *Ética y Derecho Humanos*, cit. p.391. Las cursivas son de Nino

¹⁰⁹ Ibid. p.392

¹¹⁰ Véase RÓDENAS CALATAYUD, Ángela, op. cit. p.113

¹¹¹ ELÍAS DÍAZ, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*. cit. pp.20-21

¹¹² Ibid. p.51

Eso en cuanto al sentido de la relación ética/política, y en cuanto a las más concretas exigencias (tanto éticas como políticas) que tienen que ver con la legitimidad democrática, Elías Díaz presenta el siguiente decálogo que resumo¹¹³:

1) Respeto a la vida humana como base de todo; 2) libertad crítica individual de opinión y expresión; 3) libre participación política; 4) exigencia de igualdad como base de las libertades; 5) afirmación del principio de soberanía popular; 6) regla de las mayorías como criterio operativo para expresar en la práctica la soberanía popular; 7) reconocimiento y respeto de las minorías; 8) política de consenso y de compromisos o pactos sociales; 9) reconocimiento de la no escindida dualidad entre instituciones políticas y <sociedad civil>; y 10) protección y realización de los derechos humanos.

La filosofía (también es sabido) a veces se caracteriza más por los interrogantes que abre que por los que cancela. Y aquí se abre ahora uno de esos interrogantes: ¿y si una mayoría decide renunciar a su soberanía, a su libertad, y autoexcluirse del proceso de toma de decisiones? Desgraciadamente el lector conoce más de un caso histórico en el que esto ha pasado de ser un supuesto a una realidad. En opinión de Elías Díaz los hechos son tozudos y, desgraciadamente, existen diversas formas por las que históricamente, de facto, se ha acabado con la democracia. Sin embargo:

“(…) no puede acabarse con la democracia y con la libertad invocando precisamente la libertad, es decir la legitimidad democrática. Esto es del todo contradictorio con sus propios presupuestos: sin libertad no hay legitimidad democrática y, por consiguiente (lo que es aquí aún más importante), no puede alegar legitimidad democrática quien previamente ha suprimido o dañado gravemente la libertad para decidir y elegir; ni tampoco quien, aun habiendo tal vez llegado por esa vía al poder, suprimiera después las libertades básicas de, al menos, libertad de expresión crítica y de política participación en la designación periódica de nuevos legisladores y gobernantes. (...) La destrucción de la libertad por ese procedimiento sería metodológicamente similar a la producida por un más o menos violento golpe de Estado.”¹¹⁴

La cuestión es polémica y espinosa, pero nuestro autor continúa en la misma línea:

¹¹³ Véase *Ibid.* pp.51-52.

¹¹⁴ ELÍAS DÍAZ, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit. pp.65-66

“¿No se puede entonces destruir libremente la libertad? Uno mismo es posible que pueda hacerlo para sí mismo (...). Un pueblo, en cambio, no puede hacerlo. Y ello porque un pueblo es algo efectivamente en cambio, en constante cambio, donde nuevos miembros, nuevos hombres y mujeres, se suman continuamente incorporándose al colectivo anterior. Consecuentemente, la soberanía popular no es, por tanto, algo que se exprese sólo en un acto único, sino que es algo que, en rigor, habría y hay que estar ejerciendo continuamente.”¹¹⁵

Nadie puede, legítimamente, o sea, invocando como fundamento esa libertad, hipotecar la libertad de otros. Este supuesto harakiri democrático sólo se entendería como una perversión que desnaturalizaría de tal modo la democracia, que, sólo forzando ilegítimamente los términos, podría justificarse como una <libre renuncia a la libertad>. Esa, cuanto menos dudosa capacidad, la tienen, sí, los individuos (integrantes de sectas peligrosas, etc.), pero no los colectivos sociales, por el motivo citado¹¹⁶.

Se reafirma el profesor Díaz en lo que vengo señalando:

“La prevalencia del valor de la libertad y del criterio de decisión de la mayoría son, según todo esto, dos de los principios básicos de los cuales deriva después el conjunto de los elementos que configuran hoy una verdadera legitimidad democrática –libertad, seguridad, igualdad- y también, en mi opinión, una teoría crítica de la justicia impulsora del cambio social.”¹¹⁷

La regla de las mayorías, como criterio de decisión democrático, es el más justo y el más ético para los asuntos de interés colectivo, porque de esa forma tanto el cirujano de hierro costista (y sus iguales), como la selecta minoría de Ortega (o Mosca o Pareto), podrían ser escuchados y tendrían la posibilidad de influir y convencer a la mayoría sobre la bondad de sus tesis, y sin embargo la recíproca no se da.

¹¹⁵ Ibid. pp.66-67. Recuérdese la identificación que de esta actitud hizo Pedro Rivas -rechazada por Elías Díaz- con un discurso de corte iusnaturalista. (Véase el epígrafe 36)

¹¹⁶ Y en esta cuestión nuestro autor se muestra muy kantiano. En *¿Qué es la Ilustración?* (1784), el filósofo de Königsberg se cuestiona la posibilidad de que en una determinada sociedad un cierto grupo (de clérigos) se juramente para asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros de forma que ésta pudiera eternizarse. Se responde a sí mismo de esta forma: “Es completamente imposible. Un convenio semejante, que significaría descartar para siempre toda ilustración ulterior del género humano, es nulo e inexistente; y ya puede ser confirmado por la potestad soberana, por el Congreso, o por las más solemnes capitulaciones de paz. Una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos, depurarlos del error y, en general, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso. Por esta razón, la posterioridad tiene derecho a repudiar esa clase de acuerdos como celebrados de manera abusiva y criminal.” KANT, Emmanuel, “¿Qué es la Ilustración?” En *Filosofía de la Historia*, trad. Eugenio Ímaz, Ed. FCE, Madrid 1978, p.32.

Además de la legitimidad democrática, se señala también que del binomio libertad-criterio de decisión de las mayorías deriva una teoría crítica de la justicia impulsora del cambio social. Especialmente relevante para esto último es la cultura de un pueblo, y la relación entre el criterio de las mayorías y la cultura popular no es, no debe ser, populista. Acabo este epígrafe con esta idea que tan serios problemas plantea (debe plantear) a los Ministerios de Educación de, al menos, los países democráticos:

“Al contrario, los pueblos más cultos y preparados suelen ser los de los países democráticos. En efecto, la legitimidad democrática lo que exige y fomenta –para mejor fundar la decisión colectiva- es una mayor formación personal, política, ética y científica, un más sólido conocimiento de todas las dimensiones de la realidad.”¹¹⁸



¹¹⁷ ELÍAS DÍAZ, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit. p.69.

¹¹⁸ Ibid. p. 70. Véase también BOTTOMORE, T.B., *Minorías selectas y sociedad*, cit. p.157 y ss.: “Las diferencias existentes en el terreno de la instrucción aumentan las que surgen de las desigualdades económicas. (...) El sistema educativo de la mayor parte de las sociedades occidentales no sólo consolida la distinción entre dirigentes y dirigidos, sino que mantiene viva y floreciente toda la ideología del gobierno de la *élite* en cuanto que hace hincapié en la selección de individuos excepcionales para los puestos de la minoría selecta, y en las recompensas, en renta o situación, de los estudios universitarios, más que en la elevación del nivel general de instrucción de la comunidad y la contribución que ésta pudiera aportar al aumento de la participación de la masa de ciudadanos en el gobierno.”

- **41. La obediencia al Derecho.**

En la historia del pensamiento español durante el franquismo una de las polémicas más fructíferas para la filosofía fue, sin duda, la mantenida por Sacristán y Bueno sobre el carácter adjetivo o no de aquella. Con la muerte del dictador la publicación de un trabajo de González Vicén propició un debate que muy difícilmente hubiera sido posible bajo la dictadura. La polémica tesis sostenida por el catedrático de La Laguna se puede resumir en su contundente conclusión:

*“Mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia.”*¹¹⁹

Una afirmación de ese calado, expresada además de forma tan categórica, no podía dejar de provocar reacciones. Manuel Atienza¹²⁰, Eusebio Fernández¹²¹, Elías Díaz¹²², Javier Muguerza¹²³ y Adela Cortina¹²⁴ fueron los que más directamente participaron en el debate que propició. Aquí, claro está, interesa la valoración de nuestro autor. Que el tema debatido tiene envidia ya queda dicho, y a los autores y textos citados me remito, pero aquí me limitaré a señalar cuál es la postura de Elías Díaz, pues con ello se contribuye a perfilar más nítidamente su teoría de la justicia.

La cuestión debatida no es ni mucho menos tangencial, pues incide de lleno precisamente en uno de los aspectos que Elías Díaz viene defendiendo últimamente con más frecuencia e intensidad:

*“El proceso de decisión democrática es el que más se identifica con el proceso de decisión ética (autonomía moral) y, a su vez, es el que contiene en su interior mayor y mejor posibilidad para la actuación y realización de tales autonomías individuales. El sistema democrático es, también por eso, el más ético, el más justo.”*¹²⁵

¹¹⁹ GONZÁLEZ VICÉN, Felipe, “La obediencia al Derecho”, en *Estudios de Filosofía del Derecho*, Universidad de la Laguna, Tenerife 1979, p.388 (Las cursivas son de González Vicén)

¹²⁰ ATIENZA, Manuel, “La Filosofía del Derecho de Felipe González Vicén”, en *El lenguaje del Derecho, Homenaje a Genaro R. Carrió*, Ed. A. Perrot, Buenos Aires 1983, pp.43 y ss.

¹²¹ FERNÁNDEZ, Eusebio, *La obediencia al Derecho*, Ed. Civitas, Madrid, 1987. También “La polémica actual sobre la obediencia al Derecho desde una perspectiva kantiana”, en MUGUERZA, Javier y RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (eds.) *Kant después de Kant*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989.

¹²² ELÍAS DÍAZ, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit. pp.75-95.

¹²³ MUGUERZA, Javier, “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)”, *Sistema*, 70, 1986.

¹²⁴ CORTINA, Adela, “La justificación ética del Derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una discusión desde John Rawls”, *Doxa*, 2, 1985.

¹²⁵ ELÍAS DIAZ, “Estado de Derecho y legitimidad democrática”, en *Estado, justicia, derechos*. ELÍAS DIAZ y COLOMER, José Luis, eds. Ed. Alianza, Madrid, 2002, p.76

Precisamente por incidir en la fuerte vinculación existente entre la decisión moral y la decisión política, entre la autonomía de la voluntad y la regla de las mayorías en la democracia política, el profesor Díaz no puede por menos que, si no oponerse totalmente, sí matizar de forma importante lo sostenido por su colega iusfilósofo, quien, conviene recordarlo, aparece señalado como uno de sus *viejos maestros*. Y digo que no se opone totalmente porque el siempre amigo de matizar Elías Díaz distingue aspectos inaceptables de la tesis de González Vicén, de otros perfectamente asumibles.

“Pocas dudas suscita, a mi modo de ver, la segunda parte de la proposición, aunque yo preferiría enunciarla en términos que me parecen más exactos y expresivos, de posibilidad (< puede haber un fundamento ético absoluto para su desobediencia >) (...). Discrepo, en cambio, de la primera parte de tal proposición, pues en mi opinión < sí puede haber un fundamento ético para la obediencia al Derecho >, lo mismo -y el mismo- que puede haberlo para su desobediencia: es decir, la concordancia o discrepancia de fondo entre normas jurídicas y normas éticas.”¹²⁶

Como prueba de lo rigurosamente cierta que puede llegar a ser, para la teoría de la justicia de Elías Díaz, la afirmación de que < puede haber un fundamento ético absoluto para la desobediencia al Derecho >, recuerdo a continuación el siguiente texto en el que nuestro autor justificaba el título de su libro *Ética contra política*:

“(...) la ética puede, desde luego, tener que estar muy clara y firmemente contra la política, que debe estarlo de manera muy especial cuando aquélla sea expresión de regímenes dictatoriales, totalitarios, autoritarios, de despotismo, o como quiera que hoy denominemos a los negadores de la libertad; y, además, que en todo caso, incluso -por supuesto- en regímenes democráticos, la ética deberá tener siempre en observación a la política (como al resto de los comportamientos humanos), ejercitando su específico criterio de valoración y pronunciándose contra decisiones y manifestaciones concretas de ella, que, aunque tengan general legitimidad, pueden estar incumpliendo unos u otros criterios de justicia.”¹²⁷

Efectivamente, si se dan todas esas matizaciones, que no recoge su colega iusfilósofo, es del todo justificable la existencia de un fundamento ético para desobedecer al Derecho. Pero lo afirmado por González Vicén va mucho más allá. Llega a negar que exista algún fundamento ético para obedecer al Derecho. Esta

¹²⁶ ELÍAS DIAZ, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit. pp.79-80

afirmación violenta la teoría de la justicia tal y como la entiende Elías Díaz, y para argumentar en contra dedica buena parte del segundo capítulo de su libro *De la maldad estatal y la soberanía popular*. Tras realizar un ejercicio de análisis <deslindando campos con toda claridad>, diferenciando el carácter hipotético de la obligación jurídica, del carácter autónomo e incondicionado que define a la obligación moral, el catedrático de la Autónoma denuncia una decisiva contradicción en la exposición del de La Laguna:

“Puede, creo, decirse que el profesor González Vicén se vale para su dispar aserto conclusivo –con importantes implicaciones de alcance político, además de jurídico, no siempre positivas- de una metodología y hasta de una lógica que aplica sin suficiente justificación categorías diferentes a situaciones formalmente equivalentes: si la obligación es sólo ética y nada dice respecto del Derecho (ahí apoya su tesis de la no fundamentación de la obediencia a éste), no se comprende, en cambio, cómo tal referencia ética sí le vale, en sentido opuesto, como fundamento absoluto para la desobediencia al Derecho; lo coherente, repito, es que si tal obligación es ética y no jurídica, si no afecta ni es situable en el mundo del Derecho, no debería decir nada ni a favor ni en contra de éste; y si vale para juzgar un caso debería igualmente valer para juzgar el otro. Es decir que, aun concordando con la conclusión de la segunda parte de su proposición, la considero insuficiente y no consecuentemente fundada. En mi opinión, la ética puede suministrar justificación tanto para la obediencia a unas normas jurídicas como para la desobediencia a otras (depende de su concordancia o discrepancia con respecto de la ética), es decir, puede suministrar fundamento tanto para la obligación de obedecer como para la no obligación de obedecer e, incluso, para la obligación de desobedecer.”¹²⁸

Dos objeciones se plantean en este texto; una de orden lógico que queda explicitada en el propio texto (la denuncia del uso de una <metodología y hasta de una lógica que aplica sin suficiente justificación categorías diferentes a situaciones formalmente equivalentes>); y otra de orden sociológico y político sólo citada en el texto que advierte de la gravedad e importancia de las consecuencias <no siempre positivas> que se desprenden de esa tesis. Sobre esto último trata inmediatamente a continuación, y señala que de no haber también un fundamento ético para obedecer un cierto Derecho...

¹²⁷ ELÍAS DÍAZ, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*. cit. p.10

¹²⁸ ELÍAS DIAZ, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit. p.83

“habría que concluir admitiendo –gravísima conclusión- que en cualquier circunstancia (por ejemplo, y sin ir más lejos, en la actual democracia española) es siempre más ético desobedecer que obedecer, al estar la ética más relacionada con el primer supuesto que con el segundo (...). [Y añade] La desobediencia no siempre es <acrataprogresista>; con frecuencia, sobre todo en ciertos países y en ciertas historias, es <golpistareaccionaria>. Y con frecuencia la primera genera o, al menos, proporciona coartada para la segunda.”¹²⁹

Un nuevo frente para el debate conceptual se abre cuando González Vicén, en su reivindicación de la individualidad de la conciencia, concluye defendiendo la objetividad de lo individual, al estar implicados los imperativos de la conciencia en el <orden> de un momento histórico específico, determinado. Sobre esta cuestión se repiten los mismos argumentos que ya he presentado. El hecho de que se reivindique para la individualidad de la conciencia -en palabras de González Vicén- <una validez absoluta, revestida de una vinculatoriedad incondicionada>, no es óbice para que -en palabras de Elías Díaz- <bien pueda llegar a considerar que es un deber ético, de conciencia, obedecer unas ciertas normas, un cierto Derecho>. Esto es, la reivindicación de <una validez absoluta de la individualidad de la conciencia> no debe ser ningún obstáculo para que esté justificado <un fundamento ético para la obediencia al Derecho>.

Y ahora el argumento por la vía de la negación, referido a la desobediencia al Derecho:

“Un problema que no puede ni debe soslayarse es el de la posición del Derecho, del Estado y hasta del entero grupo social ante la pluralista realidad que se muestra en el choque o contradicción posible entre las diferentes conciencias individuales. De acuerdo: para cada uno su conciencia es lo último (...). Sabemos, sin embargo, que el Derecho tiene siempre que optar y seleccionar (a través de la libertad y las mayorías) entre diversas perspectivas éticas, perspectivas en principio todas ellas respetables y, se supone, expresión auténtica de diferentes conciencias individuales. Dos preguntas habría que formular en esta tesitura: una, esa selección ética que hace el Derecho, ¿no puede en algún momento alegar una cierta legitimidad ética que proporcione suficiente fundamento para su obediencia?; y dos, a un nivel más ético que jurídico, ¿no cabe algún tipo de

¹²⁹ Ibid. p.85

contraste objetivo, supraindividual o interindividual, que permita la construcción de una razón práctica sin negar la conciencia individual?”¹³⁰

Ambas preguntas son retóricas, pues con ellas Elías Díaz está afirmando su manera de concebir la teoría de la justicia en lo que a este aspecto concierne. Y tras plantear los motivos que le llevan a disentir de su colega (y maestro) González Vicén, acaba Elías Díaz con dos comentarios críticos. El primero de ellos pretende ser más *comprensivo* con las razones que llevan al añorado catedrático de La Laguna a realizar su aserto:

“Sus alegatos tienen toda la razón frente al iusnaturalismo que pretende imponer un <orden intemporal y de validez absoluta> sin contar con las conciencias individuales, pero creo que resultan insuficientes y no del todo coherentes ante un modelo ético -como el aquí, por ejemplo, propugnado- que se apoya ineludiblemente en la conciencia ética individual y en la libre decisión de cada uno, pero que no pierde su carácter ético, más objetivo, cuando intenta aunar y confrontar criterios éticos individuales y cuando aquéllas y éstos se expresan socialmente como soberanía popular y regla de las mayorías.”¹³¹

El segundo se centra más en el carácter estrictamente lógico de la propuesta de González Vicén, y para criticarlo se apoya el profesor Díaz en la tesis de otro de los participantes en este debate, Manuel Atienza:

“Tratando de encontrar una explicación meramente lógica a la proposición de Vicén, hace observar con acierto Atienza que <sólo si se niega a la ética toda dimensión social y, por tanto, se elimina la posibilidad de que exista un campo de coincidencia entre el Derecho y la ética (lo que no es fácil de aceptar) puede sostenerse lógicamente su afirmación>.”¹³²

Y como refuerzo a esta tesis, y a pesar de que no intervenga directamente en este debate, considero pertinente la respuesta que da Carlos Nino a los interrogantes que esta cuestión plantea. También él incide en la dimensión social de la ética, y lo marca especialmente. Cuando se plantea la paradoja de la aparente imposibilidad de pasar de la autonomía de la moral a la heteronomía del derecho, y

¹³⁰ Ibid. p.89

¹³¹ Ibid. p.90

¹³² Ibid. p.94. La cita aquí recogida es de ATIENZA, Manuel, op. cit. pp.68-69. Para una más amplia comprensión de este debate y de las propuestas de cada uno de los intervinientes, véase GASCON ABELLAN, Marina, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990. pp.113-125.

tras haber señalado su tesis según la cual <la democracia tiene valor epistemológico como un método adecuado de conocimiento moral>, afirma:

“Si la moral es materia de conocimiento, parece que no puede serlo también de elección autónoma. Tal vez la salida de este nuevo dilema requiera revisar el concepto de autonomía moral. Esta estaría dada, no por la mera elección intuitiva y aislada de un principio moral sino por la decisión de participar en una discusión lo más amplia y reflexiva posible, (...). La adhesión irreflexiva y ajena a toda discusión de un principio moral no sería, entonces, el resultado de la autonomía moral, sino del fanatismo y la soberbia. La autonomía moral sería una facultad que se ejerce, en parte, conjuntamente con otros. Esto no excluye, sin embargo, que el individuo conserve la capacidad de juzgar por sí mismo en qué grado se satisfacen las condiciones para que la discusión moral sea genuina.”¹³³



¹³³ NINO, Carlos S., *El constructivismo ético*, cit. pp.132-133.

CONSIDERACIONES FINALES



XIV. DE Y DESDE ELÍAS DÍAZ.

Abordo a continuación diferentes cuestiones; algunas de ellas son propuestas que aparecen, tal cual, en los trabajos del profesor Díaz; otras son más bien el resultado de inquietudes surgidas tras reflexionar sobre sus trabajos. Trata de ser este capítulo una recopilación, a beneficio de inventario, si se quiere, de muchas cosas, algunas de ellas tratadas en sus capítulos respectivos, otras que no he tenido oportunidad de situarlas y ahora me doy a mí mismo la posibilidad de hacerlo.

- **42. Su trayectoria intelectual.**

La escritura de estas líneas coincide con la celebración del cincuenta aniversario de la muerte de ese genio de la filosofía contemporánea que fue (es) Ludwig Wittgenstein. De ningún otro autor puede decirse que a lo largo de su vida lograra revolucionar el pensamiento filosófico, como hizo él, en dos ocasiones; primero con el *Tractatus*, y después, corrigiéndose a sí mismo, con las *Investigaciones*.

En el Ruedo Ibérico también conocemos de violentos golpes de timón sufridos por el pensamiento de algunos de nuestros grandes autores. Quizá Unamuno, al que una vez llamaron *excitator Hispaniae*, sea un buen abanderado de lo que señalo. Sin entrar en contenidos concretos de su pensamiento, pero como buen ejemplo de ese talante intelectual que le encumbró, traigo a colación aquí su respuesta a la objeción que un osado entrevistador se atrevió a formularle; cuando éste le señala *pero Don Miguel, usted se contradice*: el titán vasco replica: *¡pues claro! ¡porque pienso!*

Esta misma anécdota la recordaba Fernando Savater cuando en una de sus siempre interesantes y amenas charlas, ante una pregunta sobre su evolución intelectual desde los tiempos de la Transición hasta la actualidad, hacía suya la respuesta de Don Miguel. Difícilmente en un período de más de veinte años, alguien que piensa sobre algo puede mantener incólumes sus propuestas iniciales. Una

reflexión ética, política o científica, por muy fundada que esté, no es ajena al devenir del tiempo y a la contrastación con otras ideas o situaciones distintas de las que le vieron nacer, y por tanto cualquier pensamiento que no se pretenda dogmáticamente esencialista (y en ese sentido se autoexcluya de la crítica científica y filosófica), es propenso a sufrir modificaciones que pueden llegar a ser de diferente envergadura: radicales, como son las diferencias entre el primer y segundo Wittgenstein; desorientadoras, como a veces sucede con el *alterutra* Unamuno; y menos traumáticas y más comprensibles como sucede con la trayectoria intelectual de Savater. A estas últimas solemos referirnos como una *evolución* en el pensamiento de un autor, a pesar de que no tienen por qué tener, en sentido estricto, un carácter evolutivo (que Savater reivindique últimamente más a Spinoza que a Nietzsche, como hizo en sus primeros años, no supone *evolución* alguna, supone cambio, modificación), pero por no perdernos en matizaciones estériles, recojo el término *evolución* en el sentido aquí señalado.

La trayectoria intelectual de Elías Díaz (contando desde su primera publicación), transcurre a lo largo de un período de casi cuarenta años. ¿Cuál es la evolución, si es que existe, y cuál la incidencia de esta respecto de la propia coherencia de su pensamiento? Ni la revolución wittgensteiniana, ni la contradicción asumida por Unamuno sirven para referirse a una trayectoria intelectual sólidamente anclada en unos mismos valores desde el comienzo hasta el presente. Y como en la evolución también pueden distinguirse grados, tampoco la suya es equiparable con la de Savater. ¿No ha existido variación significativa alguna en su pensamiento? ¿Se mantiene éste enrocado sin sufrir modificación alguna, ajeno a la situación social y cultural que le rodea? No. Creo que puede señalarse una evolución en su pensamiento, aunque para reflejarla adecuadamente hay que empezar señalando que ésta ha sido significativa únicamente en cuestiones de desarrollo de esas ideas básicas. Tal vez el hecho de que lo que podemos considerar el núcleo de su pensamiento, se encuentre recogido en la que fue su primera (y más significativa) obra, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, influya decisivamente en el carácter poco significativo de su evolución intelectual posterior, o que, como él mismo señala, ésta se haya producido <con menores fracturas, creo, de las que en estos complejos tiempos han sido tan habituales>¹ o, por buscar una justificación externa (casi un principio de autoridad), como lo recoge Renato Treves:

¹ ELÍAS DÍAZ, "Filosofía del Derecho: legalidad-legitimidad", en la obra colectiva, MUGUERZA, Javier, y CEREZO, Pedro, editores, *La filosofía hoy*, Ed. Crítica, Barcelona 2.000, p. 324.

