



Universidad de Navarra

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

TEORÍA DE LA RAZÓN POLÍTICA
EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE GONZALO FERNÁNDEZ DE
LA MORA

CARLOS GOÑI APESTEGUÍA

Tesis doctoral dirigida por
Dra. Dña. Montserrat Herrero y Dr. D. Jaume Aurell.

PAMPLONA
2011

ÍNDICE

Introducción	9
CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN BIOGRÁFICA.....	19
I. Infancia y años de guerra (1924-1941)	24
1. El Madrid republicano: los primeros años de formación (1924-1936).....	24
2. La Guerra Civil y el exilio gallego (1936-1942)	26
II. Universidad y el comienzo de las militancias (1942-1946)	32
1. La universidad	32
2. Monarquía y catolicismo	36
2.1. Las Congregaciones Marianas. Los Luises	37
2.2. Juventudes Monárquicas	41
III. La carrera diplomática y las batallas culturales en el régimen de Franco (1946-1956)	43
1. La vida diplomática, el periplo alemán	43
2. Las empresas culturales: el grupo Arbor	45
3. ABC	55
IV. Monárquico colaboracionista. La identificación con el Régimen	61
1. La configuración del Estado	61
1.1. Toma de posiciones en el Consejo de don Juan	61
1.2. Operación Príncipe. La autoexclusión de don Juan	63
1.3. El conflicto del diario Madrid	67
2. La proyección pública	68
2.1. Leyes fundamentales	68
2.2. Aledaños del poder	70
2.3. La pluma no cesa	72
3. Ministro de Obras Públicas	74
V. La transición democrática (1973-1983)	78

1. La resistencia al cambio	78
2. Alianza Popular: el intento fallido	80
3. Los escritos durante la transición	83
VI. Los últimos proyectos (1983-2002)	86
1. Razón Española: intelectuales que no abdican	86
2. Las últimas obras de Fernández de la Mora	88
CAPÍTULO 2. LAS IDEOLOGÍAS	91
I. Genealogía del término	93
1. Destutt de Tracy o la noción filosófica	94
2. La ideología como prejuicio: Bacon	99
3. Ideología, conciencia y clase: Marx	102
4. La Wissensoziologie: Mannheim, Geiger y Scheler	111
II. Características esenciales de las ideologías en Fernández de la Mora ..	124
1. El patetismo	127
1.1. El patetismo de origen	128
1.2. Proyección emocional	132
1.3. La lógica encubridora	136
1.3.1. Peculiaridades de las ideologías como ideas	137
1.3.2. La ideología como prejuicio	139
1.3.3. Ideologías y opiniones	143
1.3.4. Ideologías y mentira	147
2. La apelación a lo vulgar en las ideologías y el elitismo	151
2.1. Influencias en el elitismo de Fernández de la Mora	155
2.1.1. La naturaleza de las muchedumbres: Gustave Le Bon ..	156
2.1.2. El carácter trascendental del elitismo: Gaetano Mosca ..	158
2.1.3. La circulación de las elites: Vilfredo Pareto	165
2.1.4. La ley de hierro de la oligarquía: Robert Michels	171
2.1.5. El elitismo antropológico: José Ortega y Gasset	176
2.2. El aristocratismo trascendental: el antiigualitarismo	183
2.3. La razón: referente objetivo de la aristocracia	189
2.4. Imperativo de selección: minorías, ideología y democracia	197
2.5. Conclusión	204

3. Precisiones acerca de la definición de las ideologías en <i>El crepúsculo de las ideologías</i>	207
3.1. Ideologías y Weltanschauung	207
3.2. Las dimensiones genética, estructural y funcional de la ideología	210
3.3. La tensión ideológica	212
3.4. Liberalismo y socialismo	219
 CAPÍTULO 3. LA TESIS CREPUSCULAR	 227
 I. La sociedad post-industrial	 235
1. El concepto	235
2. La sociedad post-industrial en Fernández de la Mora	243
3. Tecnificación y circunstancia abstracta	246
 II. El carácter fáctico de la tesis crepuscular: los síntomas	 249
1. La apatía política	250
2. La convergencia de las ideologías	256
2.1. La confluencia del liberalismo y socialismo	256
2.2. La disolución de los nacionalismos: el cosmopolitismo	265
3. El nuevo paradigma de la política	273
4. Ideología y religión	276
 III. El carácter filosófico de la tesis crepuscular	 283
1. La racionalización como factor de disolución de las ideologías	285
2. Razón, desarrollo e ideales	288
2.1. Desarrollo económico y desarrollo cultural	288
2.2. Ideales y desarrollo	294
2.3. La conexión entre la razón y el desarrollo. El carácter normativo de la tesis	297
3. El carácter prospectivo	301
 IV. La ideocracia	 306
1. El concepto de ideocracia	306
2. Tecnocracia e ideocracia	313