"Si è visto fin qui come Diaz, con i suoi lavori pubblicati senza soluzione di continuità prima e dopo la morte di Franco, ha contribuito a diffondere nella cultura del proprio paese quello spirito critico che sta alla base del suo pluralismo ideologico e del suo socialismo democratico e liberale (...) occorre dare ancora qualche informazione sugli importanti studi storici con cui ha cercato di collegare le sue concenzioni ideologico-politiche alla tradizione culturale del proprio paese."²

Una vez señalado lo firmemente que permanece nuestro autor anclado en los mismos fundamentos ético-políticos desde los que inició su obra intelectual, podría reseñarse, sí, la evolución sufrida por algunos aspectos de la misma. Presento tres que considero recogen lo fundamental: a) el método, b) el <feedback> (<retroalimentación> me parece que suena incluso peor) con la circunstancia socio-histórica concreta, y c) el puesto de la filosofía jurídica en su obra.

a) Respecto del método ya he tenido ocasión de señalar de qué forma usa Elías Díaz la dialéctica. Inicialmente, en su *Revisión de Unamuno*, de manera excesivamente formalista, asumiendo rígidamente los tres momentos que la constituyen (tesis-antítesis-síntesis). En publicaciones posteriores, sin renunciar nunca a ella, no se da una sumisión tan mecánica a estos aspectos formales. Esta situación merece ser comentada, y para hacerlo de forma que pueda ser clarificadora sobre un tema tan frecuentemente calificado como *oscuro*, creo pertinente remitirme a quien considero un buen divulgador, Ramón Valls Plana³.

Este autor distingue diferentes usos del término <dialéctica>. Un uso primario, de carácter adjetivo, según el cual "calificamos de dialéctico todo aquello que se mueve en virtud de alguna negación". Un uso sustantivo por el que "se entiende entonces que se habla de una teoría generalizadora que afirma para todo, o por lo menos para campos muy amplios de la realidad, su carácter intrínsecamente móvil o cambiante en virtud de algún tipo de negación." Y un tercer uso, también adjetivo, que señala la expresión *método dialéctico*; dada su importancia lo cito in extenso:

"Al hablar de *método dialéctico* no pensamos tanto en alguna cosa que se mueve por negación, cuanto en *un estilo o modo de pensar las cosas que, o bien procede él mismo mediante negaciones, o bien se acerca a las*

² TREVES, Renato, "Elias Diaz e la Spagna dalla dittatura alla libertà", Separata de *Nuova Antologia*, nº 2171, Florencia, julio-septiembre 1989, p.91.

³ Se hace necesario recordar que la amplitud y conexiones del tema resultan oceánicas: señalar a Valls Plana no le convierte en el albacea de la dialéctica. En el ya citado libro ATIENZA, Manuel y RUIZ MANERO, Juan, *Marxismo y Filosofía del Derecho*, pueden encontrarse, entre otras referencias interesantes al tema, las críticas de Kelsen (pp. 152-154), o las opiniones de N.Bobbio (véase especialmente el capítulo "Marxismo y ciencia del Derecho" pp.67-137).

cosas para comprenderlas valiéndose de la suposición de que son dialécticas en sí mismas. Una suposición, en este último caso, que no se atreve a presentarse como primera afirmación sobre las cosas, quizá para prevenir la acusación de dogmatismo, pero abriga la convicción de que el carácter dialéctico del objeto estudiado, por ejemplo la sociedad o un fragmento de ella, se hará patente a lo largo de la investigación."⁴

La evolución en el uso de la dialéctica que hace Elías Díaz va, en mi opinión, del segundo a tercer sentido del término aquí señalado. De "una teoría generalizadora que afirma para todo, (...) su carácter intrínsecamente móvil o cambiante en virtud de algún tipo de negación", a "un estilo o modo de pensar las cosas que (...) se acerca a las cosas para comprenderlas valiéndose de la suposición de que son dialécticas en sí mismas". La diferencia no es poca, y resaltaría, muy en consonancia con la actitud intelectual de Elías Díaz, el descrédito de posturas esencialistas y dogmáticas, en beneficio de planteamientos más comprensivos de la compleja realidad social.

Como en la historia del uso (y abuso) de la dialéctica, este término se ha ganado también (fundamentalmente gracias a Popper) la peyorativa acepción de *comodín teórico*, especie de cajón de sastre que no se ajusta a los modelos científicos ni a las exigencias de la lógica, y es por tanto capaz de justificar lo injustificable⁵, presento el siguiente texto que, aunque dirigido a analizar la obra de Manuel Sacristán, creo que tiene igualmente validez para el caso del autor que nos ocupa:

"(...) puede la dialéctica, entendida como estilo intelectual tendente a pensar por contrarios, por opuestos conflictivos, jugar un papel fructífero. No es más ni mejor que otras concepciones o posiciones heurísticas, pero puede ser útil y, desde luego, el modelo no aspira a la universalidad ni a la irrefutabilidad. Simplemente puede ser, cuando lo es, una buena ayuda para la investigación y la interpretación."⁶

Señalo, pues, que existe una evolución en el uso que Elías Díaz hace de la dialéctica, que va desde una inicial utilización excesivamente mecanicista, formal, a hacerlo más bien como un estilo intelectual tendente a pensar por contrarios, buscando de esta forma una mejor adecuación del método con el objeto de estudio. Y

⁴ VALLS PLANA, Ramón, *La dialéctica. Un debate histórico*. Ed. Montesinos, 2ª ed. Barcelona 1982 pp. 7-8. (Las cursivas son del texto)

⁵ Véase op. cit. p.10.

⁶ LÓPEZ ARNAL, Salvador y BENACH, Joan, "Aproximación a las nociones de dialéctica en Manuel Sacristán", en Salvador López, Pere de la Fuente, Albert Domingo y Manel Pau (Coords.) *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón <Sobre el lugar de la Filosofía en los estudios superiores>*. p.73.

como prueba de todo ello, de su confianza en la dialéctica como método, y de su utilización poco (nada) dogmática, valga el siguiente texto extraído de su lección magistral de investidura como Doctor Honoris Causa:

“Yo (...) propugnaría recuperar la vieja antinomia: en el principio era la palabra, el logos (para mí más helénico que bíblico) o en el principio era la praxis, la acción; para reafirmar, a su vez, la posibilidad/necesidad de conjugar juntas, dialécticamente, ambas dimensiones. Y, como mínimo, reajustar la competición con la cooperación (tanto en términos de eficiencia económica como de valores éticos). Quizás la fatiga de la palabra, la debilidad del pensamiento y, de paso, la sumisión y el oportunismo de la acción puedan todavía tener alguna curación –la curación por la palabra y por la acción- si se lograra de verdad tomar más en serio las implicaciones éticas de ambas en la realidad (lo real y lo racional, lo racional y lo real, que tampoco tienen por qué ser categorías exclusivas de Hegel pero, en cualquier caso, poniendo también la dialéctica de este con los pies sobre la tierra) para su necesaria, libre y democrática, racional transformación”.

Y para terminar con este epígrafe; de forma tal vez un poco ambigua pero creo que bastante ajustada a la realidad, José Luis Abellán hace la siguiente referencia a nuestro autor al tratar sobre “Analíticos, dialécticos y otros movimientos” en la España contemporánea:

“En esa tierra de nadie que podemos situar entre <dialécticos y analíticos> hay que dar entrada al interesante grupo de historiadores de la filosofía surgido en los últimos años, y entre los que parece inevitable citar a Emilio Lledó, a Fernando Montero Moliner, a Elías Díaz, o entre los más jóvenes a Diego Núñez.”⁷

b) No sólo en su obra publicada sino también en sus apariciones públicas (conferencias y cursos) hay un rasgo distintivo que destaca de forma invariable: el permanente recordatorio de Elías Díaz sobre la situación de la reconstrucción de la razón en la España reciente, que los menos jóvenes parecen haber olvidado traumáticamente, y que los más jóvenes parecen ignorar por completo, debiendo pensar algo así como que vivimos en una sociedad que siempre ha sido así. Con motivo de la novena reedición de *Estado de Derecho y sociedad democrática*, declaraba su autor, entre otras cosas, lo siguiente:

⁷ ABELLAN, José Luis, *Historia del pensamiento español, de Séneca a nuestros días*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1996, pp. 634-635.

"Estoy acostumbrado a impartir clases todos los años a centenares de alumnos que tienen una visión ahistórica de las cosas, que ignoran que la democracia fue alumbrada tras una dictadura y después de un siglo que ha contado con más regímenes autoritarios que democráticos." ⁸

Tanto es así que un historiador del pensamiento español tan importante como José Luis Abellán, cuando presenta el panorama contemporáneo, y tras señalar que <quizá el tema predominante entre nuestros filósofos sea el de la crisis de la razón y, en consecuencia, la necesidad de instaurar en el panorama español una nueva racionalidad>, señala tres ejemplos que ilustran este complejo panorama: Javier Muguerza y su reflexión sobre la *razón dialógica*. Esperanza Guisán y su reivindicación hedonista con lo que supone de crítica a todas las éticas normativas de inspiración deontológica, neokantianas o neopuritanas... y Elías Díaz, de quien afirma:

"Si los intereses de Muguerza se centran más en el ámbito propiamente filosófico, los de Elías Díaz miran sobre todo hacia lo político y lo histórico; de la <justificación de la democracia> y <las razones del socialismo> se pasa al análisis de las condiciones histórico-intelectuales que hicieron posible en España la transición a la democracia y su establecimiento."⁹

Y ese proceso de *feedback* entre su obra y las circunstancias socio-históricas concretas de la realidad española reciente puede acotarse con mayor precisión destacando determinados momentos especialmente relevantes. Comenzaré prescindiendo de un estricto orden cronológico para destacar el que, sin duda, es el más importante de todos: el 20 de noviembre de 1975, la muerte del dictador que, es obvio, señala de manera nítida un antes y un después en la sociedad española. Y tras señalar ese salto cualitativo, ese paso de la dictadura a la democracia, ahora sí me ajustaré a un estricto orden cronológico para señalar aquellas circunstancias socio-histórico-biográficas que merecen ser destacadas en la evolución intelectual de Elías Díaz.

La primera fecha reseñable es el año 1956, cuando Elías Díaz tiene 22 años y se encuentra estudiando su último año de facultad en Salamanca, pero para apreciar justamente esta circunstancia se hace necesario recordar un poco la historia¹⁰: en el año 1953 España firma dos Tratados internacionales (uno el Concordato con la Santa Sede, y otro de asistencia económica, defensa mutua, bases militares, etc., con Estados Unidos de América). Esos Tratados coronaban unas largas

⁸ Véase *El País*, 12 de septiembre de 1998.

⁹ ABELLÁN, José Luis, op. cit. p.639.

negociaciones internacionales y daban a entender que se iniciaba un período de evolución interior destinada a complacer a esos dos importantes poderes internacionales. A partir de ese momento España volvía a ser miembro de la comunidad internacional y, de alguna forma, suponía la posibilidad de enterrar la guerra civil como fuente de legitimidad, salir de la postguerra, cancelar la división del país en vencedores y vencidos, y tantos anacronismos más. Sin embargo el Régimen desaprovechó esa oportunidad para desarrollar su propia autoreforma, los acontecimientos de 1956 supusieron el fin de un proceso aperturista que apenas sí llegó a iniciarse. En enero de 1956 se intentó organizar en la Universidad de Madrid un Congreso de Estudiantes que perseguía la finalidad de sustituir el SEU por unos Sindicatos Libres de Estudiantes, y los incidentes que se produjeron llevaron al Gobierno franquista a suspender por tres meses varios artículos del Fuero de Los Españoles, y a la detención de los intelectuales que fueron acusados de inductores de la revuelta (Dionisio Ridruejo, Ramón Tamames, Miguel Sánchez Mazas, Gabriel Elorriaga, José María Ruiz Gallardón, Javier Pradera y Enrique Múgica). Joaquín Ruiz-Giménez, por entonces Ministro de Educación, fue dimitido fulminantemente y se reintegró en su cátedra de la Universidad de Salamanca.

La narración de estos hechos se hace necesaria para señalar algo que el profesor Díaz pudo vivir en su último año de carrera: la manifiesta imposibilidad de reformar el Régimen desde dentro. La que sin duda era la personalidad más relevante de ese aperturismo franquista, el profesor Ruiz-Giménez, acabó siendo destituido, con lo que se manifestaba la nula intención del Régimen a realizar cualquier reforma <desde dentro> y mostraba su auténtica cara reaccionaria y autoritaria.

Elías Díaz vivió estos años (56-57) a caballo entre Salamanca y Madrid, y una persona tan dialogante y comprensiva como él (tan cercana en talante a Ruiz-Giménez), vio como se cerraba definitivamente cualquier puerta a posturas reformistas desde las instituciones franquistas.

El polo opuesto tuvo ocasión de conocerlo nuestro autor en los años inmediatamente siguientes (59-62). Fueron los años de su doctorado en Bolonia (59-60), y los de ampliación de estudios en Alemania (61-62). En Italia pudo apreciar el valor de la libertad de expresión, de cátedra, además de conocer y relacionarse con importantes intelectuales de izquierda (es el caso de Bobbio y Treves –con quien mantuvo una estrecha relación intelectual y de amistad-, pero también de Pasolini, Moravia y tantos otros). Los años de formación en Alemania le sirvieron para

¹⁰ Sigo la narración de los hechos de MENCHACA, Antonio, en "La piedra fundacional de la transición", recogido en *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*, cit. pp.15-23.

reafirmarse en su posición intelectual que, como acabo de señalar, ya recogía la imposibilidad de reformar el Régimen franquista desde dentro.

Su regreso a España (ahora como profesor en Madrid) le guardaba desagradables sorpresas. El estado de excepción de enero de 1969, período en el que, recuérdese, Elías Díaz es detenido y deportado, resulta ser la culminación de un proceso de involución en el régimen especialmente violento. El clima social que vive el país en el otoño de 1968 es política y socialmente angustioso; el asesinato de Enrique Ruano (alumno de Elías Díaz) sería a la vez un índice y una consecuencia de ese denso (trágico) ambiente político que vive el país. Elías Díaz, consciente de que su nombre figura en listas que recogen a los intelectuales y agentes sociales *subversivos*, espera en esos tensos días la llegada de madrugada de la policía, cosa que se produce en enero de 1969, en plenas oposiciones a cátedra, con lo que esto supone de años de preparación desaprovechados por no poder presentarse a las mismas. Y aunque por criterios de oportunidad el estado de excepción -con el consiguiente confinamiento en Villagordo, Jaén- finalmente no se prolonga más allá de dos meses (se acercaba la temporada turística y el estado de excepción sin duda hubiera restringido drásticamente tan importante fuente de ingresos), no deja de ser una referencia clara de la dura realidad política en la que se enmarcan sus primeras publicaciones. Después de haber señalado estas circunstancias socio-histórico-biográficas, creo que un echar vistazo a su obra publicada en esos años sesenta (y primera mitad de los setenta) sería interesante:

1966.- *Estado de Derecho y sociedad democrática.*

1968.- *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político.*

1971.- *Sociología y Filosofía del Derecho.*

1973.- *La filosofía social del krausismo español.*

1974.- *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*; en su edición original <*Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)*>

En todos ello puede apreciarse ese antifranquismo militante (suavizado por la censura) y si, como sucede en *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, se aprecia una actitud más dialogante y de reconocimiento con cuanto de válido intelectual, social y políticamente habitaba dentro del régimen de Franco, lo es porque se preparaba ya la transición a la democracia, y el siempre presto a sumar voluntades para la causa democrática, Elías Díaz, no duda en cargar las tintas en cuanto de salvable había en el Régimen.

Y si seguimos relacionando su bibliografía con la coyuntura política española encontramos que, ya conquistada la democracia sus dos primeras publicaciones en ese período son *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático* (1978), y *Socialismo en España: el partido y el Estado* (1982), sin duda sus dos obras más militantes (al menos en el título) en las que Elías Díaz trata de influir a favor de sus convicciones socialistas. Pero la coyuntura histórica, por definición, es cambiante, y nuestro autor al ser preguntado por sus afinidades políticas en relación con el PSOE, se ha definido (en frase célebre) frente al socorrido <simpatizante pero no militante>, como <Elías Díaz, militante pero no simpatizante>. Sin duda no es ajena a esa auto-calificación el devenir de los distintos gobiernos socialistas en España desde el 82 al 96. La circunstancia histórica concreta tiene muchas ramificaciones y sería preciso señalar más matizaciones, pero voy a mostrar sólo lo esencial que aquí me interesa destacar para comprender ese proceso de feedback que vengo siguiendo entre la obra de Elías Díaz y la realidad social española.

A la victoria electoral del PSOE en el año 1982 hay que reconocerle la trascendencia histórica que sin duda tuvo para la España democrática contemporánea. Sin embargo el <racionalista> Elías Díaz, al conversar con él sobre esta circunstancia especialmente relevante de la joven democracia española, y ser preguntado por mí sobre cómo vivió esos años, hizo especial hincapié en la actitud primero de prudencia y después de crítica, ante una situación que por entonces se produjo dentro del socialismo gobernante en nuestro país: una extendida actitud que proponía hacer algo así como de la necesidad virtud, esto es, ante las limitaciones que la situación política y económica mundial (el ultraliberalismo de Reagan y Thatcher) *se contentaba* con los a veces más que magros logros en política social y económica doméstica. Ese conformismo ideológico, esa aceptación de la coyuntura en detrimento de los ideales socialistas, fue algo prontamente advertido y denunciado por nuestro autor dentro de las filas socialistas.

En ese contexto de defensa de sus convicciones socialistas democráticas (ya en una España gobernada por el PSOE), unido a esa prevención que denunciaba desde los comienzos de esta etapa ante ese conformismo ideológico que no dudaba en rebajar las aspiraciones genuinamente socialistas dada la coyuntura internacional (y nacional), las obras que publica son: *De la maldad estatal y la soberanía popular*, (1984) y *La transición a la democracia (Claves ideológicas, 1976-1986)*, (1987)¹¹. De ambas obras se puede decir que se caracterizan, por un lado, por la reivindicación y el

¹¹ Aunque éste último en realidad recoge diferentes publicaciones (la mayoría periodísticas) publicadas entre los años 1975 y 1986.

reconocimiento que en ellas se hace de la importancia de las instituciones democráticas, haciendo especial hincapié en lo genuina que resultaba ser la recién conquistada democracia española frente a las posturas ideológicas (deformantes de la realidad) entonces tan habituales en sentido contrario. Y por otro, por el diálogo crítico mantenido con los representantes de las posturas izquierdistas, entre los que Elías Díaz suele elegir a Claus Offe como interlocutor.

Sin embargo durante el gobierno socialista la sociedad española conoció, ya prácticamente en la década de los 90, la existencia de los GAL (Grupos Armados de Liberación) que, después se confirmó, fueron un instrumento en manos de instituciones del Estado en su <guerra sucia> contra la organización terrorista ETA. Obviamente el autor de *Estado de Derecho y sociedad democrática* no podía aceptar ni justificar de ninguna manera tal hecho. Las relaciones con el partido socialista se enfrían y tienen su plasmación escrita en *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (1990), la otra obra más relevante y tal vez junto con *Estado de Derecho y sociedad democrática*, la que refleje más significativamente su pensamiento.

Y de esa obra que tiene, insisto, un peso específico importante dentro de su filosofía moral y política, destacaría fundamentalmente una idea que, creo, puede ponerse en conexión con la coyuntura social y política que he señalado: desde la tradición socialista democrática en la que se mueve Elías Díaz, empieza a cobrar cuerpo la idea de que las instituciones son, sí, necesarias, pero no suficientes; que el socialismo democrático debe sumar a las instituciones de la socialdemocracia los nuevos movimientos sociales. Al hablar de su filosofía política ya tuve ocasión de señalar esto mismo, pero conviene ahora remarcarlo. El que tal vez sea el más firme defensor de las instituciones democráticas en nuestro país, Elías Díaz, a partir fundamentalmente de la década de los 90 (recuérdese esa fecha ahora que tanto se habla de globalización y sus implicaciones socio-políticas), comienza a denunciar el proceso mediante el cual las instituciones tienden a enquistarse en posturas conservadoras y, peor aún, a corromperse (no lo he señalado pero recuérdese lo que se conoció en la segunda mitad de los 80 como <cultura del pelotazo>, dinero fácil logrado de manera alegal y a veces, claramente ilegal), y propone en consecuencia una mayor reivindicación de la sociedad civil, o como él prefiere denominar (por las connotaciones liberal-conservadoras del término <sociedad civil>) nuevos movimientos sociales.

En resumen, Elías Díaz no es ajeno, en absoluto, a las circunstancias sociales, históricas, económicas o políticas de la sociedad española. Con lo que he señalado hasta aquí creo que se puede apreciar esa dialéctica, esa estrecha relación

entre el pensamiento y la realidad, y de sus mutuas influencias, que culmina (por ahora y entre otras cosas) en un mucho más claro protagonismo de los nuevos movimientos sociales. Y ésta no es una opinión sin fundamentar, cito de un trabajo titulado significativamente “El nuevo pacto social: instituciones políticas y movimientos sociales”:

“Hoy ya no basta (en realidad nunca ha bastado) con la democracia política institucional: hacen falta avances claramente comprobables y asequibles, vistos por la gente, en bienes y servicios concretos, conquistas sociales en sanidad, educación, vivienda, medio ambiente, etc.; (...) El poder constituyente y la formal Constitución no son sólo constitución del Estado, de las instituciones, sino también desde ahí constitución –abierta- de la misma sociedad civil.”¹²

“Avances en la democratización del Estado, devolución de buena parte del poder a la sociedad civil para una autónoma organización del mismo, junto con una profunda y consecuente renovación ética y cultural, y siempre sobre la base de las necesarias transformaciones en las relaciones de producción y distribución, serían algunos de los caracteres que, desde mi perspectiva, deberían hoy orientar ese proceso histórico de convergencia.”¹³

c) El puesto de la filosofía jurídica en su obra. He presentado como un hecho (con todas las prevenciones que el tema requiere) el desplazamiento del interés por las cuestiones iusfilosóficas, en beneficio de los temas más directamente relacionados con la filosofía política que puede apreciarse en la evolución intelectual de Elías Díaz. Y como cualquier estudio que se pretenda riguroso debe dar, si no causas (más fáciles de encontrar en las ciencias naturales que en las sociales), sí al menos razones, éstas son las que, en mi opinión, y sin seguir ningún orden en cuanto a su importancia, lo justifican.

1. El arraigo en España de la filosofía analítica del Derecho. No quiero presentar a Elías Díaz, porque sería falso, como una especie de, parafraseando a Gregorio Morán, *maestro en el erial*. En reiteradas ocasiones he señalado el carácter pionero de sus aportaciones intelectuales, y en todas ellas he tratado de matizarlo para no dar una imagen de Demiurgo-creador-de-la-nada. Si historiar es ponderar, hay que atribuirle a Elías Díaz lo que le corresponde, que no es poco, en cuanto al carácter innovador de sus trabajos sobre el pensamiento político de Unamuno o el krausismo español, por ejemplo, amén de sus aportaciones a la Filosofía del Derecho. Entre

¹² Recogido en ELÍAS DÍAZ, *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, cit. p.119.

estas últimas está la difusión en nuestro país de la obra de los, por esos años (1971), prácticamente desconocidos Hart, y en menor medida, Ross o Bobbio (véase el epígrafe 34). Recuerdo esta circunstancia por lo que tiene de paradójico con lo que aquí sostengo, y de hecho el propio Elías Díaz suele bromear en público al referirse a su labor de divulgación de la filosofía jurídica analítica afirmando que <probablemente me excedí>, porque lo cierto es que su opinión sobre tal tipo de filosofía es, en general, claramente negativa.

"Los positivistas-lógicos y no pocos (aunque no todos) de los filósofos analíticos, no siempre son tan claros como parece en este terreno [de la teoría de la Justicia]: gastan la mayor parte de su tiempo y de sus palabras en ironizar (con acierto en la mayoría de las ocasiones) contra quienes desconocen el carácter no científico de los juicios de valor, cosa indudable, pero después despachan con excesiva premura e irracional simplismo el problema, no exactamente idéntico al anterior, de la racionalidad o no racionalidad de los juicios de valor."¹⁴

Como una muestra más de su coherencia intelectual sobre este, y otros temas, a lo largo de ya tantos años, cito de su libro del 98 en el que Elías Díaz se remite a un trabajo suyo del 65:

"Me estoy refiriendo aquí explícitamente a las dimensiones varias de las ciencias jurídicas y del Derecho mismo –como hecho normativo, hecho social, hecho histórico- y también desde la filosofía en cuanto valor ético para la legitimidad y justificación (...). Por ello querría enseguida aclarar y precisar mis diferencias, sin negar en absoluto las hipotéticas coincidencias, con respecto de la denominada concepción tridimensional del Derecho –norma, hecho, valor- que tanto ha contribuido a difundir, por ejemplo, Miguel Reale. Pienso que tal vez podría simbolizarse bien dicha diferencia recordando el intencionado rótulo de un antiguo escrito mío, *Sociología jurídica y concepción normativa del Derecho* (1965), en el que además se demandaba también espacio legítimo, desde luego, para la Filosofía jurídica. Es decir, el Derecho era y es norma, sistema normativo, (...). Después la Sociología jurídica, la Historia del Derecho y, con otro tipo de incidencia, las demás ciencias jurídicas añaden plurales investigaciones acerca de tales normas, (...) pero la base, el referente ineludible, es la norma, el

¹³ Ibid. p.127.

¹⁴ ELÍAS DÍAZ, *La sociedad entre el derecho y la justicia*, cit. p.49.

ordenamiento jurídico. Como también lo es, por su parte, para una Filosofía del Derecho que, desde unos u otros valores o fines, quiera y deba ejercer la crítica sobre precisamente los diferentes sistemas normativos jurídicos. Esta es mi posición, a la que, sin embargo, no me agradaría ni aceptaría de ningún modo designar como concepción unidimensional o unilateral (si acaso, multidimensional), para así poder verla como contraposición o corrección a la tridimensional de Reale. Se trata en estas páginas de una teoría normativa del Derecho abierta, comunicada y condicionada a su vez desde otras ciencias y dimensiones de la realidad social, base todo ello para una perspectiva filosófica de totalización crítica.”¹⁵

En resumen, Elías Díaz participó decisivamente en la modernización de la iusfilosofía española. Parte importante de esa tarea consistió en la introducción y divulgación en nuestro país de la filosofía analítica. Sin embargo esta iusfilosofía es a menudo criticada por él por, en su opinión, frecuente carácter nominalista, de perderse en el análisis de construcciones lingüísticas sin abordar los importantes problemas de fondo relacionados especialmente con la justicia. Es el caso que precisamente la filosofía analítica del Derecho se ha extendido y ha sido aceptada de forma mayoritaria por las universidades españolas, dándose la paradójica circunstancia de que uno de sus introductores, el profesor Díaz, *sufre* ahora el éxito de su empresa, puesto que, como acabo de reflejar, la valoración que de ella hace es claramente negativa. Esta es, en mi opinión, una de las razones que marcan el progresivo desinterés por las cuestiones iusfilosóficas en su obra, pero hay más.

2. Relacionado con lo anterior está el tratamiento que se da en nuestras Facultades de Derecho a la ciencia jurídica. Una didáctica que se centra en aspectos formales, que a veces parecen una exégesis cabalística, y que sencillamente ignora (hablo generalizando) las aportaciones de las ciencias sociales, sociología, historia, antropología, etc. O de otra forma, la incidencia casi exclusiva que se da en nuestras facultades en la enseñanza del derecho positivo. (Tanto es así que suele ¿bromear? diciendo que las actuales Facultades de Derecho debería emitir títulos de <Asistente Técnico Jurídico>).

3. El judicialismo. Que es considerado por Elías Díaz como una interpretación reduccionista de los saberes jurídicos, y que se ha extendido de forma notable no sólo entre los ambientes académicos españoles, sino también entre más amplios sectores de la vida social y política.

¹⁵ ELÍAS DIAZ, *Curso de Filosofía del Derecho*, cit. pp.157-158.

Estas que he señalado pueden ser algunas de las razones que han llevado a que la filosofía jurídica adquiera un menor protagonismo en su trabajo intelectual. Con dos importantes, y significativas, coincidencias. Una hace referencia a Norberto Bobbio, que como es sabido inició su trayectoria académica como catedrático de Filosofía del Derecho, y la acabó en Turín como catedrático de Filosofía política. Y la otra se refiere a Juan Ramón Capella, que tiene también una estrecha relación con nuestro autor, puesto que aunque ambos han polemizado frecuentemente por discrepar tanto en aspectos metodológicos como ideológicos, lo cierto es que ambos son dos autores fundamentales en la historia reciente de la filosofía del Derecho española, en buena medida responsables de su modernización y de la introducción en nuestro país de los contenidos y las metodologías propias del siglo XX, que aquí eran desconocidos. Pues en el caso de Capella también puede apreciarse, creo, lo que aquí estoy señalando respecto de Elías Díaz, la progresiva pérdida de interés por las cuestiones más estrictamente iusfilosóficas en beneficio del estudio de los problemas de carácter más estrictamente político.



- **43. Autores relevantes en su obra.**

En rigor, y puesto que el diccionario define <relevante> como <sobresaliente> o <excelente>, sería mejor decir <significativos>, que se define como <que tiene importancia por representar algún valor>. Ese aspecto es el que me interesa destacar aquí. Pero ¿cómo medir esa significación que pueden llegar a tener en la obra del profesor Díaz los centenares de autores a los que se refiere y cita? Aspectos tales como la tradición intelectual en la que se sitúa el autor, la cambiante coyuntura histórica (especialmente importante en una obra como la suya que se prolonga a lo largo de cuarenta, difíciles y densos años) y la misma subjetividad de quien trata de seleccionar algunos autores más significativos que otros, pueden dar como resultado una u otra muestra de autores. A pesar de todos esos condicionantes creo que puede ser objetivamente significativo señalar, justificando por qué, la especial significación (y relevancia) de algunos autores en la obra filosófica de Elías Díaz.

La tradición de pensamiento en la que se sitúa Elías Díaz (y que él ha contribuido de forma importante a su recuperación en el panorama intelectual español contemporáneo), es la del socialismo democrático. En el libro en el que trata más expresamente sobre la reconstrucción de la razón, *Los viejos maestros*, y que además es eso, un homenaje a esos viejos maestros, aparecen recogidos en el índice Ortega y la ILE, Unamuno, Julián Besteiro, Tuñón de Lara, Felipe González Vicén, Renato Treves y, por partida doble, Norberto Bobbio. Si la curiosidad le lleva a uno a detenerse también en el índice onomástico o de autores del resto de sus libros podría ampliar significativamente esa lista, siempre y cuando se entienda que más citado no significa necesariamente más reconocido o valorado (así, por ejemplo, uno de los que aparece siempre citado es... Francisco Franco). El propio contenido del libro también condiciona, obviamente, la referencia a determinados autores; así, por ejemplo, V.I.Lenin aparece significativamente más citado en *De la maldad estatal y la soberanía popular* que, por ejemplo, Bobbio o Treves, siendo estos últimos autores que tienen un peso específico infinitamente superior en la obra del profesor Díaz que el del bolchevique. Las referencias académicas serían otro elemento distorsionador respecto de la relevancia y significación que aquí se busca, si nos atenemos a las citas; es el caso, también por ejemplo, de Luis Legaz y Lacambra, el autor más reseñado en el índice de *Sociología y Filosofía del Derecho*¹⁶.

¹⁶ Véase el epígrafe 35 “Sobre (contra) el iusnaturalismo”

Aclarado lo anterior me gustaría presentar las referencias que hace Elías Díaz a tres grandes grupos de autores: los filósofos, los iusfilósofos y aquellos que hacen filosofía en español. Entre los primeros no faltan nunca, por ese orden, Marx (y Engels), Kant y Hegel. Entre los iusfilósofos, Bobbio, Hart y Kelsen, por orden alfabético, son los más reseñados. Y entre los autores españoles o latinoamericanos el abanico se despliega espectacularmente. Por partes.

La relación de Elías Díaz con la filosofía marxista no sólo ha ocupado, explícitamente, más de un epígrafe en este trabajo, sino que se extiende por diferentes momentos de su obra (así al tratar sobre el pensamiento político de Unamuno, o el pensamiento español durante el franquismo). Las referencias a la autonomía de la voluntad kantiana son una constante en toda la iusfilosofía de nuestro autor. Y Hegel pasa de aparecer citado en 28 páginas de su primera obra, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, a 1 (una) en la última, *Curso de Filosofía del Derecho*.

De Bobbio poco más hay que añadir a lo ya dicho, que es el único autor que aparece recogido por partida doble en *Los viejos maestros*, su libro-homenaje a esos viejos maestros, y que en multitud de ocasiones reconoce explícitamente que sus opiniones (de Elías Díaz) recogen lo fundamental del pensamiento del italiano. De Hart ya he señalado la peculiar posición que ocupa en su iusfilosofía: de ser el introductor en España de su filosofía analítica, a lamentar su expansión por el mundo académico de la iusfilosofía española.

Y de la filosofía en español me parece que lo más significativo que se puede decir sobre su presencia en la obra de Elías Díaz es que despliega un abanico enorme de autores, escuelas y tendencias. La lista sería mucho más larga (y cito de memoria, tal y como me vienen a la cabeza) pero autores como Salvador Giner, Javier Muguerza, Gregorio Peces-Barba, Raúl Morodo, Juan Ramón Capella, Manuel Atienza, Alfonso Ruiz Miguel, Ernesto Garzón Valdés, Esperanza Guisán, José Carlos Mainer, Victoria Camps, Francisco Laporta, José Luis Abellán y tantos otros, son interlocutores con los que debate continuamente, prueba fehaciente de su compromiso por la rehabilitación de la filosofía hecha en España (o en español).

Tras volver a insistir en el reconocimiento expreso que nuestro autor hace de sus *viejos maestros*, de entre quienes yo destacaría por una mayor afinidad tanto intelectual como, si se quiere, emocional, a Julián Besteiro y a Norberto Bobbio, me parece que también podría resultar significativa la presencia de otros autores, tal vez menos citados pero que, en mi opinión, han cumplido o cumplen un papel significativo en la evolución intelectual de Elías Díaz. Señalo entre estos <secundarios

significativos> a dos grupos: el de aquellos que representan una actitud intelectual que podría sintetizarse como de <humanismo socialista> y, en el lado oscuro, al filósofo de la transmutación de los valores, Friedrich Nietzsche. Muy brevemente.

- De los primeros señalaría a aquellos que se caracterizan por un compromiso socialista con ideales éticos y científicos, y destacaría especialmente a los más próximos a nuestra tradición intelectual, como Fernando de los Ríos y Julián Besteiro, y de hecho ambos son explícita y repetidamente reivindicados por el profesor Díaz, entre otras cosas, por esa actitud intelectual. Obviamente esos dos autores no son los únicos albaceas de ese *élan*, también autores como, entre otros, Georg Lukács o Ernst Bloch, cabrían dentro de ese grupo caracterizado por proponer un humanismo socialista contra la barbarie capitalista. En resumen, el socialismo humanista (especialmente reseñable en el caso de Fernando de los Ríos y de Ernst Bloch), su acercamiento al marxismo de la mano de la ética (como el propio Bloch o Georg Lukács), les hacen ser autores amplia y explícitamente reconocidos por Elías Díaz. Bien es verdad que las referencias explícitas a sus obras, por simples razones de actualidad, son obviamente mucho mayores en los primeros trabajos de nuestro autor. Sostengo, no obstante, que su talante intelectual planea constantemente sobre la obra de Elías Díaz.

Así por ejemplo, y como prueba de lo que sostengo, del filósofo húngaro Georg Lukács (aunque no sólo de él, claro está), toma Elías Díaz dos declaraciones de principios que pueden observarse en todos sus trabajos filosóficos (de Elías Díaz). Cito de *El asalto a la razón*:

"Una de la tesis fundamentales de este libro es la de que no hay ninguna ideología <inocente>. No la hay en ningún sentido, pero sobre todo en relación con nuestro problema, y muy en especial en lo que se refiere cabalmente al sentido filosófico: la actitud favorable o contraria a la razón decide, al mismo tiempo, en cuanto a la esencia de una filosofía como tal filosofía, en cuanto a la misión que está llamada a cumplir en el desarrollo social. Entre otras razones, porque la razón misma no es ni puede ser algo que flota por encima del desarrollo social, algo neutral o imparcial, sino que refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad conceptual y, por tanto, impulsándola o entorpeciendo."¹⁷

¹⁷ LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón*, Ed Grijalbo, Barcelona-México, D.F. 1972 (3ª ed.) pp. 4-5.

Y cito también a continuación el segundo aspecto metodológico fundamental que asume el profesor Díaz de estos autores comprometidos con el socialismo humanista (de entre quienes he escogido a Lukács para mostrarlo), y después los comentaré juntos. Este lo recojo de un trabajo de Joaquín Miras sobre el filósofo húngaro:

" Lukács también acepta que, en los países capitalistas, el proceso de radicalización de la democracia que lleva al socialismo debe comenzar ya en el presente, y desde la sociedad civil."¹⁸

Ambas cosas, que no hay ideologías *inocentes*, que las repercusiones que se desprenden de la aplicación de esas ideologías (concepciones del mundo) son, de forma más o menos explícitamente deseadas, absolutamente reales; y que existe un tránsito posible (que no un continuismo) entre una democracia capitalista y un socialismo democrático, son principios básicos defendidos por nuestro autor, y que tienen su reflejo en la obra (y la práctica) de Julián Besteiro, autor que pagó con su vida la defensa de un socialismo reformista, superador de los inaceptables planteamientos capitalistas, pero que, en la línea de lo afirmado arriba por Lukács, creía posible superarlo desde dentro. Si a su teoría sumamos el ejemplo de su práctica política, se entenderá todavía más la reivindicación que de este binomio heterodoxo (para el leninismo) Lukács-Besteiro, realiza el profesor Díaz.

- Tratar sobre Nietzsche siempre es polémico, pero además hacerlo en una obra filosófica tan racionalista como la de Elías Díaz precisa, más si cabe, una justificación, y ésta tiene que empezar señalando que el profesor Díaz apenas se ocupa directamente de él. Aún así considero relevante presentarlo aquí, y aunque el tema se encadena con otros muchos y no es fácil sistematizarlo, trataré de exponerlo sucinta pero rigurosamente. Para hacerlo así voy a servirme de una excelente fuente secundaria, el trabajo de José Emilio Esteban Enguita en el que compendia hasta siete (pueden añadirse más) interpretaciones hermenéuticas respecto del pensamiento político nietzschiano. Resumen:

Primera: el individualista apolítico o antipolítico, (Walter Kaufmann).

Segunda: ilustrado, contra-ilustrado y crítico radical de la Ilustración. Habermas es el principal defensor de un Nietzsche contrario a la Ilustración y destructor del proyecto moderno. Adorno y Horkheimer ven en él un hijo díscolo y rebelde del espíritu ilustrado que lleva al límite el espíritu crítico del mismo. Y en

¹⁸ MIRAS ALBARRÁN, Joaquín, "Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social de Georg Lukács", en *Presencia de Lukács*, editado por Juan Manuel Aragüés, cit. p.120.

España Fernando Savater defiende una imagen de Nietzsche en la que es presentado como heredero y autocrítico de la Ilustración.

Tercera: precursor del nacional-socialismo o bien una figura contraria al nacional-socialismo. Entre los primeros se dan tres tradiciones intelectuales distintas: 1. Los intelectuales nacional-socialistas. 2. El marxismo que sigue la interpretación de Georg Lukács, y 3. Una cierta tradición liberal que ve en la filosofía de Nietzsche una importante colaboración en la <Weltanschauung nacional-socialista>. Entre los segundos, los que desvinculan a Nietzsche de esta cosmovisión nazi, destaca Walter Kaufmann.

Cuarta: defensor de la democracia liberal y el liberalismo o furibundo detractor de ambos. Ve en Nietzsche un liberal (la verdad, no entiendo cómo) H.S. Kariel, y un profundo antidemócrata y liberal Robert Eden.

Quinta: social-darwinista o crítico del darwinismo social.

Sexta: pensador nacionalista o defensor de la unidad política y cultural de Europa. Nolte y Kunnas entre los primeros, y Julio Quesada apostaría más por su europeísmo.

Séptima y última (provisionalmente): aristócrata radical (Bruce Detwiler) o pensador izquierdista revolucionario (Andler).¹⁹

En este pandemonium que, afirma José Emilio Esteban, convierte a Nietzsche en una especie de navaja multiusos que vale para casi todo, hay que situar el Nietzsche que aparece en la obra filosófica de Elías Díaz. Éste es el de Lukács, sí, pero también, y yo diría que especialmente, el de Gonzalo Sobejano. La interpretación del primero es sobradamente conocida, y basta con reseñar el subtítulo del libro que dedica para comentarlo: *la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. El libro de Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, es, curiosamente, mucho menos conocido en España, pero fue abundantemente citado por nuestro autor y calificado como "obra importante para comprender el pensamiento español contemporáneo", y en él se presenta un Nietzsche agitador de conciencias, irracionalista y partidario de hacer *tabula rasa* con la moral del rebaño. No es mi intención, porque está suficientemente probado como algo que resultó ser falso, volver a tratar sobre la identificación que se hizo de Nietzsche con la filosofía oficial nacional-socialista, pero lo cierto es que en este libro al que me refiero y que, insisto, influyó no poco en la

¹⁹ Véase ESTEBAN ENGUITA, José Emilio "El legado de Nietzsche y su pensamiento político", recogido en *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Coordinadores José Emilio Esteban Enguita y Julio Quesada, Universidad de Burgos y Huerga & Fierro editores, Madrid 2000, pp.65-67 y ss.

forma de asimilar el pensamiento de este <filósofo de la sospecha> por parte de Elías Díaz, se situaría dentro de la versión hermenéutica 3.3 que he reseñado, la que ve en la filosofía del *agitador de conciencias* una importante colaboración en la <Weltanschauung nacional-socialista>. En el índice abundan autores fascistas como José Antonio Primo de Rivera, Ramiro de Maeztu o Ramiro Ledesma Ramos. Al hablar sobre éste último, y como ejemplo de lo que trato de decir, afirma Sobejano:

"Por tanto, si en verdad Nietzsche tiene poco que ver con el contenido ideológico totalitario de quienes recurrieron (o no recurrieron) a su nombre, es obvio por otro lado que esas ideologías tomaron de Nietzsche, de cerca o de lejos, modales éticos y premisas de sensibilidad ante la historia y el mundo: la exaltación vitalista del peligro y de la guerra, el ímpetu viril, la moral de nobleza y lealtad hacia uno mismo, la aversión a las democracias y al liberalismo del siglo XIX, la tendencia a una aristocracia jerarquizadora, la apetencia de subversión, el anhelo de poderío, el ademán profético."²⁰

Con estos antecedentes no puede extrañar que Elías Díaz, para quien <ninguna ideología es ingenua> y que entiende que hay que asumir las consecuencias sociales reales que se desprenden del uso que se hace de ellas, y no únicamente de lo <bellas> o <perfectas> que resulten ser, no es de extrañar, digo, que Nietzsche en la obra de Elías Díaz sea presentado como <el lado oscuro> de la razón, como ese canto de sirenas del pensamiento que resulta especialmente atractivo... y peligroso. Y quiero incidir en el hecho de que esta interpretación viene avalada por la hermenéutica nietzschiana más extendida en los últimos años sesenta en España, la de Lukács y la de Sobejano.

Pero inmediatamente a continuación hay que decir que, en mi opinión, no se es justo con el pensamiento nietzschiano cuando se limita a esta interpretación. Y para tratar de ser justos en este caso, hay que pensar de forma diacrónica. Para ello voy a recurrir a un autor que está adquiriendo un protagonismo inesperado en este capítulo, Fernando Savater. Es sabido que tanto él como Eugenio Trías eran frecuentemente clasificados como *nietzschianos* en los años setenta; el caso de Trías no interesa para este trabajo, pero sí el de Savater y fundamentalmente porque puede ayudar a entender a qué se opone Elías Díaz del pensamiento de Nietzsche, y en qué el tiempo le ha dado o no la razón.

En el número conmemorativo del centenario de la muerte del filósofo que editó la Revista de Occidente, publica Savater un jugoso artículo (como buena parte

²⁰ GONZALO SOBEJANO, *Nietzsche en España*, cit. p. 659.

de lo que él hace) titulado significativamente *Cuando éramos nietzschianos*; voy a resumir algunos párrafos que me parecen especialmente reveladores del tema que aquí se plantea:

"Hubo una época en que fuimos nietzschianos. ¿Cuándo? En la primera mitad de la década de los setenta, es decir, hace algo menos de treinta años. ¿Quiénes? Varios muchachos que queríamos escribir filosofía o al menos <hacer> filosofía pero que rehusábamos considerarnos simplemente <marxistas> o <analíticos>, como mandaban las dos grandes familias filosóficas españolas que se oponían a la ortodoxia conservadora y clerical impartidas en las aulas universitarias.

Ser nietzschiano era (...) ante todo ser solemnemente antiolemne, decir <juego> donde los demás decían <trabajo> o <compromiso>, repudiar lo establecido desde un caos danzante sobre el cual nada ni nadie podría establecerse de modo duradero... Pero ¿quién pensaba entonces en <durar>?

(...) Soñábamos con lo inaudito o lo atroz pero estábamos secretamente impacientes por conformarnos con lo más sensato. (...) La voluntad de vivir suele expresarse en las circunstancias adversas como: no quiero vivir así. Lo malo es que a veces ese mecanismo defensivo se convierte para siempre en hábito o en pose."²¹

Desde luego Elías Díaz estaba en la <familia> marxista, y era uno de los que decía <trabajo> y <compromiso> cuando Savater (y tantos otros) decían <juego>²². Elías Díaz también reivindicaba sensatez cuando los nietzschianos soñaban con lo <inaudito> o lo <atroz>. Y sobre todo, Elías Díaz siempre denunció como manifestación ideológica (en la acepción marxista del término) ese <no quiero

²¹ SAVATER, Fernando, "Cuando éramos nietzschianos", *Revista de Occidente* nº 226, Madrid marzo de 2000.

²² Sin ánimo de realizar ningún catálogo, valgan estas citas. El actual director de la Biblioteca Nacional, Luis Racionero se refería así a los <racionalistas>: "Insatisfecha del manipuleo impersonal de la ciencia y de su conocimiento, que se basa en poder y no en amor, la actual generación underground se ha vuelto a interesar por programas de conocimiento como los del neoplatonismo pitagórico del Renacimiento, del zen o del sufismo árabe, un conocimiento que no se pierde en imposibles búsquedas de la verdad, sino que se propone sencillamente aumentar la gracia y la belleza de la vida. Lo que los racionalistas llaman verdad, los irracionales denominan goce; unos se refieren a una entelequia, los otros a una experiencia psicósomática." RACIONERO, Luis, *Filosofías del underground*, Ed. Anagrama, Barcelona 1977, 6ª ed. por la que se cita, 2000, p.186. Y Rubert de Ventós también recoge la fascinación por el <juego>: "Frente a una moral de la realización y de la felicidad -que hoy se traduce por la integración y el bienestar- sólo cabe oponer entonces una moral del juego y de la ambigüedad, de la libertad interior o de la flexibilidad." RUBERT DE VENTÓS, Xavier, *Moral y nueva cultura*, Ed. Alianza, Madrid, 1971, p.49.

vivir así> de los nietzschianos²³ (o el <no es esto, no es esto> que Ortega recrimina a la República). Y este discurso deformado ideológicamente Savater ha tenido la clarividencia, y valentía, de reconocerlo así al afirmar que "lo malo es que a veces ese mecanismo defensivo se convierte para siempre en hábito o en *pose*."

Pero decía que estas críticas a los planteamientos nietzschianos en política, también servirían para ver en qué cosas Elías Díaz tenía razón, no sólo se mostraba en desacuerdo con esos planteamientos sino que, a la postre, sus tesis se han impuesto frente a la irreverencia nietzschiana. Y aquí la evolución seguida por Savater ha resultado ser trágica, pero no en el sentido literario-vitalista, sino en el real. Recojo en primer lugar la cita, aparecida a pie de página, en la que Elías Díaz recrimina a Savater su infravaloración de la Constitución:

"Sería fácil ofrecer un muestrario, de significado ideológico muy diferente, sobre posiciones que giran en torno a la infravaloración y la inutilidad del Derecho (y el Estado) para el cambio social; (...) Pero querría recordar aquí (por la relevancia del autor, la importancia de la fecha y la difusión del <medio>) el alegato que Fernando Savater ponía en boca del cínico, escéptico y hedonista Menipo en sus <Diálogos constitucionales>, publicados en *El País* el 5 de diciembre de 1978, es decir el día antes del referéndum sobre la, después de 1931, primera Constitución democrática española. Sobre tal referéndum se pronunciaba allí Menipo-Savater ante un cómodo y alicorto, casi ucedo, Demócrito, como interlocutor: <Yo no digo ni que sí, ni que no, ni me abstengo ni todo lo contrario; no juego a eso y sanseacabó.> La razón o la -como se prefiera- no racional elección de tan, como otros, legítima actitud deriva -me parece- precisamente (...) de consideraciones como las aquí aludidas sobre la inutilidad y total ineficacia del Derecho y también de su norma fundamental: <La Constitución -dice Menipo, coincidiendo con ese tan difundido marxismo mecanicista que, como se ve, reaparece donde menos se piensa- derriba victoriosamente las

²³ Así, por ejemplo, en ELÍAS DÍAZ, *Pensamiento español en la era de Franco* (1939-1975), cit. p.162 puede leerse: "Aquí se situarían, por ejemplo, algunas de las actitudes de esos años, presentes en todo momento en los libros -escritos con auténtico fervor de conversos- de un Eugenio Trías o de un Fernando Savater, actitudes que han seguido en lo fundamental manteniendo, pero que, creo, posteriormente serían por ellos mucho menos entusiásticamente defendidas. Su intencionalidad era ir más allá de ese contexto analítico-dialéctico, y a veces su objetivo se logra (en sus críticas al dogmatismo, sobre todo); pero con frecuencia sus palabras no llegan a los problemas allí realmente planteados (no digo resueltos), sino que, evadiéndose de ellos, quedan más bien -y no es poco- en viejas lamentaciones, en gritos en el fondo desesperados y doloridos bajo un aparente incondicional hedonismo; en arbitrariedad verbal como comprensible e inútil defensa frente al cansancio de las arbitrariedades reales; en disfraz, juego y carnaval ante tantas y tan serias y graves mentiras e injusticias; en burla, broma y lógica evasión cuando comprobamos mil veces nuestra real y efectiva impotencia."

puertas abiertas y justifica gravemente el cierre de lo cerrado y bien cerrado...> Nada nuevo añade, ni puede añadir la Constitución; y concluía con sentido del humor, pero absolutizando y desorbitando a su vez interesadamente las pretensiones, mucho más realistas, de la norma constitucional: <Y a mí que me parece que tratar de detener a los fachas con la Constitución es como querer parar la embestida de un toro rezando un padrenuestro...> Nadie, salvo quizás ese ucedo Demócrito y el ácrata Menipo (a nadie le gusta ser encasillado), ha pensado nunca en tal cosa; pero tampoco ninguna de las aceptables propuestas de Menipo podrían *de hecho y por sí sola* parar a los fachas; de eso se trata y no de otra cosa. (Addenda, en 1984: Aunque me parece que la posición de Fernando Savater en este punto ha cambiado de manera sustancial y muy positiva desde 1978 para acá -y me congratulo totalmente por ello-, he preferido mantener aquí esta nota, que iba en la versión de este capítulo aparecida en 1980, tanto por respeto a los meros hechos como a mí mismo y, por supuesto, al propio autor allí criticado.)"²⁴

En el mismo diario, *El País*, casi veintiocho años después se publicaba un manifiesto del colectivo ¡Basta Ya!, del que el donostiarra Fernando Savater es uno de sus principales representantes (y muy probablemente el autor del texto del manifiesto) que lleva el militante título de *Por la vida y la libertad, defendamos lo que nos une: Estatuto y Constitución*. Extraigo algunos párrafos que hacen superfluo cualquier comentario:

"(...) Los vascos queremos defender nuestra autonomía encuadrada en el Estado de derecho vigente, así como nuestra presencia en las instituciones europeas a través de nuestra pertenencia al noveno país del mundo.

El Estatuto de Gernika, cuyo cumplimiento total y escrupuloso demandamos, así como la Constitución, son las claves de nuestras libertades públicas. Las reformas que convenga hacer de tales leyes provendrán de la normal dialéctica parlamentaria, no de concesiones al chantaje de los totalitarios."²⁵

En su artículo que ya he citado, *Cuando éramos nietzschianos*, acaba Savater afirmando:

²⁴ ELÍAS DÍAZ, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, cit. pp.153-154.

²⁵ *El País*, 23 de septiembre de 2000.

"Fue el propio Zaratustra quien se adelantó a prevenirme contra esos virtuosos que cuando dicen <yo soy justo> quieren decir <ya estoy vengado>."

Si ese es el espíritu de Zaratustra, yo, que escribo esto, y creo poder asegurar sin temor a equivocarme que también Elías Díaz, que es de quien lo recojo, compartimos ese espíritu. Lejos de existir algún tipo de venganza, o rencor o algún otro vicio hispánico o universal, aquí lo que existen son dos cosas: una, el reconocimiento a la valentía por cambiar lo impactante por lo conveniente, y eso es mérito de Savater; y otra, el reconocimiento a la virtud de mantener estas posturas sobre lo racionalmente conveniente, en unos momentos como fueron los de la transición democrática, en los que parecían primar más las actitudes estéticas que las racionales (sobre esto volveré), y eso es mérito de Elías Díaz.

Es preciso insistir en que la descalificación que hace Elías Díaz del aristocraticismo nietzschiano se hace atendiendo a las consecuencias sociales que se desprenden de él, esto es, incidiendo en la moral social, no en la individual. Y esta crítica alcanza a alguien más cercano a nosotros como es Ortega y Gasset. En un trabajo sobre la teoría del Estado del filósofo español, Xacobe Bastida denuncia algo parecido en Ortega, y además relacionándolo con el filósofo alemán:

"El aristocraticismo social de Ortega, ahora ya desprovisto de su barniz socialista o liberalizante, se transforma en un alegato claramente antidemocrático y antiparlamentario. [Y recoge una cita de Ortega en la que éste apela a Nietzsche] <El 'plebeyismo' que se esconde en las proclamas democráticas es el mecanismo con que funciona la política degenerada: Nietzsche la llamó 'ressentiment' (...) Lo que hoy llamamos opinión pública y democracia no es en gran parte sino la purulencia secreción de estas almas rencorosas>. (O.C. t.II, 138-139)."²⁶

Como contrapeso a esa crítica, cito a continuación las respuestas de dos expertos en Nietzsche a un cuestionario que incluía la siguiente pregunta: <Si lo tiene, ¿cuál es el significado político del aristocraticismo en Nietzsche?²⁷ Esta es la respuesta de Savater:

" Nietzsche se rebeló -sin conocerla apenas- contra la sociedad de masas que tendría su verdadera eclosión histórica en el siglo XX. En sus escritos sobre educación y en sus reflexiones culturales se opuso a la <cultura

²⁶ BASTIDA FREIXEDO, Xacobe, "Ortega y el Estado", *Anales de Filosofía del Derecho*, 6. p.154.

²⁷ Véase *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, cit. pp. 315-331.

masificada y vulgarizada> con tonos que luego recogerían, desde perspectivas muy diversas, Klages, Eliot o la Escuela de Frankfurt. En este aspecto, es el prototipo de <reaccionario ilustrado> que más tarde había de ser común...¡incluso entre los marxistas! En cambio, en cuanto opción de excelencia personal, su aristocraticismo tuvo perfiles mucho más dignos de aprecio: honradez insobornable, austeridad, gozo creador que se recompensa a sí mismo, soledad trágica."

Lasaga Medina incide en algo parecido:

"(...) Pero en Nietzsche, como en otros pensadores del XIX (Tocqueville) o del XX (Ortega y Gasset), el alcance político de lo aristocrático es secundario respecto de un sentido primario que tiene que ver antes con el <mandarse a sí mismo> (...) que con la idea tópica -y real- de que el aristócrata es un parásito que hereda una situación de privilegio."

Los dos coinciden en relacionar más el aristocraticismo nietzschiano con la excelencia individual que con la moral social. El discurso de Elías Díaz en esta cuestión incide más, por el contrario, en lo segundo. Cito a continuación la opinión de Bobbio al plantear el tema de la relación ética-política, pues contribuye enormemente a clarificar esta cuestión y, en buena medida, a justificar las posturas que denuncian, precisamente, la ausencia de ese carácter social en el pensamiento político nietzschiano:

"En todo caso, es necesario precisar que, cuando se habla de la moral en relación con la política, se hace referencia a la moral social y no a la individual, a la moral que considera acciones de un individuo que interfieren con la esfera de actividades de los otros individuos y no a la que se refiere a acciones relativas, por ejemplo, al perfeccionamiento de la propia personalidad, con independencia de las consecuencias que la persecución de este ideal de perfección pueda tener para los otros."²⁸

Pero al hilo de este debate hay otra circunstancia especialmente trágica que no puedo, ni quiero, dejar de señalar. Del 9 al 13 de agosto de 1999 tuvo lugar en el Palacio de la Magdalena de Santander, un curso magistral impartido por el profesor Díaz titulado *España, un siglo de pensamiento: de la Institución a la Constitución*. A las últimas clases del curso se sumó como asiduo participante el profesor Ernest Lluch. Uno de los interesantes, y amenos debates que sostuvo con el profesor Díaz, versó

²⁸ BOBBIO, Norberto, "Ética y política", recogido en *Elogio de la templanza*, Ed. Temas de Hoy, Madrid, 1997, p. 104.

precisamente sobre la actitud y la obra de Fernando Savater. Le recriminaba Lluch al filósofo vasco su actitud ácrata ante importantes problemas de Estado, mientras que Elías Díaz insistió repetidamente en que "la gente cambia" y había que reconocer, teniendo en cuenta además la transcendencia pública de Savater, lo importante y sincera que había sido su evolución intelectual. El cobarde asesinato a manos de ETA del profesor Lluch, públicamente condenado por Fernando Savater, siendo como eran ambos autores profundamente discrepantes (sobre todo en el análisis del nacionalismo), incide en la importancia por recuperar discursos racionales en la vida política, huyendo de sinrazones y de discursos ideológicamente deformados, sean estos nietzschianos, o estalinistas, o sencillamente insensatos.



- **44. Da que pensar.**

Este es, sin duda, el epígrafe más subjetivo de esta tesis. Tras haber señalado los rasgos más significativos del pensamiento de Elías Díaz, me propongo a continuación hacer lo mismo pero con aquello que a mí me ha dado más que pensar. La filosofía, ya se sabe, nace del asombro, y el día en el que el ser humano deje de sentir algún tipo de inquietud intelectual, dejarán de existir ambos. Estas son algunas de las reflexiones que la lectura de Elías Díaz me ha sugerido, y aunque hago hincapié en este aspecto subjetivo, al mismo tiempo señalan un rasgo definitorio del pensamiento ético, político y filosófico del catedrático de la Autónoma, su permanente disposición a un debate racional y crítico.

- ***Nulla estetica sine etica.***

"Derecho (el): no se sabe qué es.

Filosofía: Burlarse siempre de ella."

Gustave Flaubert (*Diccionario de ideas recopiladas*)

"Guárdate bien de tomar en serio las críticas de Flaubert a la realidad: no están hechas según otro principio que éste: Todo es cieno salvo el artista concienzudo."

Cesare Pavese

El de la estética no es un tema abordado, prima facie, por el profesor Díaz. Las referencias que a ella se hacen son pocas, fundamentalmente respecto de Unamuno y la transición a la democracia, y siempre van referidas a sus relaciones con el pensamiento político, destacando lo tremendamente importante que son algunas consecuencias, reales pero inicialmente no deseadas, que se desprenden de determinados planteamientos estetizantes de la política.

En la historia de la filosofía la relación de la estética con el pensamiento político pasa por todo tipo de dogmatismos: desde la expulsión de la polis platónica para cualquier artista plástico (llamaríamos hoy) o dramático, a la reivindicación romántica de la importancia que tiene cultivar la sensibilidad estética para conseguir

auténticos ciudadanos capaces de vivir y participar en una sociedad moderna no autoritaria que hace F. Schiller²⁹. La relación estética/política en Elías Díaz no es tan esencialista, más bien habría que situarla dentro del ámbito de las repercusiones sociales concretas que de esa relación se desprenden (salvando las distancias, dentro de la Zweckrationalität -racionalidad de los fines- weberiana, más que de la Wertrationalität -racionalidad de los valores-). Lo único que se va a denunciar de este tema es el protagonismo que determinadas ideologías atribuyen al placer estético, sin pretender asumir, al mismo tiempo, las consecuencias éticas, sociales y políticas que de esa forma de entender el mundo se desprenden. En palabras de Carlos Díaz, que además lo relacionan con uno de esos autores heterodoxos con el que aquí se ha relacionado a Elías Díaz:

"Así que no la estética debe ser denostada, sino el esteticismo de lo meramente bonito, el esteticismo sin ontología y en consecuencia sin temporalidad, sin historia, como ha criticado muy bien -aunque muy sectariamente- G.Lukács en *El asalto a la razón*."³⁰

O dicho más castizamente; con la locuacidad que le caracteriza, al referirse a Eugenio Trías señala Carlos Díaz:

"(...) antes de mariposear con alas estéticas hay que ceñirse aún muchos pañales éticos."³¹

Cuando se produjo la expulsión de la Universidad de Aranguren (y Tierno y García Calvo), el catedrático de estética José María Valverde en un gesto memorable (y salvando las distancias, porque no tenía el mismo carácter trágico, como el de Unamuno ante Millán Astray), le envió a Aranguren el famoso telegrama con la frase que encabeza este epígrafe, y se marchó de la Universidad. Sin duda pensó que dar clase de estética en un país en el que sus dirigentes represaliaban a intelectuales demócratas, era un sinsentido. Pero tal afirmación (nulla estetica sine etica), tiene un calado mayor que la sola denuncia de un régimen dictatorial. El traductor del *Ulises* puso de relieve con su gesto la *necesaria* implicación de *cualquier* estética con un sistema de valores éticos. Sin pretender entrar en un minucioso análisis de la relación ética-estética, sí quisiera ceñirme a un aspecto muy concreto de esta relación: a la valoración ética que hay que realizar de las consecuencias reales (y no siempre deseadas), que se desprenden de la adopción de determinadas actitudes estéticas. Desde esa óptica, la de asumir responsablemente las consecuencias reales

²⁹ Véase SAVATER, Fernando. "El escalofrío de la belleza", en *Las preguntas de la vida*, Ed. Ariel, Barcelona 1999, pp. 221-240.

³⁰ DÍAZ, Carlos, *Nihilismo y estética. Filosofía de fin de milenio*. Ed. Cincel, Madrid 1987, p.91.

resultantes de una cosmovisión estética, lo que sostengo es que ninguna ideología (entendida ésta como una determinada imagen del mundo), puede renunciar a asumir las consecuencias reales (sociales, económicas, políticas) que se desprenda de la aplicación de sus valores estéticos; y si así lo hiciera, estaríamos ante un planteamiento ideológico (entendido ahora como deformación y ocultamiento de la realidad) esteticista.

Tal esteticismo, entendido como lo acabo de definir, es un virus que se extiende con asombrosa y peligrosa rapidez, tanto más cuanto que se instala en sus víctimas anulando sus mecanismos racionales de análisis y valoración de la realidad social (y personal), apelando directamente a las pasiones y los sentimientos que, es bien sabido, se desatan mucho más rápidamente, y con mayor virulencia, que las meditadas decisiones racionales. No es una cuestión baladí. Presento a continuación dos testimonios que abundan en esto mismo, el primero es de Carlos Pereda:

“De este modo, ante preguntas como <¿hasta dónde se vale defender una exploración estética como apasionada y audaz> y <hasta dónde ya no, porque se nos ha vuelto dogma sin ventana?> O ante preguntas generales a la manera de <¿hasta dónde nos encontramos con audacias legítimas, y a partir de dónde comienzan las tendencias desmedidas e injustificadas?>, no es inútil subrayar el hecho de que, como en tantas ocasiones, tampoco en ésta se dispone de respuestas precisas, fijas y generales para tales preguntas. (...)

Así, a veces, es sensato indicar: <en este caso específico, aunque sólo en este caso, apruebo y hasta honro su razonable audacia, su pseudo-esteticismo como actitud apasionada de músico, pintor, poeta... en primera persona. Pero, por favor, en nombre de él no se comprometa con algún esteticismo doctrinario que implique teorías absurdas sobre el mundo a las que no tiene por qué obligarse. No haga trizas su tradición, su cultura. No empobrezca inútilmente su experiencia sucumbiendo a vértigos argumentales, complicadores o simplificadores. No olvide la advertencia de Monterroso (<la vida no es un ensayo...>) y quiera venderme, al socaire de combates y tácticas particularísimas, una doctrina general acerca de la sociedad, la historia o un lenguaje sin más referente que él mismo no se enrede, pues, en esteticismos sustantivos como Schelling o en esteticismos retóricos como en Derrida. E indico todo ello sin ignorar, ay, qué tentador resulta resbalar de la apasionada experiencia personal, de la táctica

³¹ Ibid. p.59.

específica y fechada a la doctrina, al credo general y eterno, y de ahí, pronto, muy pronto, a la borrosa incoherencia>.³²

El segundo testimonio es el de Mario Bunge, y se incluye dentro de un trabajo que lleva el expresivo título de "A favor de la intolerancia respecto al charlatanismo académico":

"(...) Generalizando: en ninguna institución científica o tecnológica se toleran ni falsedades ni mentiras probadas. Y por una buena razón además: porque tales instituciones están constituidas con la finalidad específica de hallar, refinar, aplicar o enseñar verdades.

Alejémonos unos pocos pasos de las facultades de ciencias, ingeniería, medicina o derecho, hacia la Facultad de Artes. Aquí encontraremos otro mundo, donde falsedades y mentiras se toleran, mejor dicho, se fabrican y se enseñan, en cantidades industriales. Se pueden ofertar cursos al estudiante incauto en toda clase de tonterías y supersticiones. A algunos profesores se los contrata, se los promueve o se les da poder, para enseñar que la razón no tiene valor, que la evidencia empírica es innecesaria, que la verdad objetiva no existe, que la ciencia básica es una herramienta del capitalismo o de la dominación masculina, y cosas por el estilo. (...) Este fraude tiene que pararse en nombre de la honradez intelectual y la responsabilidad social."³³

En Nietzsche es el primer autor en quien se piensa cuando se denuncia esta situación³⁴, y este no es un problema de la hermenéutica nietzschiana, el propio filósofo es explícito en diversas ocasiones: "sólo como fenómeno *estético* están la existencia y el mundo eternamente justificados."³⁵ Y Nietzsche está muy vivo. <Uno de los pensadores alemanes [contemporáneos] más originales> Peter Sloterdijk, apunta:

"Los que pretenden mantener en Alemania la cultura de la conciencia traumatizada y critican el peligroso *irracionalismo* de autores como Nietzsche, no han comprendido en absoluto a lo que se refiere esta palabra

³² PEREDA, Carlos. *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*. Ed. Visor, Madrid 1998, pp.48-49. Véase también VALCÁRCEL, Amelia, *Ética contra Estética*, Ed. Crítica, Barcelona 1998.

³³ BUNGE, Mario, "A favor de la intolerancia respecto al charlatanismo académico", recogido en *La relación entre la sociología y la filosofía*, cit. p. 325.

³⁴ Sin embargo, Elías Díaz me apunta al leer esto: "Yo creo que no. Yo creo que la crítica era más a Heidegger (pro-nazi) que a Nietzsche... Yo (y Tierno) pensábamos además en otros españoles menos trágicos: los "apolíticos" de la generación del "sándalo", o después, algunos -en Cataluña- de la *gauche divine*."

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *Estética y teoría de las artes*, textos seleccionados por Agustín Izquierdo, Ed. Tecnos, Madrid, 1999. p. 52.

tan polémica y, a mi juicio, tan inadecuada para designar el oscuro ámbito de lo emocional, de lo íntimo, de lo estético. (...) La desconfianza frente al irracionalismo va sin duda ligada a una aspiración de fiscalizar, controlar y censurar. No en vano forma parte de un discurso moralizante, practicado sobre todo en tiempos de crisis social, que convierte a los filósofos en sucesores de los curas. Pero sólo se llega a una ética positiva si se olvida esa concepción del discurso ético como un estricto código penal que trae consigo, inevitablemente y como la otra cara de la moneda, un amoralismo o inmoralismo. A la ética hay que llegar a través de una antropología no normativa: es el único modo de tener en cuenta suficientemente la parte negativa del ser humano, (...) y su imposibilidad esencial de asumir responsabilidades. Para fabricar un discurso ético comprometido, prefiero ser artista o terapeuta antes que filósofo moral o cura."³⁶

O la ética del artista, que tiene en cuenta <la parte negativa del ser humano y su imposibilidad esencial de asumir responsabilidades>, o un discurso moralizante, a modo de código penal, propio de filósofos morales censores-fiscalizadores sucesores de los curas. He aquí otro modo de filosofar a martillazos.

De cualquier forma conviene insistir en que si las posturas esteticistas son, a veces, muy atractivas pero poco serias o responsables en sus consecuencias y apreciaciones (o como dice Bottomore del trabajo de Pareto: "el análisis del fenómeno es menos brillante que el fulgor del estilo"³⁷), las críticas a estas actitudes deben evitar incurrir en lo que denuncian. Así, por ejemplo, cuando Carlos Díaz analiza la última filosofía española afirma:

"Permítasenos el desahogo: *Jamás la filosofía española contemporánea fue tan de derechas, tan conservadora y tan cómplice con el desorden establecido.* La joven filosofía que se regodea en esteticismos o antiacademicismos academicistas es tan pobre que sólo con otra generación de filósofos que mira *al sur* podría superarse. Pero lo tienen difícil al respecto los filósofos jóvenes del futuro que hayan de suceder al respecto a los viejos filósofos jóvenes de hoy."³⁸

O cuando Joan Fuster, con contundencia verbal unamuniana afirma del vasco:

³⁶ SLOTERDIJK, Peter, entrevista con Teresa Rocha Barco en *El País*, 14 de octubre de 2000.

³⁷ BOTTOMORE, T.B. *Minorías selectas y sociedad*, ed. Gredos, Madrid 1965, p.60.

³⁸ DÍAZ, Carlos, *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*. Ed. Cincel, Madrid, 1985, p.104 (Las cursivas son de Carlos Díaz).

"Si se me hace el obsequio de no tomar la cosa demasiado al pie de la letra, y mucho menos como una irreverencia, yo me atrevería a decir que don Miguel de Unamuno es algo así como una Conchita Bautista de la cultura (...) fue, y sigue siendo, un enorme <espectáculo intelectual>. (...) Unamuno es el filósofo de las Hurdes, y reincido en buscar una expresión gráfica, tal vez escandalosa."³⁹

O cuando <el sociólogo alemán de moda>, Ulrich Beck, al justificar su trabajo sobre la sociedad contemporánea señala:

"Para ello tendremos que acometer una dura lucha con las viejas teorías y hábitos de pensar (...). Como estas teorías no anidan sólo en otros, sino también en mí mismo, en el libro resuena a veces un ruido de batalla cuya intensidad se debe a que tuve que derrotar una y otra vez a mis propias objeciones. De ahí que algunas cosas puedan haber quedado chillonas, excesivamente irónicas o precipitadas. Pero con la ponderación académica habitual no se puede ofrecer resistencia a la fuerza de gravedad del pensamiento viejo."⁴⁰

Elías Díaz se desmarca de críticas de esta índole que, a la postre, no son sino otro ejemplo de la capacidad de seducción de los planteamientos estetizantes, pues realmente no hacen más que anteponer *los suyos* a los criticados. Se hace difícil una crítica seria a las afirmaciones aquí señaladas, que parecen más buscar *épater* que criticar racionalmente. La suya, la de Elías Díaz, es una crítica que busca apoyarse en análisis sociológicos y científicos, y en propuestas éticas, menos impactantes y llamativos, eso sí, pero más racionales y serios.

Una última cosa a añadir a este tema: de no ser por los casos históricos concretos, y reales, en que en momentos de especial transcendencia para la vida de los españoles, como durante los años de la transición a la democracia, con la figura del <desencantado>, personaje público que desde los medios de comunicación expresaba su malestar por las expectativas no cumplidas por la democracia, por lo <aburrida> que resultaba, de no ser por esos caso históricos, digo, probablemente no hubiera hecho falta este epígrafe.

³⁹ FUSTER, Joan, *Contra Unamuno y los demás*, Ed. Península, Barcelona 1998, pp.19-24.

⁴⁰ BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Ed. Paidós, Barcelona 1998, p.15.

- **Crítica al revisionismo:**

Javier Marías desató en el verano de 1999 una pequeña tormenta con un artículo periodístico, "El artículo más iluso"⁴¹ en el que, sin citarlo (habla de "un venerable filósofo ya fallecido") denuncia, entre otras cosas, que José Luis Aranguren en la inmediata postguerra espío a sus colegas e informó a sus superiores académicos de sus deslealtades o desafecciones al régimen. La idea central del artículo se puede resumir en estos dos párrafos:

"Los que hemos nacido después de la Guerra Civil y de la primera y más dura posguerra no tendríamos, en principio, apenas autoridad para juzgar lo que escribieron o hicieron quienes padecieron ambas plagas a edades ya responsables. Ninguno podemos saber a ciencia cierta cómo habríamos obrado en aquellas circunstancias, acaso habríamos incurrido en bajezas mayores, quién sabe. Lo malo para estas personas es (...) que hay y hubo otros que no hicieron lo que hicieron ellos, en las mismas circunstancias. Y eso es lo inadmisibles: lo ofensivo es que, para justificarse ellos, intenten pasar por buena la idea de que <otra cosa no se podía hacer>; o de que <se pringó todo el mundo>; o de que quien más quien menos se veía <obligado> a actuar en contra de sus convicciones y su voluntad. Luego ellos, al fin y al cabo, son como los demás.

El problema es ése: que no son como los demás. Los hubo infinitamente peores, y mejores que éstos sí son ellos. Pero también los hubo de otra pasta, y a éstos no se los puede ofender. Hubo quien no tuvo un cargo ni un puesto ni trabajo alguno precisamente para que no pudieran <obligarlo> a nada bajo la amenaza de quitárselos; hubo quien no entró en la Universidad porque ni siquiera se le permitió o porque no quiso jurar fidelidad a los principios del Movimiento, como era preceptivo; (...)"

El artículo en cuestión originó una serie de respuestas y sus correspondientes réplicas, fundamentalmente firmadas por los hijos de Aranguren y por Javier Muguerza que trataban de reivindicar la figura del, respectivamente, padre y maestro. El tema de fondo caló entre los lectores del periódico y sirvió para que se pronunciaran al respecto otros intelectuales. El tono de los artículos va desde la moderación de Vallespín:

"Esta última escaramuza sobre el pasado que ha encontrado eco en estas páginas ha tenido la ventaja de despertarnos de un cierto letargo

⁴¹ *El País*, 26 de junio de 1999.

condescendiente respecto al período anterior. Puede que haya llegado, en efecto, el momento de hacerlo con una mejor perspectiva. Pero no creo que haya sido acertada ni por la forma ni por las personas elegidas para iniciar el debate."⁴²

A la contundencia de uno de los aludidos, Haro Tecglen:

"Y es que los hubo <más rectos, o más dignos, o más orgullosos, o más escépticos, o más derrotados, o más asqueados>. Pienso que lo dice por su ilustre padre, Julián, del que suelo decir que no está justamente valorado. El mío no pudo volver a escribir nunca más. (...)

De verdad, ¿nos vamos a arrojar a los padres unos a otros? Da un poco de vergüenza; (...) ¿Qué sabe Javier de aquel tiempo? De lo contado a lo vivo está el núcleo de la novela. Ay, estos articulistas de lo ajeno, estos odiantes, estos juececillos que no detestan lo que uno puede hacer, o tuvo que hacer, sino lo que hace ahora, y lo disfraza de pleistoceno. Qué cobardía, qué miseria."⁴³

Pero aquí interesa, claro, la opinión de Elías Díaz, y en esta polémica terció (tras dejar pasar un tiempo) publicando en el mismo periódico un artículo que desde el título señala claramente su postura: "Con Aranguren". En él, tras señalar brevemente la peripecia biográfica e intelectual de Aranguren, afirma lo que creo que es la idea fundamental del texto:

"(...) La memoria siempre es fragmentaria y selectiva, lo cual implica ya valorar, cosa que todos hacemos. Pero hay, creo, que procurar que no cuenten sólo los malos fragmentos, estos también, o la selección negativa de unos u otros. Y sobre todo, que el fragmento tenga conciencia de que lo es, de que es parte de algo más complejo y plural. (...) No, pues, hagiografías acríicas de nadie, tampoco en este caso de Aranguren. No las necesita. Pero sí constatar y advertir, no es más que eso, que en los tiempos que corren esa fragmentación discriminatoria se puede estar hoy ejerciendo, me parece, con mucha mayor insistencia y contumacia en unas direcciones que en otras, más bien regresivas, lo cual también es selectivo y expresión de su sentido en el mundo actual."⁴⁴

⁴² VALLESPÍN, Fernando. "Pretérito imperfecto", en *El País Digital. Debates: ¿Olvidar o asumir nuestro pasado inmediato?*

⁴³ HARO TECGLEN, Eduardo. "Pleistoceno", *El País*, 2 de julio de 1999.

⁴⁴ ELÍAS DÍAZ, "Con Aranguren", *El País*, 6 de octubre de 1999. Previamente ya había publicado otros artículos que tenían al filósofo moral como protagonista, véase "Aranguren: la democracia

Pero aunque la referencia directa es Aranguren (y también Bobbio)⁴⁵, el alcance de la crítica de Elías Díaz sobre esa <fragmentación discriminatoria regresiva> no se detiene en él. He titulado este epígrafe *crítica al revisionismo* porque en esa expresión aparecen las dos categorías clave que enmarcan este debate. Tiene razón Elías Díaz al señalar que actualmente, en España, se está realizando una labor de interpretación de las aportaciones de importantes intelectuales que vivieron bajo el franquismo, desde un planteamiento calificado por él como de <fragmentación discriminatoria regresiva>. Tal vez sería más fácil decir revisionista. Trataré de explicarme.

El artículo que acabo de citar termina con estas palabras:

"Lo mejor que se puede pensar de esta negativa situación, descartemos lo peor (el mezquino encono personal o el vulgar oportunismo político), es que todo deriva en definitiva, de que la izquierda es y debe ser siempre mucho más autocrítica."

Por si había alguna duda, no se trata de correr un tupido velo sobre las sombras de las biografías de Aranguren, Ortega y Gasset, Tierno Galván o cualquier otro. La crítica, y también la autocrítica, debe formar parte de cualquier metodología científica que se precie. Pero aquí parece tratarse, más bien, de un revisionismo histórico, esto es, de interpretar de forma ideológicamente deformada hechos históricos que, según esta revisión parecen seguir siempre el mismo patrón: sembrar dudas sobre la autoridad moral de importantes referentes intelectuales demócratas durante el franquismo y la transición. Además del artículo de Javier Marías desencadenante de la polémica que acabo de señalar, podrían incluirse también en esta revisión histórica, los libros de Cesar Alonso de los Ríos sobre Tierno Galván *La verdad sobre Tierno Galván*, y el de Gregorio Morán sobre Ortega y Gasset y la cultura en el franquismo *El maestro en el erial*. He citado con alguna profusión este último al abordar el tema de la cultura española durante el franquismo, añadido a continuación el comentario que le merece a Jorge Novella el libro de Cesar Alonso:

"Medio libro se dedica a un <culebrón soriano> acerca de la profesión del padre (me parece trivial e intrascendente para la finalidad de este estudio

como moral". *Saber/leer*, diciembre 1995, nº 90. O este otro de casi idéntico título, "La democracia como moral", en *Isegoría* nº 15, marzo 1997.

⁴⁵ Así, por ejemplo, en "La democracia como moral", en *Isegoría* nº 15, marzo 1997, puede leerse: "Por cierto que no renuncio a poner en relación algunas de las reacciones frente a Aranguren que, a propósito de esa polémica, denunciaba Javier Muguerza en su artículo <Un retrato moral de nuestra sociedad> (*El País*, 20 de agosto de 1995) con las que no hace mucho se manifestaron en Italia en ocasión formalmente similar frente a Norberto Bobbio." p. 35. El caso Bobbio se comenta en *Los viejos maestros*, cit. p.159.

sobre su pensamiento); pienso que no ha captado esa voluntad de heterónimos, de ser muchos más, como un personaje de Pessoa, como un fingidor acerca de su propia vida, y que cada uno de esos Tierno nos ayudaba a completar ese gran mosaico que era Enrique Tierno Galván.

Cesar Alonso hace lo peor que se puede hacer desde el punto de vista intelectual con una persona caleidoscópica, pluridimensional como Tierno: simplificarlo, introducirlo por el angosto sendero del reduccionismo que conduce a la etiqueta o al slogan. Sin darse cuenta ha llevado a algunos tertulianos de esta España de fin de siglo, a tratar al profesor como un farsante, <como falta de convicciones>, como un político falso, que no creía en nada... nada más injusto y falso. (...)

Que nadie piense que pretendo hacer un santo laico o equiparlo con otro santoral socialista (Besteiro, Iglesias, De los Ríos). No se trata de eso. Tampoco trivializar su persona. Es menester hacerle justicia. Justicia histórica."⁴⁶

BIBLIOTECA VIRTUAL

Traigo a colación aquí la opinión de Novella, porque presenta por escrito en su Tesis sobre Tierno prácticamente las mismas expresiones que yo he oído en boca de Elías Díaz sobre este tema: la voluntad de formarse una personalidad heterónoma (a lo Pessoa), el grave riesgo de reduccionismo (especialmente grave en un hombre de la personalidad de Tierno), pero todo ello asumiendo la revisión crítica de estas actitudes, sin voluntad de hagiografía⁴⁷.

En resumen, los escritos que aquí he presentado de denuncia sobre las actitudes y biografías de algunos personajes importantes de la España contemporánea, podrían incluirse (de hecho el de Cesar Alonso es recogido explícitamente) en la aportación de Antonio Elorza a un debate sobre este tema: "Derribar <héroes>: ¿desmitificación o amarillismo?". Extraigo lo que considero más representativo:

"De entrada, casi todas las víctimas de estas revisiones están ya muertas y no pueden responder a las acusaciones recibidas. En su mayoría son, además, gentes ligadas de un modo u otro a la izquierda, de suerte que la desmitificación se orienta sospechosamente hacia la conversión de dicha

⁴⁶ NOVELLA SUÁREZ Jorge, *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*, cit. p.33

⁴⁷ Así, en su trabajo "Tierno Galván, libertario y socialista", en *Saber/Leer*, nº 19, noviembre 1988, puede leerse: "Se va haciendo así desde entonces -años cuarenta- desde el distanciamiento del conflicto bélico y la semiocultación prudente, el Tierno <fingidor forzado>, evasivo y gran simulador, pero -es importante insistir en esto- que se sirve de la simulación no para <instalarse> sino para sobrevivir, como sistema de defensa, y enseguida para <destruir y crear>".

izquierda en una galería de falsos ídolos. Y siempre son personalidades de primera fila, con lo cual cabe sugerir que en más de un caso el investigador acomete ante todo una operación de mercado, en un mundo de la comunicación donde el sensacionalismo sigue siendo un factor de primera importancia."⁴⁸

Una última cosa. Esta denuncia del revisionismo histórico del que están siendo objeto Aranguren, Tierno, Ortega, y el propio franquismo y la guerra civil (estos últimos presentados ahora en una versión *blanda*, algo así como *del mal el menos*)⁴⁹, no es ningún aspecto anecdótico de la filosofía política de Elías Díaz. Su proyecto de reconstrucción de la razón pretende reivindicar a aquellos pensadores verdaderamente demócratas y liberales presentes en la tradición de pensamiento político español, pero también denunciar las manipulaciones ideológicas que pretenden situar a los pensadores de izquierdas en la España reciente en <una galería de falsos ídolos>. Como termina afirmando Antonio Elorza en su artículo, <Historiar es, insistimos, ponderar>.

- **La presencia de su obra en el pensamiento español contemporáneo (o la desgracia de no ser italiano).**

Otra forma de titular este epígrafe sería ¿Existe un reconocimiento por parte del público (académico o no) a su trabajo? Puede parecer una actitud excesivamente analítico-puntillosa, pero también aquí habría que detenerse en definir...<reconocimiento>.

Entre los factores que pueden sugerir una respuesta afirmativa a esa pregunta, procurando abundar en los aspectos objetivos, están los siguientes: el hecho de que esta tesis doctoral le tenga a él por objeto no es condición suficiente, pero que un libro suyo sobre teoría política vaya por la 9ª edición en España, y que otras obras suyas hayan sido traducidas al portugués, italiano y alemán parece ya un argumento de más peso. Su reciente investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad

⁴⁸ ELORZA, Antonio. "Asalto a la imagen", *El País*, 17 de enero de 1999.

⁴⁹ Véase, entre muchos, el artículo de PRADERA, Javier, "La dictadura de Franco. Amnesia y recuerdo." En *Claves de Razón Práctica* nº 100, o el de LACASTA-ZABALZA, José Ignacio, "Ortega y Gasset y la memoria antifranquista" en *Sistema* nº 147, noviembre 1998, del que extraigo esta idea: "A estas alturas, no se trata de pedir responsabilidades amnistiadas en 1977, sino sencillamente de no comulgar con ruedas de molino. De no admitir que se presente culturalmente al franquismo como lo que no fue, como una <anterioridad> o una <dictablanda> en ninguna de sus etapas." p. 75.

Carlos III de Madrid⁵⁰ es, tal vez, la mayor muestra de reconocimiento académico. Además, entre esos aspectos cuantificables que -de alguna forma- miden el éxito intelectual, se puede señalar que un buen número de discípulos suyos hoy ocupan cátedras universitarias o relevantes puestos de responsabilidad política, y reconocen la importancia que el magisterio de Elías Díaz tuvo en sus trayectorias profesionales (<suoi valorosi allievi> los llama Renato Treves): Francisco Laporta, Emilio Lamo de Espinosa, Virgilio Zapatero, Manuel Núñez Encabo, Eusebio Fernández, Manuel Atienza, Liborio Hierro, Alfonso Ruiz Miguel..., y además de todos estos autores ya consagrados, habría que sumar una lista casi interminable de jóvenes iusfilósofos. Si no fuera porque el propio profesor Díaz reniega de ella cada vez que se le plantea⁵¹, podría emplearse para definir lo que él ha hecho la manida expresión de *crear escuela*. Es más, si hubiera que significar a un solo autor (sin, por supuesto, olvidar nombres tan representativos en este sentido como los de González Vicén, Delgado Pinto y López Calera, entre otros) por sus esfuerzos, y éxito, en modernizar las (literalmente) escolásticas estructuras de pensamiento iusfilosófico español, este autor sería Elías Díaz.

Sucede, sin embargo (siempre hay un sin embargo), que la memoria histórica suele flojear, y más cuando hace referencia a este pasado nuestro tan cercano en el tiempo, pero parece que tan antediluviano en la historia del pensamiento, que es la transición a la España democrática. En este sentido, si tuviera que valorar cuál ha sido el éxito logrado por Elías Díaz, mi respuesta oscilaría entre dos opciones bien distintas:

Una sería algo así como *morir de éxito*. Me explico. El profesor Díaz comienza defendiendo (desde antes de 1966) la necesidad de un Estado de Derecho que permita el paso a una nueva sociedad socialista más democrática, y tuvo ocasión no sólo de ver cómo España supo hacer una transición desde una dictadura a un régimen democrático (siguiendo pautas de diálogo y exigencias democráticas coincidentes con sus propias propuestas), sino que además pudo, dentro de la Comisión Constitucional del PSOE, colaborar en la gestación de la Constitución de

⁵⁰ Realizada en Solemne Acto Académico el día 15 de febrero de 2002, y cuya *laudatio* corrió a cargo del profesor Rafael de Asís Roig.

⁵¹ Laporta y Ruiz Miguel, en su *Entrevista a Elías Díaz*, le plantearon la siguiente cuestión: "No sólo no te reconoces como maestro, sino que mantienes una relación intelectual incesantemente crítica con los que se consideran tus discípulos. ¿Podrías explicar esta actitud intelectual? [Selección parte de la respuesta] (...) Me parece que los mayores riesgos de esa supuesta y dinámica relación maestro-discípulo y, en definitiva, de todo grupo de trabajo son, precisamente y a la vez, la escolástica (repetición y seguidismo formal) y el autismo (incomunicación y aislamiento sectorial): para los dos, pienso que esa <incesante crítica> sea la mejor solución." Doxa, nº 15-16, cit. p. 87. Al leer una primera versión de estas páginas, Elías Díaz me apunta lo siguiente: "Sería hipócrita e

1978, garante de esas libertades conquistadas. Y para justificar que lo que digo no es sólo una opinión, recojo de la reseña que el prestigioso constitucionalista Jorge de Esteban escribió a la novena edición de *Estado de Derecho y sociedad democrática* (titulada "Elías Díaz, pionero del Estado de Derecho") la siguiente afirmación:

"(...) pasados los años, a medida que se iban sucediendo sus varias ediciones, fue calando en la formación de nuestros juristas, hasta el punto de que influyó en el proceso constituyente para caracterizar al nuevo Estado, según el artículo 1º de la Constitución, como un Estado social y democrático de Derecho."⁵²

Y tampoco ésta es la única opinión autorizada en este sentido, Renato Treves señala:

"Ho detto all'inizio che Diaz, non solo ha contribuito con i suoi scritti e il suo insegnamento al passaggio quasi indolore dalla dittatura alla libertà, ma di quel passaggio è stato anche, allo stesso tempo, storico e protagonista."⁵³

Dentro de su actividad académica su trabajo ha sido y es reconocido por la comunidad académica; sus libros *Estado de Derecho y sociedad democrática*, y *Sociología y Filosofía del Derecho*, han sido usados como manuales por miles de alumnos. Narrados así los hechos es difícil negar la evidencia de su reconocimiento, y sin embargo fuera del ámbito de la iusfilosofía no son frecuentes las referencias al autor ni a su obra. ¿Por qué? En mi opinión porque lo más sustancial de su pensamiento, la defensa del Estado de Derecho, se ha convertido, afortunadamente, en un lugar común del panorama intelectual español contemporáneo. Por eso afirmo lo de <morir de éxito>, porque puede ser, y aunque parezca paradójico, que precisamente el lograr el pleno reconocimiento de sus tesis fundamentales⁵⁴ haya situado a Elías Díaz fuera del escenario de los *primeros espadas* de la filosofía en español, y la repercusión de su obra en pocas ocasiones trascienda el ámbito académico de la Filosofía del Derecho. Sería algo así, si se me permite la comparación, como lo que sucede con el órgano de la visión en los seres humanos: cuando los estímulos se fijan, sencillamente el ojo obvia esa información, deja de verla.

injusto si *renegara* de la obra de los que citas... Sólo que soy -como ellos- crítico de algunas de sus perspectivas."

⁵² Véase *El Mundo*, 9 de enero de 1999.

⁵³ TREVES, Renato, "Elias Diaz e la Spagna dalla dittatura alla libertà", Separata de *Nuova Antologia*, nº 2171, Florencia, julio-septiembre 1989, p.92.

⁵⁴ Me refiero a la reivindicación del, en sentido amplio, Estado de Derecho, hoy prácticamente asumida de forma universal.

Y la otra valoración respecto del escaso reconocimiento fuera del mundo de la Filosofía del Derecho de la obra de Elías Díaz, tiene que ver con varios factores: el -todavía, aunque cada vez menos- complejo de inferioridad hispánico para todo lo que tenga que ver con aportaciones que no sean foráneas⁵⁵, la banalización con que se abordan en los medios de comunicación las cuestiones intelectuales (que casa muy mal con el puntilloso Elías Díaz), y el peor de todos, la defensa de los logros de la modernidad (que encuentra en él un defensor a capa y espada)... en tiempos postmodernos. Cito el libro de Sokal y Bricmont que provocó un pequeño terremoto en el mundo intelectual:

"Es obvio que existe también una larga tradición antirracionalista en algunas corrientes políticas de derecha, pero lo que resulta nuevo y curioso en el posmodernismo es que constituye una forma antirracionalista de pensamiento que ha seducido a una parte de la izquierda.

(...) El posmodernismo tiene tres efectos negativos principales: una pérdida lastimosa de tiempo en las ciencias humanas, una confusión cultural que favorece el oscurantismo y un debilitamiento de la izquierda política."⁵⁶

El propio Elías Díaz recoge un texto, bastante anterior, de Uberto Scarpelli en el que se destaca esto mismo, comparando esta vez los valores que inspiraron a los resistentes italianos frente al fascismo, con los de los actuales contestatarios. Lo reproduzco porque creo que coincide con lo que vengo señalando respecto del reconocimiento de la obra del profesor Díaz:

"En las generaciones que no han vivido moral y políticamente la resistencia y la fundación de la república se ha dado y se sigue dando, como es bien sabido, un reflujo de actitudes contrastantes con las arriba indicadas [las de Treves y Bobbio]. A las desilusiones del totalitarismo han sucedido nuevas desilusiones de la libertad no desprovistas -¡ay de mí!- de algunas semejanzas con las desilusiones de la libertad de que se nutrió el fascismo; al racionalismo le ha sucedido un acentuado y exhibido irracionalismo; a los propósitos reformistas, con frecuencia inconcluyentes de hecho, un

⁵⁵ Ya en 1989 Miguel Angel Quintanilla denunciaba esto mismo: "Entre los filósofos españoles actuales es corriente referirse al italiano Norberto Bobbio como autor en estas materias. Pero Elías Díaz lleva tantos años como él defendiendo tesis parecidas. Su único problema es no ser italiano sino español, y salmantino por más señas." "Los intelectuales y la política", *El Adelantado*, Salamanca 28 de abril de 1989.

⁵⁶ SOKAL, Alan y BRICMONT Jean, *Imposturas intelectuales*, Ed. Paidós, Barcelona 1999, pp.216-223.

negativismo programáticamente inconcluyente; a las ciencias del hombre y de la sociedad, nuevas o renovadas metafísicas globales."⁵⁷

Ninguna de esas características (y no estaría de más recordar la <microideología del desencanto> y el esteticismo) favorece el reconocimiento de su obra.

Finalizaré este epígrafe con una doble referencia a García Santesmases. En primer lugar señalaré un comentario muy escueto, pero en mi opinión también muy revelador respecto de lo que aquí se está tratando, que muestra la recepción por parte del público de la obra del profesor Díaz a lo largo de los diferentes momentos históricos en los que esta se ha ido gestando:

"Su defensa del Estado democrático en los años sesenta, del socialismo humanista en los setenta, de las instituciones democrático-representativas en los ochenta chocaba todavía con un público donde las posiciones leninistas y anarquistas, que él atacaba por su posición radicalmente contraria al Estado democrático, tenían un cierto predicamento. Hoy, desaparecidos esos interlocutores, el discurso del autor se encuentra con la sorpresa de ver cómo sus antiguos críticos por la izquierda le pasan a tal velocidad por la derecha que sus posiciones acerca del capitalismo, sus críticas a las limitaciones del Estado del bienestar, su insistencia en la necesidad de dar un contenido económico y no sólo político al socialismo del futuro van siendo cada vez más minoritarias en el panorama intelectual. Minoritarias porque no reclinándose en un fundamentalismo ético que abomina de toda referencia teórico-doctrinal, se sitúan en un camino intermedio difícil de transitar porque ni las concreciones fácticas de hoy están a la altura de su diseño programático ni desea sucumbir a un discurso de pura queja, lamento o descalificación de lo existente."⁵⁸

Y en segundo lugar aprovecharé otro comentario suyo, ésta vez sobre el diagnóstico que le merece el actual estado de la filosofía política hoy en España. Sobre lo que señala el profesor García Santesmases quisiera señalar que creo que tiene razón... en parte:

"La filosofía política tiene dos grandes tareas. La primera es recapitular las aportaciones de la tradición filosófica, lo que N. Bobbio llamaría <la

⁵⁷ SCARPELLI, Uberto, citado en ELIAS DIAZ "El juez y la sociedad: la Sociología jurídica y la Sociología judicial en la obra de Renato Treves", recogido en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, cit. p.47

lección de los clásicos>. La segunda es el esfuerzo por pensar los problemas políticos desde una perspectiva que siendo normativa incorpore los conocimientos empíricos suministrados por las ciencias sociales. En muchas ocasiones en las facultades de filosofía se ha trabajado únicamente la primera dimensión y nunca suficientemente, sino como un derivado de la historia de la filosofía. Los filósofos, perdida la dimensión metafísica, se han ocupado básicamente en ser historiadores de la filosofía, filósofos de la ciencia y filósofos morales. En generaciones anteriores hemos tenido por ello buenos historiadores de la filosofía como Emilio Lledó; filósofos de la lógica como Sacristán y buenos profesores de Ética como José Luis Aranguren, que ha sido además uno de los intelectuales más importantes de nuestro país durante muchos años. El caso de Aranguren es significativo por que además de filósofo es uno de los introductores de las ciencias sociales en nuestro país. No había, sin embargo, filósofos políticos en el sentido en que lo han sido en otras latitudes un Norberto Bobbio en Italia, un R. Aron en Francia o un J. Habermas en Alemania."⁵⁹

En lo que respecta a Elías Díaz, dejando de lado a Aron (porque apenas aparece citado), la relación con Habermas, ya lo he dicho, es relativamente escasa (prefiere debatir más con Claus Offe), y de Bobbio lo menos que puedo señalar es que es el único autor que merece un reconocimiento explícito por partida doble en *Los viejos maestros*. Pero dicho esto, y para ser ecuanímes en la apreciación, no estaría de más recordar la afirmación de Miguel Angel Quintanilla, quien señalaba que "Entre los filósofos españoles actuales es corriente referirse al italiano Norberto Bobbio como autor en estas materias. Pero Elías Díaz lleva tantos años como él defendiendo tesis parecidas. Su único problema es no ser italiano sino español, y salmantino por más señas."

En mi opinión, y tras señalar algo que es absolutamente cierto, que la obra del profesor Díaz no tiene la difusión y transcendencia internacional de los autores citados por Santesmases, quisiera añadir que tampoco sería correcto limitar su labor filosófica a la de recoger la <lección de los clásicos>, limitando sus aportaciones a la de ser un mero recopilador (lo que no es poco) de *los verdaderamente grandes*. Por concretar mi postura: creo que la obra de Elías Díaz no puede situarse, en cuanto a su transcendencia internacional, al mismo nivel que la de Bobbio, Aron, Habermas o

⁵⁸ GARCÍA SANTESMASES, Antonio. "Evitar los escollos", reseña bibliográfica al libro de Elías Díaz *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, en *Isegoría*, nº 5, 1992.

⁵⁹ GARCÍA SANTESMASES, Antonio. *Ética, política y utopía*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2001, pp.59-60.

Rawls. Pero sí merecería un reconocimiento dentro de la filosofía práctica española (y no sólo la jurídica), mayor del que tiene; y en ese sentido, y por citar algún autor vivo, si Javier Muguerza es una referencia inexcusable en el pensamiento ético español contemporáneo (como antes de él fue su maestro Aranguren), considero que Elías Díaz es una referencia inexcusable en la filosofía política y jurídica española contemporánea. Y me estoy refiriendo a sus aportaciones sustantivas, no sólo al reconocimiento de su labor como introductor en España de disciplinas como la sociología del Derecho, o la de ser el principal divulgador, en su momento, de la iusfilosofía analítica en España, amén de autores como Kelsen, Hart, Bobbio o Ross (lo que por sí mismo ya merecería un reconocimiento). Y si se objetara que ese reconocimiento ya existe, quisiera señalar que así es... dentro del restringido ámbito académico de la filosofía del Derecho, sin alcanzar la repercusión académica y social que, en mi opinión, merecen sus propuestas intelectuales.

Pero vuelvo al texto de García Santesmases, pues en él se presenta un panorama de la filosofía española actual que, al menos así me lo parece, recoge una opinión muy extendida al respecto y que me va a servir, de nuevo, para situar a Elías Díaz:

"A mí me da miedo que en España reduzcamos demasiado el trabajo en las facultades de filosofía a una buena preparación en historia de la filosofía sin contacto con las ciencias sociales. Sé que es muy difícil conseguir la conexión entre las dos cosas y sólo los grandes como Habermas o Bobbio lo logran, pero si tuviera que señalar un peligro pensaría que el déficit más fuerte lo tenemos hoy en esta falta de imbricación."⁶⁰

Más de lo mismo. Insisto en que los autores aquí citados gozan de un merecido reconocimiento internacional muy superior al del profesor Díaz, pero desde luego no será por no asumir esa imbricación entre filosofía y ciencias sociales que reclama Santesmases. El profesor de la UNED acaba el capítulo que estoy comentando con una recomendación metodológica sobre el pensamiento político que parece una reseña de algún libro de Elías Díaz. Tras quejarse de que:

"Yo creo que existe un gran número de profesores de filosofía que tratan los temas políticos únicamente desde una perspectiva ética y un gran número de científicos sociales (fundamentalmente historiadores) que dan el salto de los hechos a los valores sin suficiente mediación conceptual."⁶¹

⁶⁰ Ibid. p. 63.

⁶¹ Ibid. p. 61.

Concluye:

"Para pensar la política hay que inscribirse históricamente en el propio contexto; hay que recoger las aportaciones de las ciencias sociales; hay que saltar desde la verdad efectiva hasta la óptima república para volver una vez más a la realidad; sólo así es posible mantener la tensión entre la descripción y la prescripción."⁶²

Hay que reconocer que el <esfuerzo omnívoro> de Habermas por dar cuenta de buena parte del panorama intelectual mundial es difícil de conseguir, pero desde aquí quisiera señalar que, tanto la metodología, como la trayectoria intelectual del profesor Díaz, se inserta en esa línea que Santesmases reivindica en los *grandes*.

P.S.: Sobre la valoración del reconocimiento de su obra, tal y como yo lo he señalado, el profesor Díaz me apunta: "De todos modos -conclusión- que conste que me considero más que suficientemente reconocido y estimado."

BIBLIOTECA VIRTUAL

MIGUEL D

- **Lo difícil y lo importante.**

La cuestión que quiero resaltar ahora es tremendamente sencilla, tanto que he considerado conveniente buscar apoyo en un, bien entendido, principio de autoridad. La premisa metodológica me la dio la lectura del libro de Manuel Atienza *La guerra de las falacias*, (como decía Don Miguel de Unamuno, <¡Qué país éste en el que hay que demostrar lo obvio!>). Allí se lee lo siguiente:

"Los tópicos, los lugares comunes, son ingredientes necesarios de muchos argumentos; no hay, por ello, razón para evitarlos, pero sí para elegirlos -y usarlos- con cuidado."⁶³

Como efectivamente lo que quiero afirmar es un lugar común, un tópico, pero lo considero necesario para mi argumentación, decidí que si eso mismo lo decía alguien con una autoridad intelectual indiscutible, digamos que Kant, ese mismo tópico parecería más creíble. Dice Kant en sus lecciones de lógica recopiladas por Jäsche:

"No se ha de confundir la importancia con la *dificultad*. Un conocimiento puede ser difícil sin ser importante, y a la inversa. La dificultad no decide pues ni *a favor* ni *en contra* del valor y la importancia de un conocimiento. Ésta se funda en la magnitud y la abundancia de las consecuencias.

⁶² Ibid. p. 65.

Cuanto más y más grandes consecuencias tenga un conocimiento, cuanto mayor sea el uso que se pueda hacer de ellas, tanto más importante es. Un conocimiento sin consecuencias importantes se llama *sutileza*, tal fue, por ejemplo, la filosofía escolástica."⁶⁴

Pues eso, el conocimiento de la obra de Elías Díaz no resulta difícil, y aunque es muy amigo de precisar al detalle (de forma a veces un poco enervante), lo cierto es que sus afirmaciones no son (en el sentido que se le da en este texto) *sutiles*. Sí, creo, importantes.



⁶³ ATIENZA, Manuel, *La guerra de las falacias*, Ed. Librería Compás, Alicante, 1999, p. 29

⁶⁴ KANT, Immanuel, *Lógica. Un manual de lecciones* (edición original de G.B. Jäsche), edición de María Jesús Vázquez Lobeiras, Ed. Akal, Madrid 2000, pp.110-111. Las cursivas son del texto original.

BIBLIOGRAFÍA.

ELÍAS DÍAZ: BIBLIOGRAFÍA (1961-2002)

I LIBROS

1. *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1966 (siete ediciones hasta 1979); la 8ª ed. (revisada) aparece en Taurus, Madrid, 1981, (ocho reimpresiones entre 1983 y 1992), y la 9ª ed. (también en Taurus) es de 1998.
2. *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, Tecnos, Madrid, 1968.
3. *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1971 (tres reimpresiones entre 1974 y 1977); 2ª ed. 1980 (siete reimpresiones entre 1981 y 1992).
4. *La filosofía social del krausismo español*, Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1973; 2ª ed. Fernando Torres editor, Valencia, 1983; 3ª ed. Editorial Debate, Madrid, 1989.
5. *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*; en su edición original <Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)>, Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1974; 2ª ed., 1978; 3ª ed. con aquel corregido título, Tecnos, Madrid, 1983; 4ª ed. 1992. Traducción italiana en Arnaldo Lombardi Editore, Milano y Palermo, 1990. Traducción alemana en Vervuert Verlag, Frankfurt am Main, 1991.
6. *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Civitas, Madrid, 1978.
7. *Socialismo en España: el partido y el Estado*, Mezquita, Madrid, 1982.
8. *La sociedad entre el derecho y la justicia*, Salvat Editores, Barcelona, 1982.
9. *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Debate, Madrid, 1984.

10. *La transición a la democracia (Claves ideológicas, 1976-1986)*, Madrid, Eudema, 1987.
11. *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990. Traducción italiana, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992.
12. *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
13. *Curso de Filosofía del Derecho*, Madrid, Marcial Pons Ediciones, 1998.
14. *Itinerario (personal) de filosofía jurídica y política*. Ed. Biblioteca Nueva. Aún inédito, su publicación está prevista para finales de este año (2002). Incluye, entre otras cosas, la "Autobiografía intelectual" publicada en *Anthropos* (1986), y la entrevista recogida en *Doxa* (1994), con algunas matizaciones y aclaraciones.

BIBLIOTECA VIRTUAL

II BIBLIOGRAFÍA ANUAL SELECCIONADA.

1961

"Substanciación de lo colectivo y Estados totalitarios", *Anuario de Filosofía del Derecho VII*.

"El tema de la naturaleza de las cosas en filosofía jurídica", *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, 12.

1962

"Marx y marxismo (Estudios histórico-críticos de Rodolfo Mondolfo)", *Revista de Estudios Políticos*, 121, enero-febrero.

"Sentido político del yusnaturalismo", *Revista de Estudios Políticos*, julio-agosto.

1963

"Ética social en el pensamiento de Aranguren", *Revista de Estudios Políticos*, 127, enero-marzo.

"Fascismo y neofascismo", *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, 28, marzo.

"Teoría general del Estado de Derecho", *Revista de Estudios Políticos*, 131, septiembre-octubre.

"Juan XXIII: Encíclica <Pacem in Terris>", *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, 29-30, noviembre.

1964

- “Dos revoluciones imposibles”, *Cuadernos para el Diálogo*, 4, enero.
- “Sociedad de masas y sistemas políticos contemporáneos”, *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, 31, junio.
- “El tema de las personas jurídicas en la filosofía del Derecho”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, 20.
- “¿Qué significa querer la paz?”, en *Actas del Primer Congreso de Filosofía del Derecho sobre <Derecho y paz>*, Instituto de Estudios Jurídicos, Madrid.

1965

- “Áreas de segregación residencial del universitario de Madrid”, *Revista Española de Sociología*, 1, enero-marzo, (en colaboración con Eduardo Martínez de Pisón)
- “F.Giner de los Ríos (Dos libros suyos en el cincuentenario de su muerte)”, *Cuadernos para el Diálogo*, 23-24, agosto-septiembre.
- “Sociología jurídica y concepción normativa del Derecho”, *Revista de Estudios Políticos*, 143, septiembre-octubre.
- “El pensamiento político de Unamuno”, estudio preliminar a la *Antología del pensamiento político de Unamuno* (preparada también por el autor), Tecnos, Madrid.

1966

- Estado de Derecho y sociedad democrática*, Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid, (cfr. Libros 1).
- “Para un diálogo catolicismo-marxismo”, *Revista de Occidente*, 37, abril.
- “Ejecutivo fuerte y ejecutivo incontrolado”, *Cuadernos para el Diálogo*, 35-36, agosto-septiembre.
- “Tendencias y grupos políticos en las Cortes de Cádiz y en las de 1820”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 201, septiembre (en colaboración con Raúl Morodo).
- “Introducción a la Sociología del Derecho natural”, estudio preliminar a la traducción al castellano (también obra del autor), de la obra de Kelsen, Bobbio y otros autores, *Crítica del Derecho natural*, Taurus, Madrid.

1967

- “Socialismo y marxismo en el primer Unamuno: intento frustrado”, *Cuadernos para el Diálogo*, 41, febrero.
- “Diez puntos para la reforma universitaria”, *Cuadernos para el Diálogo*, V extraordinario, mayo.
- “Mediación hecho-valor en la temática de la sociología del Derecho”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, 30.
- “Reformismo social krausista: Gumersindo de Azcárate”, estudio preliminar a la nueva edición preparada también por el autor, de la obra de G. de Azcárate, *Minuta de un testamento*, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona.

1968

Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político, Tecnos, Madrid (cfr. Libros, 2).

“La Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de la Revolución francesa”, *Cuadernos para el Diálogo*, XII extraordinario, diciembre.

“La filosofía marxista en el pensamiento español actual”, *Cuadernos para el Diálogo*, 63, diciembre.

1969

“Sanz del Río y el krausismo español”, *Cuadernos para el Diálogo*, 64-65, enero-febrero.

“La seguridad jurídica en el Estado de Derecho”, *Cuadernos para el Diálogo*, XVII extraordinario, diciembre.

1970

“El PSOE y la Segunda República”, *Cuadernos para el Diálogo*, 76, enero.

1971

Sociología y Filosofía del Derecho, Taurus, Madrid (cfr. Libros, 3).

“Sanz del Río sobre Krause y Hegel (Notas sobre la difusión de la filosofía krausista en España)” *Boletín Informativo de Ciencia Política*, 8, diciembre.

1972

“Krausistas e institucionistas: un siglo de pensamiento liberal”, *Triunfo*, 515, 12 de agosto.

1973

La filosofía social del krausismo español, Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid (cfr. Libros, 4)

“La enseñanza de la sociología jurídica en España”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez de la Universidad de Granada*, 13, 2.

1974

Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973), Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid (cfr. Libros, 5).

“La sociología de la magistratura en la obra del profesor Treves”, escrito preliminar a la traducción castellana de la obra de R. Treves *El juez y la sociedad*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.

1975

- “Anotaciones sobre el pensamiento español desde 1939”, *Cuadernos para el Diálogo*, 136-137, enero-febrero.
- “Fernando de los Ríos: socialismo humanista y socialismo marxista”, *Sistema*, 10, julio.
- “Legitimidad crítica y pluralismo ideológico”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez de la Universidad de Granada*, 15.
- “¿Lo primero la libertad?”, *Cuadernos para el Diálogo*, L extraordinario, diciembre.

1976

- “Socialismo democrático y derechos humanos”, en la obra colectiva *Política y derechos humanos*, Fernando Torres Editor, Valencia.
- “La Institución Libre de Enseñanza en la España del nacional-catolicismo”, *Historia Internacional*, 16, julio.
- “Estudio preliminar” a la obra de Fernando de los Ríos, *El sentido humanista del socialismo*, nueva edición preparada también por E. Díaz, Ed. Castalia, Madrid.
- “Sobre los orígenes de la fragmentación actual del socialismo español (Autocrítica para la unidad)”, *Sistema*, 15, octubre.
- “¿Qué entienden las derechas por marxismo?”, *El País*, 4 de diciembre.

1977

- “Estado de Derecho y Estado de derechas”, *El País*, 23 de enero.
- “El Estado democrático de Derecho y sus críticos izquierdistas”, *Sistema*, 17-18, abril.
- “Dictadura del proletariado y socialismo democrático”, *El Socialista* (suplemento Elecciones), junio.
- “Militancia política y objetividad científica”, *El Socialista*, 10 de julio.
- “Democracia y monarquía”, *El Socialista*, 9 de octubre.
- “Ideología y Derecho. Para una crítica de la cultura jurídica de la sociedad burguesa”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez de la Universidad de Granada*, 17.

1978

- Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Civitas, Madrid (cfr. Libros 6).
- “Orígenes y vigencia actual del <Movimiento Reforma Universitaria>”, *Sistema*, 24-25, junio.
- “La Constitución de 1978: más allá y más acá de la Dogmática jurídica”, en la obra colectiva *La Costituzione Spagnola nel trentennale della Costituzione Italiana*, Arnaldo Forni Editore, Bolonia.
- “La Costituzione spagnola del 1978”, *Giustizia e Costituzione*, IX, 6, noviembre-diciembre.

1979

- “Recuerdos e influencias de Felice Battaglia”, en la obra colectiva *El Cardenal Albornoz y el Colegio de España*, VI, Publicaciones del Real Colegio de España en Bolonia.
- “De algunas personales relaciones entre PSOE e Institución Libre de Enseñanza”, en la obra colectiva *Homenaje a Pablo Iglesias*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid.
- “Marxismo y no marxismo: las señas de identidad del Partido Socialista Obrero Español”, *Sistema*, 29-30, mayo.
- “El lado oscuro de la dialéctica: consideraciones sobre el XXVIII Congreso del PSOE”, *Sistema*, 32, septiembre.
- “Euskadi. La paz es posible”, respuesta al cuestionario de *Herria 2000 Eliza*, volumen colectivo con ese título, Desclee de Brouwer, Bilbao.
- “Marx, el Derecho y el Estado”, en el volumen colectivo *Vida y obra de Marx y Engels*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid.
- “Il socialismo spagnolo oltre il riformismo”, en el volumen colectivo *Marxismo leninismo, socialismo. Un dibattito nella sinistra europea*, Mondo Operaio Edizioni Avanti, Roma.

1980

- “El dulce encanto del desencanto”, *El País*, 29 de junio.
- “Fernando de los Ríos: la conciencia (posible) del socialismo español”, *Revista de Occidente*, 2, julio-septiembre.
- “Marx y la teoría marxista del Derecho y del Estado”, *Sistema*, 38-39, octubre.
- “Euskadi, España”, *El País*, 31 de diciembre.

1981

- “El Estado democrático de Derecho en la Constitución española de 1978”, *Sistema*, 41, marzo.
- “Antes del golpe, en el golpe y después del golpe”, *El Socialista*, 197, 18 al 24 de marzo.

1982

- Socialismo en España: el partido y el Estado*, Mezquita, Madrid (cfr. Libros, 7).
- La sociedad entre el derecho y la justicia*, Salvat Editores, Barcelona (cfr. Libros, 8)
- “Institucionistas y socialistas en la España contemporánea”, en la obra colectiva *Homenaje a Juan López Morillas (De Cadalso a Aleixandre: estudios sobre literatura e historia intelectual españolas)*, Castalia, Madrid.
- “Sociedad y cultura en la España de Franco (1939-1975)” en la obra colectiva *La cultura spagnola durante e dopo il franchismo*, Cadmo Editore, Roma.
- “España hoy: terrorismo y Estado”, en la obra colectiva *Terrorismo y sociedad democrática*, Akal, Madrid.

“Legitimidad democrática versus legitimidad postivista y legitimidad iusnaturalista”, *Anuario de Derechos Humanos*, 1.

“Cien años de socialismo democrático”, *El País*, 30 de octubre.

1983

“Socialistas bajo el franquismo (Notas en torno a un libro de Raúl Morodo)”, *Sistema*, 52, enero.

“Política y cultura en el final del franquismo (1974-1975)”, *Leviatán*, 11, primavera.

“Deslegitimación del Derecho y del Estado en la sociedad capitalista actual (Consideraciones a propósito de la obra de Claus Offe)”, *Anuario de Derechos Humanos*, 2.

“Las grandes utopías del 48”, *Derechos Humanos*, otoño.

1984

De la maldad estatal y la soberanía popular, Debate, Madrid (cfr. Libros, 9).

“Legitimidad democrática: libertad y criterio de las mayorías”, *Sociología del Derecho*, 11,1

“Problemas abiertos en la filosofía del Derecho”, contestación a la encuesta propuesta bajo ese título genérico por la revista *Doxa*, Alicante.

“Norberto Bobbio: claridad en la complejidad”, *El País*, 23 de diciembre.

1985

“La cultura en la cuarentena” en el volumen colectivo, *La historia del franquismo*, 2 vols., Cambio 16, Madrid, 1984-85.

“La justificación de la democracia”, *Sistema*, 66, mayo.

<Prólogo> al libro de Manuel Atienza, *Introducción al Derecho*, Barcanova.

“Franco, artífice de la transición”, *El País*, 30 de diciembre.

1986

“Autobiografía intelectual”, *Anthropos*, 62, junio, Barcelona.

“Tierno Galván, entre el fraccionamiento y la totalidad”, *Sistema*, 71-72, junio.

“Unamuno y el alzamiento militar de 1936”, *Sistema*, 75, noviembre.

1987

“Ortega y la Institución Libre de Enseñanza”, *Revista de Occidente*, 68, enero.

“Legitimidad y justicia: la Constitución, zona de mediación”, *Doxa*, 4, Alicante.

La transición a la democracia (Claves ideológicas, 1976-1986), Madrid, Eudema (cfr. Libros, 10).

1988

"La España de hace un cuarto de siglo: la realidad y el pensamiento", *Cuadernos para el Diálogo*, diciembre (número especial en recuerdo de los 25 años de aparición de la revista).

"Notas (<concretas>) sobre legitimidad y justicia", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez de la Universidad de Granada*, 28.

"Socialismo democrático: instituciones políticas y movimientos sociales", *Revista de Estudios Políticos*, 62, octubre-diciembre.

"Tierno Galván, libertario y socialista", en *SABER/Leer*, nº 19, noviembre.

1989

"Miguel de Unamuno y la guerra civil", en la obra colectiva *Actas del Congreso Internacional. Cincuentenario de Unamuno*, Salamanca, 1989.

"Estado de Derecho <versus> Estado franquista", *Pergola-Revista Cultural*, 9, abril, Ayuntamiento de Bilbao.

"Las ideologías de (sobre) la transición", en la obra colectiva *La transición democrática española* (Eds. J.F.Tezanos, R.Cotarelo y A. de Blas), Madrid, Sistema.

BIBLIOTECA VIRTUAL

1990

"Los intelectuales y la política. Homenaje a Julián Besteiro", en la obra colectiva de igual título, Madrid, Fundaciones Sistema y Jaime Vera.

"Socialismo democrático y utopía racional", en *SABER/Leer* nº 34, abril.

Ética contra política. Los intelectuales y el poder, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales (cfr. Libros, 11)

1991

"Breves notas para la prehistoria y la intrahistoria de <Sistema>", *Sistema*, 100, enero.

"Notas sobre teoría y práctica del krausismo español", *Letras Peninsulares*, Spring, Michigan State University.

"Felipe González Vicén (1908-1991)", *Doxa*, 9, Alicante.

1992

"Sociedad y Derecho: la razón de la fuerza y la fuerza de la razón", en la obra colectiva *Escritos de Teoría Sociológica en Homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

"Renato Treves (1907-1992)", *Doxa*, 12, Universidad de Alicante y Centro de Estudios Constitucionales.

1993

“Norberto Bobbio: bases realistas para el socialismo democrático”, *Sistema*, 112, enero.

“La revista <Triunfo>: cultura y democracia en España”, *Sistema*, 113, marzo.

“Tuñón de Lara y Telmo Lorenzo: de la oposición y de la transición”, en la obra colectiva *Manuel Tuñón de Lara. El compromiso con la Historia. Su vida y su obra*, Universidad del País Vasco.

1994

“¿Bobbio <versus> Bobbio? Dualismo analítico y razón práctica”, *Sociología del Derecho*, Milano, vol. XXI/2.

“El Gabinete técnico-ideológico del profesor Ollero (España años sesenta)”, *Debate abierto, (Revista de Ciencias Sociales)*, volumen Homenaje al Prof. Carlos Ollero, Madrid, nº 10.

Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón, Madrid, Alianza Editorial (cfr. Libros, 12)

1995

“Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales”, *Sistema*, 125, marzo

“El <Cesar Carlos> entre las generaciones de 1956 y 1968”, en la obra colectiva *Cincuentenario del Colegio Mayor Universitario Cesar Carlos, 1945-1995. Escritos conmemorativos*, Madrid.

“Aranguren: la democracia como moral”, *SABER/Leer*, 90, diciembre.

“Pensamiento político bajo el régimen franquista (1939-1975)” en la obra colectiva (Ed. Fernando Vallespín), *Historia de la teoría política, vol. 6: La reestructuración contemporánea del pensamiento político*, Ed. Alianza, Madrid.

“The Left and the Legacy of Francoism: Political culture in Opposition and Transition”, en la obra colectiva (Ed. Helen Graham y Jo Labanyi) *Spanish Cultural Studies. The Struggle for Modernity*, Oxford University Press.

“Sobre la moral y el Derecho: anotaciones de hoy a un problema de siempre” en la obra colectiva *Homenaje al prof. Antonio Fernández Galiano*, Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

1996

“Francisco Tomás y Valiente asesinado en la Universidad. Jurista riguroso, intelectual comprometido”, *Cantoblanco, Noticias de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 7, febrero.

“Francisco Tomás y Valiente: intelectual crítico y hombre de Estado”, *Homenaje al Prof. Dr. D. Francisco Tomás y Valiente*, Universidad del País Vasco, marzo.

“Socialdemocracia: realismo y utopía”, *Boletín informativo de la Fundación Juan March*, 258, marzo, Madrid.

“De las funciones del Derecho: organización y cambio social”, en la obra colectiva *Estudios Jurídicos en Homenaje al Profesor Aurelio Menéndez*, Civitas, Madrid.

“Estado de Derecho”, en la obra colectiva *Filosofía Política II. Teoría del Estado*. Ed. Trotta, Madrid 1996.

“Secreto de Estado: última palabra”, *El País*, 2 de noviembre.

“Joaquín Costa: ¿Regeneracionismo sin Parlamento?”, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 24-25, diciembre.

1997

“Tuñón de Lara: crear la Historia”, *Temas para el Debate*, 28, marzo, Madrid.

“La democracia como moral”, *Isegoría* nº 15, marzo.

“Unamuno: la tragedia de la filosofía”, *SABER/Leer*, 106, junio-julio, Madrid.

“El intelectual y la política”, en la obra colectiva *Diritto, Cultura e Libertá. Atti del Convegno in memoria di Renato Treves*, Giuffré, Milano.

“Ruiz-Giménez: A pesar del iusnaturalismo”, en la obra colectiva *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*, Alianza Editorial, Madrid.

BIBLIOTECA VIRTUAL

1998

“Bobbio, el fracaso de un pesimista”, *El País*, 11 de julio.

“¿Estado de Derecho sin derechos sociales?”, *Temas para el Debate*, 45-46, agosto-septiembre, Madrid.

“Ideologies in the making of the Spanish Transition”, en la obra colectiva (Ed. Paul Heywood) *Politics and Policy in Democratic Spain: No Longer Different?*, London, Frank Cass.

Curso de Filosofía del Derecho, Madrid, Marcial Pons Editor (cfr. Libros 13).

1999

“Filosofía del Derecho: legalidad-legitimidad”, *Boletín informativo de la Fundación Juan March*, 286., enero, Madrid.

“Fernando de los Ríos, medio siglo de España”, *El País*, 11 de mayo.

“Fernando de los Ríos: socialismo y humanismo”, *SABER/Leer* 127, agosto-septiembre, Madrid.

“Con Aranguren”, *El País*, 6 de octubre.

“El socialismo de Fernando de los Ríos”, *Sistema*, 152-153, noviembre, Madrid.

“La filosofía jurídico-política del krausismo español”, en la obra colectiva Vicente F. Neto Piva. No segundo centenario do seu nascimento. A convocação do krausismo, Universidade de Coimbra.

“La transición democrática en España”, en la obra colectiva del mismo título (Ed. Miguel Herrero de Miñón), Fundación BBV y Fundação Mario Soares, Madrid y Lisboa.

2000

“La filosofía jurídico-política del Prof. Joaquín Ruiz-Giménez”, *Laudatio* para su nombramiento como Doctor Honoris Causa por la Universidad Autónoma de Madrid, junio, publicado después en *Sistema* 158, septiembre.

“Estado de Derecho y derechos humanos” en la obra colectiva *Ética pública y Estado de Derecho*, Fundación Juan March, Madrid.

“Filosofía del Derecho: legalidad-legitimidad”, en la obra colectiva (Eds. Javier Muguerza y Pedro Cerezo) *La filosofía hoy*, Ed. Crítica, Barcelona.

“De la Institución a la Constitución”, *SABER/Leer*, 140, diciembre, Madrid.

2001

“Fernando de los Ríos: biografía no equidistante”, *SABER/Leer*, 144, abril, Madrid.

“Razón de Estado y razones del Estado” (Décimas Conferencias Aranguren), de próxima publicación en la revista *Isegoría*, del Instituto de Filosofía, Madrid, CSIC.

2002

“Estado de Derecho y legitimidad democrática”, en la obra colectiva. (Eds. Elías Díaz y José Luis Colomer), *Estado, justicia, derechos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

“Lección de investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad Carlos III de Madrid”. Publicación durante este curso académico por dicha Universidad.

Itinerario (personal) de filosofía jurídica y política. Ed. Biblioteca Nueva, (cfr. Libros, 14).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL UTILIZADA

(No se recogen las fuentes secundarias citadas por el profesor Díaz)

- ABELLAN, José Luis; “Un análisis del krausismo”, *El Urogallo*, nº24, noviembre-diciembre de 1973
- ABELLAN, José Luis; *Historia crítica del pensamiento español contemporáneo 5/1* Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1989
- ABELLAN, José Luis; *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo V (II) *La crisis contemporánea II*. Ed. Espasa Calpe Madrid 1989
- ABELLAN, José Luis; *Sociología del noventa y ocho*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid 1997 (reedición, el trabajo original está fechado en 1972).
- ABELLAN, José Luis; “Prólogo” de JIMENEZ GARCÍA, A..op. cit.
- ABELLAN, José Luis; *Historia del pensamiento español, de Séneca a nuestros días*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1996.
- AGA (Archivo General de la Administración); Caja 17648. Alcalá de Henares.
- AGUILA, Rafael del; *La senda del mal: política y razón de Estado*, Ed.Taurus, Barcelona, 2000
- AGUILA, Rafael del, y MONTORO, Ricardo; *El discurso político de la transición española*, Ed. Centro de Investigaciones Sociológicas, en coedición con Siglo XXI, Madrid 1984
- ALBORNOZ, Aurora de; “Elías Díaz: Revisión de Unamuno”. *Cuadernos para el diálogo* nº 66. Madrid 1969.
- ALTHUSSER, Louis; “Marxismo y humanismo”, en AGUIRRE, ARANGUREN, SACRISTAN y otros, *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*. Ed. Alianza, Madrid 1969.
- ANTHROPOS *Revista de documentación científica de la cultura* nº 62; Número monográfico dedicado a Elías Díaz. Barcelona 1986
- ARANGUREN, José Luis; *Ética y política*, Ed. Orbis, Barcelona, 1985.
- ARANGUREN, José Luis; *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*. Ed. Tecnos, Madrid, 1987.
- ARANGUREN, José Luis; *Propuestas morales*. Ed. Tecnos, Madrid, 1990
- ASÍS ROIG, Rafael de; *Laudatio* de Elías Díaz con ocasión de su nombramiento como Doctor Honoris Causa por la Universidad Carlos III de Madrid. Realizada en Solemne Acto Académico el día 15 de febrero de 2002.
- ATIENZA, Manuel y RUIZ MANERO, Juan; *Marxismo y Filosofía del Derecho*, Ed. Fontamara, México 1993.
- ATIENZA, Manuel; *El sentido del Derecho*, Ed. Ariel, Barcelona 2001.
- ATIENZA, Manuel; *Introducción al Derecho*, Ed. Barcanova, 3ª ed. Barcelona 1989.
- ATIENZA, Manuel; *La guerra de las falacias*, Ed. Librería Compás, Alicante, 1999

- ATIENZA, Manuel; "La Filosofía del Derecho de Felipe González Vicén", en *El lenguaje del Derecho, Homenaje a Genaro R. Carrió*, Ed. A. Perrot, Buenos Aires 1983.
- AZCÁRATE, Manuel; "Un libro importante: <Estado de derecho y sociedad democrática>, del profesor Elías Díaz", *Realidad*, nº 14, Roma, julio de 1967.
- BAROJA, Pío; *Ayer y hoy. Memorias*, Ed. Caro Raggio, Madrid 1997
- BASTIDA FREIXEDO, Xacobe; "Ortega y el Estado", *Anales de Filosofía del Derecho*, 6.
- BECK, Ulrich; *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Ed. Paidós, Barcelona 1998.
- BENÍTEZ MARTÍN, Pedro; "De Lukács a Althusser: la historia dramática de veinte páginas nunca escritas", en ARAGÜÉS, Juan Manuel (coordinador) *Presencia de Lukács*, Ed. Mira, Zaragoza 1995.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos; "El socialismo de Unamuno:1894-1897", ponencia en el II Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado en Nimega en el verano de 1965, publicado en la *Revista de Occidente*, nº41, Madrid, agosto 1966.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos; *Juventud del 98*, Ed. Taurus Madrid 1998.
- BOBBIO, Norberto; "Ética y política", en *Elogio de la templanza*, Ed. Temas de Hoy, Madrid, 1997.
- BOBBIO, Norberto; "Razón de Estado y democracia" en *Elogio de la templanza*, Ed. Temas de Hoy, Madrid 1997.
- BOSQUE GROSS, Emilio; *Heroísmo y Razón en Ernst Jünger*. Ed. Universidad de Salamanca. 1990
- BOTTOMORE, T.B.; *Minorías selectas y sociedad*, ed. Gredos, Madrid 1965.
- BUNGE, Mario; *La relación entre la sociología y la filosofía*, Ed. EDAF, Madrid 2000.
- BUTT, J.W.; Reseña al libro de Elías Díaz, *Revisión de Unamuno*, en *Bulletin of Hispanic Studies*, XLVI (3), July 1969.
- CACHO VIU, Vicente; *La Institución Libre de Enseñanza. I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)* Ed. Rialp. Madrid 1962
- CALVO GARCIA, Manuel; "La investigación socio-jurídica en España: estado actual y perspectivas". Oñati Proceedings - 19 / 1995.
- CARVAJAL CORDÓN, Julián; *Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega*, en *El Primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, DOMINGUEZ, Atilino; MUÑOZ, Jacobo y DE SALAS, Jaime, editores. Universidad de Castilla la Mancha. Cuenca 1997
- CEREZO GALAN, Pedro; *La voluntad de aventura*, Ed. Ariel, Barcelona 1984.
- CEREZO GALAN, Pedro; *Las máscaras de lo trágico, Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Ed. Trotta Madrid 1996
- CHEYNE, George J. G.; *Joaquín Costa, el gran desconocido*. Ed. Ariel Barcelona 1972
- COLLADO, Jesús-Antonio; *Kierkegaard y Unamuno*, Ed. Gredos Madrid 1962.
- COLOMER, Josep M.; *La transición a la democracia*, Ed. Anagrama, Barcelona 1998.

- COLOMER, Josep; *La teoría <económica> de la política*, en *Historia de la teoría política*, varios autores (VALLESPÍN, Fernando, editor) vol 6, Ed. Alianza, Madrid 1995.
- CORTINA, Adela; "La justificación ética del Derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una discusión desde John Rawls", *Doxa*, 2, 1985.
- DE FELICE, Franco; "El Welfare State: cuestiones a debatir y una hipótesis interpretativa", en *Debats* nº 11, Institució Alfons el Magnànim. Institució Valenciana d'Estudis i Investigació. Valencia 1982.
- DEL PEROJO, José; <Advertencia del traductor> a la *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Losada Buenos Aires 1976.
- DÍAZ, Carlos; *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*. Ed. Cincel, Madrid, 1985.
- DÍAZ, Carlos; *Nihilismo y estética. Filosofía de fin de milenio*. Ed. Cincel, Madrid 1987.
- DOXA, *Cuadernos de Filosofía y Derecho* nº 15-16 (2 vols) Universidad de Alicante 1994. Número dedicado a Elías Díaz.
- ELORZA, Antonio; "Asalto a la imagen", *El País*, 17 de enero de 1999.
- ENGELS carta a José Bloch, 21 [22] de septiembre de 1890: página web "Biblioteca de Autores Socialistas": <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/cartas/oe3/mrxoe329.htm>.
- ESTEBAN ENGUITA, José Emilio; "El legado de Nietzsche y su pensamiento político", en *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Coordinadores ESTEBAN ENGUITA, José Emilio y QUESADA, Julio, Universidad de Burgos y Huerga & Fierro editores, Madrid 2000.
- FEAL, Carlos; "Estudio" en UNAMUNO, Miguel. *El Resentimiento trágico de la vida: notas sobre la revolución y guerra civil españolas*. Ed. Alianza, Madrid 1991.
- FERNANDEZ CLEMENTE, Eloy; Reseña del libro de Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, "Andalán" nº 16, Zaragoza, 1 de mayo de 1973.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio; "Hacia un concepto restringido del Estado de Derecho", *Sistema*, nº 138, mayo de 1997.
- FERNÁNDEZ, Eusebio; "La polémica actual sobre la obediencia al Derecho desde una perspectiva kantiana", en MUGUERZA, Javier y RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (eds.) *Kant después de Kant*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- FERNÁNDEZ, Eusebio; *La obediencia al Derecho*, Ed. Civitas, Madrid, 1987.
- FERRATER MORA, José; *Diccionario de Filosofía*, entrada "humanismo", Ed. Alianza 3ª ed, Madrid 1981.
- FUSI, Juan Pablo; "Para escribir la biografía de Franco" en *Claves de razón práctica*, nº 27, noviembre de 1992.
- FUSTER, Joan; *Contra Unamuno y los demás*, Ed. Península, Barcelona 1998.
- GARCÍA MANRIQUE, Ricardo y RIVAYA, Benjamín; "Cronología comparada de la filosofía del derecho española durante el franquismo (1939-1975)", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Ministerio de Justicia, 1998.
- GARCÍA MANRIQUE, Ricardo; *La filosofía de los Derechos Humanos durante el franquismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1996.

- GARCÍA SANTESMASES, Antonio; "Evitar los escollos", reseña bibliográfica al libro de Elías Díaz *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, en *Isegoría*, nº 5, 1992.
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio; *Ética, política y utopía*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2001.
- GARGARELLA, Roberto; *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Ed. Paidós, Barcelona 1999.
- GASCON ABELLAN, Marina; *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.
- GIDDENS, Anthony; *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia* Ed. Taurus, Madrid 1999
- GIL CREMADES, Juan José; *El reformismo español*. Ed. Ariel, Barcelona 1969.
- GONZÁLEZ VICÉN, Felipe; "La obediencia al Derecho", en *Estudios de Filosofía del Derecho*, Universidad de la Laguna, Tenerife 1979.
- GUERRA, Alfonso; <Prólogo> a MORODO, Raúl. *La Transición política*, cit.
- HARO TECGLÉN, Eduardo; "Pleistoceno", *El País*, 2 de julio de 1999.
- HEGEL, G.W.; *Filosofía del Derecho*. # 245. Ed. Trotta.
- HUERTAS CLAVERIA, J.M.; "El pensamiento español de los últimos 35 años", (entrevista con ELIAS DIAZ) *Tele/expres Literario*, 29 de enero de 1975.
- JATO, David; "El pensamiento español durante la guerra civil", *Arriba*, Madrid 10 de noviembre de 1974.
- JIMENEZ GARCÍA, A.; *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Ed. Cincel Madrid 1985
- JÜNGER, Ernst; *El Trabajador*. Ed. Tusquets, Barcelona 1993
- KANT, Emmanuel; "¿Qué es la Ilustración?" En *Filosofía de la Historia*, trad. Eugenio Ímaz, Ed. FCE, Madrid 1978.
- KANT, Immanuel; *Lógica. Un manual de lecciones* (edición original de G.B. Jäsche), edición de María Jesús Vázquez Lobeiras, Ed. Akal, Madrid 2000.
- LACASTA-ZABALZA, José Ignacio; "Ortega y Gasset y la memoria antifranquista", *Sistema*, nº 147, Madrid 1998
- LAPORTA, Francisco J.; "Elías Díaz: pensamiento jurídico y compromiso democrático", *Anthropos* nº 62, Barcelona 1986.
- LAPORTA, Francisco J.; "Un libro de Referencia". *El País*, 7 de noviembre de 1998.
- LAPORTA, Francisco y RUIZ MIGUEL, Alfonso; "Entrevista a Elías Díaz", en *Doxa, Cuadernos de Filosofía y Derecho*, Universidad de Alicante 1994. Nº 15-16 vol I.
- LÓPEZ ARNAL, Salvador y BENACH, Joan; "Aproximación a las nociones de dialéctica en Manuel Sacristán", en LÓPEZ, Salvador, DE LA FUENTE, Pere, DOMINGO, Albert y PAU, Manel (Coords.) *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón <Sobre el lugar de la Filosofía en los estudios superiores>*.
- LOTTINI, Otello; "Una cultura viva nonostante Franco. Le ricerche di Elias Diaz sul lavoro intellettuale in Spagna." *Avanti!*, 6 maggio 1979.

- LUKÁCS, Georg; *El asalto a la razón*, Ed. Grijalbo, Barcelona-México, D.F. 1972 (3ª ed.).
- MAINER, José Carlos; "La reconstrucción de la razón: recuento y balance" *Andalán* nº 48 Zaragoza, 1 de septiembre de 1974.
- MAINER, José Carlos; *Historia literaria de una vocación política (1930-1950)*, en *Falange y literatura*, Ed. Labor, Barcelona 1971.
- MARESCA, Mariano; "Recensión al libro de Elías Díaz *La filosofía social del krausismo español*" *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 13, Fasc.1, 1973.
- MARÍAS, Julián; *La España Real*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1998.
- MARICHAL, Juan; *El nuevo pensamiento político español*, Ed. Finisterre, México 1966
- MARICHAL, Juan; "Modalidades del pensamiento político bajo la tiranía", en *El secreto de España*, Ed. Taurus, Madrid, 1995.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, José; "La crítica neoliberal al Estado social. Un resumen y una valoración." *Doxa*, 15-16 vol 1. cit.
- MENCHACA, Antonio; "La piedra fundacional de la transición", recogido en *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*, cit.
- MERTON, Robert K.; *Teoría y estructuras sociales* Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1964
- MICHAVILA, Francisco; "La anticipación de Giner" en *El País*, 18 de febrero de 1997
- MÍGUEZ GONZÁLEZ, Santiago; *La preparación de la Transición a la democracia en España*, Ed. Universidad de Zaragoza, 1990.
- MIRAS ALBARRÁN, Joaquín; "Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social de Georg Lukács", en *Presencia de Lukács*, editado por Juan Manuel Aragüés, cit.
- MIRET MAGDALENA, Enrique; "¿Heterodoxos en España? *Triunfo*, nº 578, 27 de octubre de 1973,
- MORÁN, Gregorio; *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Ed. Tusquets, Barcelona 1998.
- MORÁN, Gregorio; <Abuelo, ¿tú fuiste un nazi bueno?>, *La Vanguardia*, 18 de septiembre de 1999.
- MORODO, Raúl; "De memorias salmantinas: Ruiz-Giménez, Tierno y el <feroz espía> Elías Díaz", en VARIOS AUTORES, *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*, Ed. Alianza, Madrid 1997.
- MORODO, Raúl; "Elías Díaz y su *Ética contra política*", *Revista Debate Abierto*, nº 3, otoño/invierno 1990.
- MORODO, Raúl; *Atando cabos. Memorias de un conspirador moderado (I)*, Ed. Taurus, Madrid, 2001.
- MORODO, Raúl; *La Transición política*, Ed. Tecnos, Madrid 1984.
- MUGUERZA, Javier; "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)", *Sistema*, 70, 1986.
- MUGUERZA, Javier; *Desde la perplejidad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990.

- NAVARRO, Vicenç; “Reconciliación sí, olvido no”, en *El País*, Madrid 12 de enero 2000. Posteriormente recogido en el libro *Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país*, Ed. Anagrama, Barcelona 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich; *Estética y teoría de las artes*, textos seleccionados por IZQUIERDO, Agustín, Ed. Tecnos, Madrid, 1999.
- NINO, Carlos S.; *El constructivismo ético*, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989.
- NINO, Carlos S.; *Ética y Derecho Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ed. Ariel, Barcelona 1989
- NOVELLA SUÁREZ, Jorge; *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*. Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2001
- NUÑEZ, Diego y RIBAS, Pedro: *Unamuno y el Socialismo. Artículos recuperados (1886-1928)* Ed. Comares. Granada 1997.
- ORTEGA Y GASSET, José; “De re política”, *El Imparcial*, Madrid 31 de julio de 1908. Recogido en *Vieja y nueva política (Escritos políticos I, 1908/1918)* Ed. Revista de Occidente, Madrid 1973.
- ORTEGA Y GASSET, José; “Socialismo y aristocracia”, *El Socialista*, Madrid 1 de mayo de 1913. Recogido en *Vieja y nueva política*, cit.
- OUIMETTE, Víctor; “Unamuno y el eterno liberalismo español”, en *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936) Volumen I*, Ed. Pre-Textos, Valencia 1998.
- PECES-BARBA, Gregorio; <El profesor Elías Díaz>, *Anthropos*, nº 62, 1986.
- PEREDA, Carlos. *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*. Ed. Visor, Madrid 1998.
- PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael; *Política y sociedad en el primer Unamuno*. Publicado en Ed. Ciencia Nueva, 1966. Aquí seguiremos la segunda edición, en Ed. Ariel. Barcelona 1973.
- PÉREZ LLEDÓ, Juan A.; “Estado teórico e institucional de la Sociología jurídica en España: un breve diagnóstico y un enésimo manifiesto.”, en *El desarrollo y las aplicaciones de la Sociología jurídica en España*, Oñati Proceedings, 1995.
- PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique; *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Ed. Tecnos, 6ª ed. Madrid, 1999.
- PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique; *Estado de Derecho y derechos fundamentales*, en el volumen realizado en colaboración con CASCAJO, J.L., DE CASTRO, B., GÓMEZ TORRES, C.; *Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979.
- PÉREZ ROYO, Javier; “Prevaricación judicial y legitimación democrática”, *El País*, Madrid 21 de octubre de 1999.
- PRADERA, Javier; “La dictadura de Franco. Amnesia y recuerdo.” En *Claves de Razón Práctica* nº 100
- QUINTANILLA, Miguel Angel; *Ideología y Ciencia*, Fernando Torres Editor, Valencia 1976.
- QUINTANILLA, Miguel Angel “Los intelectuales y la política”, *El Adelantado*, Salamanca 28 de abril de 1989.

- RACIONERO, Luis; *Filosofías del undergrund*, Ed. Anagrama, Barcelona 1977, 6ª ed. por la que se cita, 2000.
- *Referéndum 1966, Nueva Constitución*. De autor anónimo; editado por el Servicio Informativo Español, Madrid, 1966.
- RIBAS, Pedro; <Unamuno socialista>, escrito preliminar de *Unamuno: escritos socialistas*, Madrid, Ed. Ayuso 1976
- RIVAS, Pedro; "Argumentación pragmática y fundamentación de la democracia. A propósito del pensamiento de Elías Díaz sobre la legitimidad". En *Revista Chilena del Derecho*, vol. 25 nº3, 1998.
- RIVAYA, Benjamín; "La filosofía del Derecho como concepto formal (Sobre la filosofía jurídica española de los años sesenta)", en el *Boletín de la Facultad de Derecho*, nº 13, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.
- RIVAYA, Benjamín; *Filosofía del Derecho y primer franquismo (1937-1945)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998,
- RÓDENAS CALATAYUD, Ángeles; *La fundamentación de la democracia en la filosofía del Derecho española e iberoamericana contemporánea*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Alicante, 1990.
- RUBERT DE VENTÓS, Xavier; *Moral y nueva cultura*, Ed. Alianza, Madrid, 1971.
- RUIZ GALLARDON, José María; "Pensamiento español 1939-1973, de Elías Díaz" *ABC*, Madrid 15 de noviembre de 1974.
- RUIZ GIMÉNEZ, J.; *El camino hacia la democracia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, (cita de *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*, cit.).
- RUIZ SANZ, Mario; *Enrique Tierno Galván. Aproximación a su vida, obra y pensamiento*. Editada por la Universidad Carlos III de Madrid, en la editorial Dykinson, Madrid 1997.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio; *Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega*, en *El Primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, en DOMINGUEZ, Atilino; MUÑOZ, Jacobo y DE SALAS, Jaime, editores. Universidad de Castilla la Mancha. Cuenca 1997.
- SANTONJA, Gonzalo; *De un ayer no tan lejano: cultura y propaganda en la España de Franco durante la guerra y los primeros años del nuevo Estado*. Ed. Nóesis, Madrid 1996.
- SANTOS JULIA; *Los socialistas en la política española, 1879-1982*. Ed. Taurus, Madrid 1996,
- SAVATER, Fernando; "Cuando éramos nietzschianos", *Revista de Occidente* nº 226, Madrid marzo de 2000.
- SAVATER, Fernando; "El escalofrío de la belleza", en *Las preguntas de la vida*, Ed. Ariel, Barcelona 1999.
- SAVATER, Fernando; *En favor de Nietzsche*. Obra colectiva. Ed. Taurus, Madrid 1972
- SERRANO, Rodolfo; "El poeta hipnotizado" *El País*, 30 de marzo de 1997.
- SLOTERDIJK, Peter; entrevista con Teresa Rocha Barco en *El País*, 14 de octubre de 2000.
- SOBEJANO, Gonzalo; *Nietzsche en España*. Ed. Gredos Madrid 1967

- SOKAL, Alan y BRICMONT Jean; *Imposturas intelectuales*, Ed. Paidós, Barcelona 1999.
- TAJADURA TEJADA, Javier; "La noción de <sociedad democrática avanzada> en la Constitución", *Sistema* 147, noviembre de 1998.
- TAMAMES, Ramón; *Introducción a la Constitución española*, Ed. Alianza, Madrid 1980
- TIERNO GALVAN, Enrique; *Introducción a la Sociología*, Ed. Tecnos Madrid, 1960.
- TIERNO GALVAN, Enrique; *Tradición y modernismo*, Ed. Tecnos Madrid 1962
- TOHARIA, Juan José; "La Sociología del Derecho en España", en *Saber/Leer*, nº 63, marzo 1993.
- TOVAR, Antonio; "La vida intelectual en España", *Gaceta Ilustrada*, nº 940, Barcelona 13 de octubre de 1974. Recogido en *Anthropos* nº 62, Barcelona, junio 1986.
- TREVES, Renato; "Elias Diaz e la Spagna dalla dittatura alla libertà", *Nuova Antologia*, nº 2171, Florencia, julio-septiembre 1989.
- TREVES, Renato; "Sociologia e Filosofia del Diritto", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Ed. Dott. A. Giuffrè, Milán, 1973, Apéndice.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel; *Medio siglo de cultura española (1885-1936)* Ed. Tecnos, Madrid 3ª ed. 1973
- UNAMUNO, Miguel; *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. B, Barcelona 1988.
- UNAMUNO, Miguel; *El resentimiento trágico de la vida: Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*.
- UREÑA, E.M.; <El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su *Ideal de la Humanidad*> *Pensamiento*, nº 173, 1988.
- VALCÁRCEL, Amelia; *Ética contra Estética*, Ed. Crítica, Barcelona 1998.
- VALLESPÍN, Fernando; "Pretérito imperfecto", en *El País Digital. Debates: ¿Olvidar o asumir nuestro pasado inmediato?*
- VALLS PLANA, Ramón; *La dialéctica. Un debate histórico*. Ed. Montesinos, 2ª ed. Barcelona 1982.
- VARIOS AUTORES; *Historia virtual. ¿Qué hubiera pasado si...?* bajo la dirección de FERGUSON, Niall: ed. Taurus, Madrid 1998; véase especialmente la colaboración de Santos Juliá titulada *España sin guerra civil. ¿Qué hubiera pasado sin la rebelión militar de julio de 1936?*
- VARIOS AUTORES; *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*. Ed. Alianza, Madrid, 1997.
- VATTIMO, Gianni; *Introducción a Heidegger*, Ed. Gedisa, (3ª ed.) Barcelona 1995.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel; "La reconstrucción de la razón", en *Crónica sentimental de España*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1998.
- VEGA, Pedro de; "Recensión al libro, *Unamuno: pensamiento político. Selección de textos y estudios preliminar por Elías Díaz*" *Revista de Estudios Políticos*, nº149, Madrid, septiembre-octubre de 1966.
- VELASCO, Fernando; *El kraus-institucionismo: un proyecto de renovación ética para la sociedad española*, en VICTORIA CAMPS (ed.) *Historia de la Ética*, Ed. Crítica, Barcelona 1989 vol 3

- VELASCO, Luis de; “Sobre la educación para la democracia y otras cosas”, en VELASCO, Luis de, y GIMBERNAT, José Antonio, *La democracia plana*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1999.
- VILAR, Sergio; “El pensamiento político de Unamuno”, *Destino*, Barcelona 10 de septiembre de 1966.
- VILARÓS, Teresa M.; *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la transición española (1973-1993)*. Ed. Siglo XXI, Madrid 1998.
- VILLACAÑAS, José Luis; “Kant en el Cesid”, *El País*, 26 de noviembre de 1996.



ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Aaron, Raymond · 426
 Abellán, José Luis · 21, 57, 69, 70, 75, 79, 84, 90, 97, 98, 164, 389, 390, 400
 Abellán, Manuel L. · 216
 Abendroth, Wolfgang · 305, 306
 Adler, Max · 279
 Adorno, Theodor W. · 402
 Águila, Rafael del · 137, 226, 442
 Aguirre, Jesús · 159, 442
 Ahrens, Heinrich · 75
 Alarcón, Gilmer · 371
 Albornoz, Aurora de · 46, 442
 Allen, Woody · 171
 Allende, Salvador · 291, 292
 Alonso de los Ríos, Cesar · 419
 Alonso, Dámaso · 142
 Althusser, Louis · 159, 269, 277
 Álvarez, José María · 58, 59
 Andrés Ibáñez, Perfecto · 224
Anthropos · 5, 8, 18, 70, 82, 133, 141, 142, 214, 259, 261, 263, 355, 432, 445, 447, 449
 Aragüés, Manuel · 284, 402, 446
 Aranguren, José Luis · 126, 138, 140, 147, 148, 160, 162, 174, 245, 320, 327, 352, 412, 417, 418, 419, 421, 426, 427, 432, 439, 440, 441, 442
 Araquistáin, Luis · 274, 281, 287
Arbor · 136
 Aristóteles · 310
 Asín, Miguel · 142
 Asís, Rafael de · 320, 422, 442
 Atienza, Manuel · 5, 264, 265, 330, 333, 334, 335, 336, 338, 345, 346, 376, 380, 387, 400, 422, 428, 429, 437, 442, 443
 Azcárate, Gumersindo de · 16, 69, 79, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 105, 107, 110, 112, 115, 116, 117, 234, 235, 433
 Azcárate, Manuel · 215, 443
 Azorín · 85, 86, 142

B

Bakunin, Mijail · 73
 Balmes, Jaime · 77
 Baroja, Pío · 59, 60, 142
 Barry, Brian · 199

Bastida, Xacobe · 408
 Bauer, Otto · 279
 Beck, Ulrich · 364, 416
 Benach, Joan · 388, 445
 Benítez Martínez, Pedro · 277, 443
 Bernstein, Eduard · 276
 Besteiro, Julián · 18, 68, 270, 281, 286, 287, 288, 289, 363, 368, 399, 400, 401, 402, 420, 438
 Bettelheim · 269
 Blanco Aguinaga, Carlos · 17, 19, 20, 21, 25, 26, 31, 32, 443
 Bloch, Ernst · 87, 88, 253, 273, 284, 328, 401
 Bobbio, Norberto · 315, 316, 319, 324, 325, 328, 329, 330, 349, 352, 353, 355, 370, 371, 387, 391, 396, 398, 399, 400, 409, 419, 424, 425, 426, 427, 433, 437, 439, 440, 443
 Boscán · 133
 Bosque Gross, Emilio · 54, 443
 Bottomore, T.B. · 36, 37, 375, 415, 443
 Bricmont, Jean · 424, 449
 Bueno, Gustavo · 175
 Bunge, Mario · 201, 202, 414
 Buñuel, Luis · 171
 Butt, J.W. · 54, 443

C

Cacho Viu, Vicente · 69, 74, 83, 127
 Calsamiglia, Albert · 346
 Calvo García, Manuel · 350
 Calvo González, Manuel · 346
 Calvo Serer, Rafael · 146, 149, 150
 Camps, Victoria · 400
 Cánovas · 98
 Capella, Juan Ramón · 398, 400
 Carlyle, Thomas · 34
 Carrero Blanco, Luis · 181
 Carvajal Cordón, Julián · 169, 170, 443
 Cascajo, J.L. · 301, 447
 Castilla del Pino, Carlos · 272
 Castro, Americo · 149, 157
 Cela, Camilo José · 133, 176
 Cerezo Galán, Pedro · 21, 23, 25, 26, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 48, 49, 57, 58, 62, 163, 164, 246, 386, 441, 443
 Cervantes, Miguel de · 164
 Chávarri, Jaime · 186
 Cheyne, George · 70, 443
 Collado, J.A. · 49

Colletti, Lucio · 361, 366
 Colomer, José Luis · 225, 359, 376, 441
 Colomer, Josep M^a · 180, 195, 199, 200
 Comte, August · 72, 241
 Contreras, Manuel · 288
 Cortina, Adela · 376
 Cossío, Manuel B. · 68, 166
 Costa, Joaquín · 17, 63, 70, 89, 95, 96, 97, 98, 99,
 100, 101, 102, 103, 104, 105, 167, 188, 236, 368,
 440, 443
 Cousin, Victor · 77
 Cremades, Gil · 69, 106, 107, 108, 273
 Cruz y Raya · 134, 135, 142
 Cuadernos para el diálogo · 8, 46, 124, 143, 147,
 175, 211, 213, 214, 215, 323, 442

D

d'Ors, Eugenio · 142
 De Castro, B. · 301, 447
 Delgado Pinto, José · 9, 422
 Derrida, J. · 413
 Detwiler, Bruce · 403
 Díaz, Carlos · 412, 415
 Diego, Gerardo · 142
 Domingo, Albert · 388, 445
 Domínguez, Atilino · 169, 170, 443, 448
 Dosa · 5, 8, 15, 127, 217, 232, 248, 315, 316, 376,
 422, 432, 444, 445, 446
 Dubcek · 291, 292
 Dworkin, R. · 335

E

Eden, Robert · 403
 Eisenmann · 324
 Eliot, T.S. · 54, 409
 Elorriaga, Gabriel · 391
 Elorza, Antonio · 420, 421
 Elster, Jon · 266, 267
 Engels, Friedrich · 23, 400, 436, 444
 Erasmo de Rotterdam · 86
 Escorial · 134, 135, 136, 140
 Espinosa, Miguel · 176, 177
 Esteban Enguita, José Emilio · 402, 403, 444
 Esteban, Jorge de · 423

F

Feal, Carlos · 48
 Felice, Franco de · 240, 444
 Fernández Clemente, Eloy · 69, 444
 Fernández de la Mora, Gonzalo · 72, 156
 Fernández García, Eusebio · 68, 218, 244, 245, 249,
 256, 376, 422
 Fernández-Miranda, Torcuato · 152, 182
 Ferrajoli, Luigi · 224
 Ferrater Mora, José · 46, 47, 272, 444
 Feuerbach, Ludwig · 42
 Fraga, Manuel · 214, 216, 244, 247
 Franco · 55, 61, 81, 119, 124, 126, 129, 130, 132,
 134, 138, 139, 145, 147, 157, 174, 176, 177, 180,
 181, 183, 184, 190, 197, 202, 216, 240, 259, 294,

387, 392, 399, 406, 421, 431, 437, 444, 445, 447,
 448
 Fuente, Pere de la · 388, 445
 Fuller, L.L. · 335
 Fusi, Juan Pablo · 19, 183
 Fuster, Joan · 415

G

García Calvo, Agustín · 412
 García Manrique, Ricardo · 129, 160, 272, 317, 319,
 320, 321, 322, 325, 327, 328, 444
 García Mateo · 48
 García Pascual, Cristina · 224
 García Posada, Miguel · 59
 García San Miguel, Luis · 262, 351, 352, 353
 García Santesmases, Antonio · 425, 426, 427, 445
 Garcilaso de la Vega · 133
 Gardella, Juan c. · 345
 Gargarella, Roberto · 266
 Garrorena, Angel · 300
 Garzón Valdés, Ernesto · 251, 400
 Gascón Abellán, Cristina · 380, 445
 Giddens, Anthony · 243, 445
 Gil de Biedma, Jaime · 176
 Gimbernat, José Antonio · 197
 Giménez Caballero, Ernesto · 103
 Giner de los Ríos, Francisco · 16, 68, 69, 79, 89, 96,
 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 162, 165,
 170, 433, 446
 Giner, Salvador · 400
 Gómez de Liaño, Javier · 7, 224
 Gómez Molleda, Dolores · 19, 25, 69
 Gómez Torres, C. · 301, 447
 Gómez-Moreno, Manuel · 142
 Gonzalez Palencia, Ángel · 121
 González Vicén, Felipe · 9, 315, 317, 320, 321, 328,
 329, 376, 377, 378, 379, 380, 399, 422, 438, 443,
 445
 Gramsci, A. · 279, 284
 Graves, Robert · 315
 Grimau, Julián · 153
 Guerra, Alfonso · 192
 Guibourg, Ricardo A. · 346
 Guisán, Esperanza · 390, 400

H

Habermas, J. · 402, 426, 427, 428
 Haro Tecglen, Eduardo · 418
 Hart, H.L.A. · 315, 334, 335, 336, 355, 396, 400, 427
 Hegel, G.W.F. · 72, 73, 74, 76, 77, 78, 85, 87, 88, 92,
 182, 192, 241, 242, 253, 270, 389, 400, 434, 445
 Heidegger, Martin · 57, 86, 111, 414, 449
 Hierro, José · 176
 Hierro, Liborio · 323, 327, 346, 422
 Hitler, Adolfo · 403
 Horkheimer, Max · 402
 Huertas Clavería, J.M. · 146, 445

I

Iglesias, Pablo · 24, 28, 29, 420, 436

Izquierdo, Agustín · 414, 447

J

Jaspers, Karl · 57
 Jiménez García, Antonio · 74, 84
 Jiménez Losantos, Federico · 269
 Jolivet, Régis · 347
 Juliá, Santos · 23, 28, 183, 195, 202, 203, 449
 Jünger, Ernst · 7, 53, 54, 443, 445

K

Kant · 6, 49, 86, 226, 292, 374, 376, 400, 428, 429, 444, 445, 450
 Kariel, H.S. · 403
 Kaufmann, Walter · 402, 403
 Kautsky, Karl · 274, 275, 280
 Kelsen, Hans · 184, 315, 319, 324, 334, 349, 387, 400, 427, 433
 Kierkegaard, Sören · 24, 30, 49, 50, 73, 443
 Korsch, Karl · 284
 Krause, K.Ch.F. · 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 83, 85, 86, 87, 89, 434
 Kristeva, Julia · 269

L

La Parra, Emilio · 80
 Lacasta-Zabalza, José Ignacio · 162, 421, 445
 Laín Entralgo, Pedro · 7, 126, 135, 136, 138, 139, 140, 142, 148, 149, 150
 Lamo de Espinosa, Emilio · 68, 287, 288, 422
 Laporta, Francisco · 15, 68, 127, 132, 133, 144, 146, 217, 222, 223, 230, 232, 239, 244, 248, 251, 279, 346, 400, 422, 445
 Largo Caballero, Francisco · 281, 287
 Ledesma Ramos, Ramiro · 404
 Legaz Lacambra, Luis · 320, 327, 328, 399
 Lenin, V.I. · 278, 399
 Leonhard, Herman · 87
 Linz, J.J. · 137
 Lledó, Emilio · 389, 426
 Llorens, José Antonio · 142, 143
 Lluch, Ernest · 409, 410
 López Arnal, Salvador · 388, 445
 López Calera, Nicolás · 9, 422
 López Guerra, Luis · 300
 López Morillas, Juan · 69, 436
 López, Salvador · 388, 445
 Lottini, Otelo · 147, 445
 Luhmann, Niklas · 235
 Lukács, Georg · 274, 277, 284, 401, 402, 403, 404, 412, 443, 446
 Luxemburgo, Rosa · 284

M

Machado, Antonio · 66, 129
 Machado, Manuel · 142
 Maeztu, Ramiro de · 164, 404

Mainer, José Carlos · 41, 123, 134, 143, 144, 400, 446
 Maquiavelo, Nicolas · 190
 Maresca, Mariano · 69, 446
 Marías, Javier · 7, 417, 419
 Marías, Julián · 162, 163, 192, 193, 197, 198, 418, 446
 Marichal, Juan · 123, 130, 135, 155, 156, 158, 446
 Maritain, Jacques · 272, 322, 324
 Martín Santos, Luis · 176
 Martínez de Pisón, Eduardo · 433
 Martínez de Pisón, José · 248, 446
 Martín-Sánchez Juliá, Fernando · 120, 121
 Marx · 22, 23, 24, 25, 26, 27, 125, 187, 242, 253, 265, 266, 269, 270, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 287, 400
 McLuhan, Marshall · 171
 Menchaca, Antonio · 391, 446
 Mendes France · 262
 Menéndez Pelayo, Marcelino · 14, 17, 86
 Menéndez Pidal, Ramón · 142, 149
 Merton, Robert K. · 121
 Miguel, Amando de · 86
 Míguez González, Santiago · 138, 446
 Miláns del Bosch, Jaime · 192
 Millán Astray · 48, 61, 412
 Miras Albarrán, Joaquín · 402, 446
 Miret Magdalena, Enrique · 79
 Montero Moliner, Fernando · 175, 389
 Montoro, Ricardo · 137, 442
 Morán, Fernando · 263
 Morán, Gregorio · 7, 86, 87, 128, 132, 133, 135, 136, 138, 140, 150, 168, 395, 419, 446
 Moravia, Alberto · 391
 Morodo, Raúl · 81, 82, 136, 137, 152, 153, 154, 155, 160, 183, 192, 193, 245, 260, 262, 353, 383, 400, 433, 437, 445, 446
 Mosca, Gaetano · 374
 Múgica, Enrique · 391
 Muguerza, Javier · 246, 376, 386, 390, 400, 417, 419, 427, 441, 444, 446
 Muñoz, Jacobo · 169, 170, 443, 448

N

Navarro, Vicenç · 151, 447
 Nietzsche · 33, 34, 97, 386, 401, 402, 403, 404, 408, 409, 414, 444, 448
 Nino, Carlos · 251, 345, 370, 371, 372, 380, 381, 447
 Novales, Gil · 101
 Novella, Jorge · 97, 154, 156, 157, 159, 160, 161, 262, 356, 419, 420, 447
 Núñez Encabo, Manuel · 68, 422
 Núñez, Diego · 18, 19, 21, 25, 28, 389

O

Offe, Claus · 360, 362, 363, 364, 365, 366, 394, 426, 437
 Ortega y Gasset, José · 7, 17, 35, 39, 43, 47, 54, 57, 66, 86, 87, 128, 139, 140, 147, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 374, 399, 406, 408, 409, 419, 421, 437, 443, 445, 446, 447, 448

Ouimette, Víctor · 38, 39, 40, 43, 66, 447

P

Panero, Leopoldo · 140
 Pannekoek · 284
 Panunzio · 236
 Pareto, Wifredo · 374, 415
 Pasolini, Pier Paolo · 391
 Pau, Manel · 388, 445
 Peces-Barba, Gregorio · 70, 259, 299, 326, 327, 353, 369, 400, 447
 Pemán, José María · 61
 Pereda, Carlos · 413, 414, 447
 Pérez de la Dehesa, Rafael · 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 65, 101, 447
 Pérez Galdós, Benito · 123
 Pérez Lledó, Juan A. · 351, 447
 Pérez Luño, Antonio E. · 224, 242, 243, 244, 257, 289, 290, 291, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 447
 Pérez Royo, Javier · 224, 447
 Perojo, José del · 86
 Pessoa, Fernando · 420
 Pinochet, Augusto · 292
 Plá i Deniel, Enrique · 61
 Popper, Karl · 388
 Posada, Adolfo · 68
 Poulantzas, Nicos · 269
 Pound, Erza · 54
 Pradera, Javier · 421, 447
 Prieto, Indalecio · 287
 Prieto, Luis · 346
 Primo de Rivera, José Antonio · 139, 140, 404

Q

Quesada, Julio · 403, 444
 Quintanilla, Miguel A. · 125, 126, 289, 424, 426, 447

R

Racionero, Luis · 405, 448
 Rawls, John · 267, 376, 427, 444, 445
 Reagan, Ronald · 393
 Reale, Miguel · 396
Revista de Estudios Políticos · 46, 134, 143, 322, 449
Revista de Occidente · 21, 81, 134, 135, 142, 169, 404, 405, 443, 447, 448
 Ribas, Pedro · 18, 19, 21, 25, 28, 29, 65, 447, 448
 Ridruejo, Dionisio · 119, 126, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 143, 146, 260, 391
 Ríos, Fernando de los · 18, 68, 108, 268, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 295, 363, 368, 401, 419, 420, 435, 436, 440, 441
 Ríos, Laura de los · 118
 Rivas, Pedro · 337, 338, 374
 Rivaya, Benjamín · 217, 218, 317, 319, 444, 448
 Roca, Victoria · 371
 Rocha, Manuel de la · 215
 Rocha, Teresa · 415, 448
 Ródenas Calatayud, Ángeles · 207, 359, 372, 448

Rodrigo, Joaquín · 133
 Rodríguez Aramayo, Roberto · 376, 444
 Rodríguez, Alfredo · 154
 Rosales, Luis · 140
 Ross, Alf · 315, 396, 427
 Rousseau, J.Jacques · 86, 113
 Ruano, Enrique · 392
 Rubert de Ventós, Xavier · 405
 Ruiz Gallardón, José M^a · 142, 391
 Ruiz Manero, Juan · 264, 265, 387, 442
 Ruiz Miguel, Alfonso · 15, 127, 146, 217, 232, 279, 400, 422, 445
 Ruiz Sanz, Mario · 154, 156, 448
 Ruiz-Giménez, Joaquín · 82, 126, 143, 146, 174, 175, 260, 322, 323, 324, 327, 332, 336, 352, 353, 391, 440, 441, 446, 448, 449

S

Saavedra, Modesto · 224
Saber/Leer · 38, 60, 289, 351, 420, 438, 449
 Sacristán, Manuel · 160, 175, 346, 376, 388, 426, 442, 445
 Salas, Jaime de · 169, 170, 443, 448
 Salcedo, Emilio · 61
 Sales i Ferré, Manuel · 68
 Sánchez Albornoz, Claudio · 157
 Sánchez Cámara, Ignacio · 169, 448
 Sánchez Ferlosio, Rafael · 176
 Sánchez Mazas, Miguel · 391
 Sánchez Rivera, José · 66
 Santamaria, Julián · 110
 Santonja, Gonzalo · 134
 Sanz del Río, Julián · 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 83, 86, 89, 96, 106, 107, 110, 434, 449
 Savater, Fernando · 33, 34, 385, 386, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 412, 448
 Savigny, Friedrich Karl von · 224, 237
 Scarpelli, Uberto · 424, 425
 Schelling, Friedrich W.J. · 403
 Schiller, Friedrich · 412
 Schleiermacher, Friedrich · 41, 42
 Serrano, Rodolfo · 91, 448
Sistema · 8, 60, 66, 124, 162, 191, 209, 218, 244, 245, 246, 249, 261, 262, 264, 265, 268, 270, 284, 294, 376, 421, 444, 445, 446, 449
 Sloterdijk, Peter · 414
 Sobejano, Gonzalo · 33, 403, 404
 Sokal, Alan · 424, 449
 Solé Tura, Jordi · 153
 Sollers, Phillippe · 269
 Souyri, Pierre · 284
 Spencer, Herbert · 30, 97
 Spinoza, Baruch · 386
 Suárez, Adolfo · 200, 201
 Súñer, Enrique · 119, 120

T

Taine, Hyppolite · 97
 Tajadura, Javier · 294
 Tamames, Ramón · 296, 391, 449
 Tarrafeta, Luis · 100
 Thatcher, Margaret · 393

Tejada, Elías de · 9, 87
 Terrón, Eloy · 69, 70, 74
 Tierno Galván, Enrique · 96, 97, 98, 100, 101, 126,
 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 174, 235,
 236, 245, 259, 260, 261, 262, 272, 352, 353, 356,
 412, 414, 419, 420, 421, 437, 438, 446, 447, 448,
 449
 Tocqueville · 409
 Toharia, Juan José · 350, 351, 353
 Tomás Valiente, Francisco · 143, 144
 Tovar, Antonio · 135, 140, 141, 142, 449
 Treves, Renato · 315, 348, 349, 350, 351, 352, 353,
 355, 386, 387, 391, 399, 422, 423, 424, 425, 434,
 438, 440, 449
 Trias, Eugenio · 33, 404, 406, 412
Triunfo · 13, 79, 134, 215, 446
 Truyol Serra, Antonio · 327, 328
 Tuñón de Lara, Manuel · 47, 83, 166, 176, 179, 183,
 268, 278, 399, 439, 440

U

Unamuno · 7, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,
 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 91, 92, 93, 95, 98,
 101, 102, 103, 104, 114, 115, 116, 124, 127, 158,
 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 173,
 188, 207, 220, 279, 299, 313, 368, 385, 386, 387,
 392, 395, 399, 400, 411, 412, 416, 428, 431, 434,
 442, 443, 444, 447, 448, 449, 450
 Ureña, E.M. · 75, 76

V

Valcárcel, Amelia · 414, 449
 Vallespin, Fernando · 199, 417, 444
 Valls Plana, Ramón · 387, 388, 449
 Valverde, José M^a · 412

Vargas Machuca · 289
 Vattimo, Gianni · 111, 449
 Vázquez Montalbán, Manuel · 13, 449
 Vázquez, Rodolfo · 251
 Vega, Pedro de · 46, 449
 Velasco, Fernando · 77, 79
 Velasco, Luis de · 197
 Vera, Jaime · 24, 438
 Vicens Vives, Jaime · 157, 158
 Vicent, Manuel · 104
 Vidal Beneito, José · 353
 Vilar, Sergio · 59, 450
 Vilarós, Teresa · 176, 186, 188
 Villacañas, José Luis · 226
 Vivanco, Luis Felipe · 140
 Vlachos, Georges · 343
 Voltaire · 86

W

Weber, Max · 349
 Wittgenstein, Ludwig · 385, 386

X

Xirau, Joaquín · 166

Y

Yeats, W.B. · 54

Z

Zapatero, Virgilio · 68, 278, 361, 422
 Zaragoza, Angel · 353

Elías Díaz, entre la Ética y la política. Tesis doctoral de Fernando Bañuls, Universidad de Alicante 2002.

Se estudian aquí las aportaciones intelectuales de Elías Díaz (tal vez el filósofo del Derecho más importante en la España reciente), señalando:

- 1) La reconstrucción de la razón; una historia del pensamiento español contemporáneo con referencias al krausismo español, Unamuno y al pensamiento español durante el franquismo y la transición a la democracia.
- 2) La filosofía política; en la que destaca su aportación más sustantiva: sus trabajos sobre el Estado de Derecho y la sociedad democrática, pero también sobre el socialismo y la Constitución española de 1978.
- 3) La Filosofía del Derecho; donde se remarca su aportación pionera a la disciplina, con su crítica al iusnaturalismo franquista y su labor de introductor en el pensamiento iusfilosófico español de nuevas ideas y actitudes (Kelsen, Bobbio, Hart, Treves...).

A todo ello el autor de la tesis añade un capítulo final de consideraciones críticas donde se repasa la vigencia y actualidad del pensamiento de Elías Díaz.

Elías Díaz, entre la Ética y la política. Tesis doctoral de Fernando Bañuls, Universidad de Alicante 2002.

In this paper the intellectual contributions of Elías Díaz (maybe the most important professor of Legal Philosophy in contemporary Spain), are studied remarking:

1. The Reason reconstruction; a history of contemporary spanish thought, whit reference to spanish "krausismo", Unamuno and spanish thought during Franco's dictatorship and transition to democracy.
2. Politic philosophy, where it can be pointed out his most remarkable contribution: his works on Rule of Law and democratic society, but, moreover, on socialism and the 1978 spanish Constitution.
3. Law Philosophy, where his pioneer contribution to this discipline is remarked, whit his criticism to Natural Law predominant in Franco's dictatorship times and his introduction task whit in spanish Legal Philosophy thouht of new ideas and attitudes (Kelsen, Bobbio, Hart, Treves...)

To all this a final chapter of critical considerations is added by the author, where Elías Díaz's thought validity nowadays is revised.