2.1. La noción de tecnocracia	313
2.2. La definición de tecnocracia en Fernández de la Mora	326
2.3. Ideocracia y despolitización	331
2.4. Fernández de la Mora ¿un tecnócrata?	339
V. Conexiones y diferencias. Sobre la originalidad de la tesis crepuscular	351
1. Breve excursus sobre <i>Destin des ideologies</i> (1961) de Jean Meynaud	361
2. Daniel Bell. <i>The End of the Ideology</i> (1961)	364
3. Raymond Aron. <i>L'opium des intellectuels</i> (1955)	371
4. Francis Fukuyama. <i>The End of History</i> (1989)	381
5. Seymour Martin Lipset. <i>Political Man</i> (1960)	386
6. Edward Shills. <i>The End of Ideology?</i> (1955)	389
7. Conclusión	391
CAPÍTULO 4. LA TEORÍA DEL ESTADO	395
I. La ciencia política	401
1. El platonismo político y el encaminamiento ideal de la ciencia política	401
2. Las tres argumentaciones del Estado ideal y la crítica a la filosofía política	406
3. Apriorismo, utopismo e ideologización	412
4. Peculiaridades de la lectura de la historia de la ciencia política: los casos de Hobbes y Maquiavelo. Un concepto de política	418
5. El origen del error de la ciencia política	423
6. Política positiva: la renovación de la ciencia política	426
7. Fernández de la Mora en la tradición conservadora	435
II. Origen y naturaleza instrumental del Estado	443
1. Hobbes y Rousseau: la génesis del Estado	444
2. La instrumentalidad del Estado	447
3. El accidentalismo de las formas de gobierno y el monarquismo de Gonzalo Fernández de la Mora	450
4. La violencia estatal	455
5. La tipología de la libertad y el Estado	463

III. Los fines del Estado y el final del Estado	467
1. Los fines del Estado: orden, justicia y desarrollo	467
2. Estatismo y antiestatismo	471
3. La disolución de la razón de Estado ¿Hacia el fin del Estado?	478
CAPÍTULO 5: RAZONALISMO. HACIA LA FUNDAMENTACIÓN DE UN SISTEMA.....	491
I. La razón racionalista	495
1. Razonalismo y racionalismo	495
2. Razonalismo y ética	502
3. Razón y pasión	512
3.1. La función catártica de la razón	512
3.2. La superioridad de la razón	518
3.3. La valoración de las ideologías a la luz del razonalismo ¿Fernández de la Mora un ideólogo?	525
4. La marcha de la razón. El sistematismo	529
5. La razón, un proyecto inconcluso	533
5.1. La posibilidad de una síntesis racional total	533
5.2. La dialéctica y la dificultad de la razón	539
6. Razón y lenguaje	546
II. La racionalización	551
1. El origen de la razón	553
2. La racionalización como progreso	560
3. La cultura	565
4. La historia	571
CONCLUSIONES	577
BIBLIOGRAFÍA	587

Introducción

Cuando en 1965 Antonio del Toro calificó *El crepúsculo de las ideologías* como “una de las pocas obras importantes de ciencias políticas en España en lo que va de siglo”¹ no hacía sino glosar la inaudita expectación que el libro había despertado. La cantidad de artículos escritos en torno a la obra de Gonzalo Fernández de la Mora, conocido polemista de *ABC*, ese que algunos habían señalado como “segundo Ortega”², sería bien en su versión polémica o bien en la laudatoria, ingente. De hecho, el debate en torno a este libro sería calificado como “la polémica del año”³.

¿Qué queda casi cincuenta años después de la aparición de este libro? ¿Ha aguantado el ferviente interés que desató en su día el inexorable paso del tiempo? ¿Fue una mera obra coyuntural o tiene alguna validez para la teoría política? Lo cierto es que la crítica consiguió ya en los años sesenta presentar la obra como un panfleto de batalla, como un ariete con el que un determinado grupo ideológico-político pretendía penetrar en el alcázar del Estado español. Para la mayoría de críticos el libro era interesante en cuanto reflejaba los intereses y el discurso público de ese grupo y de sus miembros pero carecía de todo interés doctrinal o filosófico. Estas críticas, pausadas y teóricas en algunos casos y meras diatribas vocingleras en otros, han constituido el grupo de árboles que jamás dejó ver el bosque.

Tampoco ayudó a evitar esta tentación el desarrollo de los acontecimientos tras la publicación del libro. La meteórica ascensión de Fernández de la Mora a los mentideros del poder hasta llegar a su

¹ Del Toro, Antonio. “El crepúsculo de las ideologías” en *La actualidad española* de 15-V-1965.

² Ortí Bordás, José Miguel. *La transición desde dentro*, Planeta, Barcelona, 2009, pág. 67.

³ Muñiz, Mauro. “El crepúsculo de las ideologías y Gonzalo Fernández de la Mora” en *La actualidad española* de 13-I-1966.

designación ministerial parecía avalar de facto a quienes habían visto en su obra una simple herramienta para la conquista del poder. Es más, la conformación del gobierno en el que Fernández de la Mora participó venía a confirmar la tesis de que el “ideólogo de la tecnocracia” había encontrado su acomodo en el Estado.

Esta interpretación, de indudable regusto maquiavélico, según la cual Fernández de la Mora escribió *El crepúsculo de las ideologías* y todos los textos posteriores con la intención de erigirse en el ideólogo de la tecnocracia, ha permanecido hasta nuestros días. Sin embargo, no lo ha hecho desde un punto de vista académico. Es decir, esta interpretación ha sido más un tópico repetido hasta la saciedad sin justificación ulterior que una concatenación de demostraciones causales.

La salvedad a esta caída en el tópico es la obra de Pedro Carlos González Cuevas, quien ha escrito artículos que han arrojado gran luz en el estudio de este autor. Desde la válida perspectiva de la historia de las ideas, González Cuevas señala que el autor de *El crepúsculo de las ideologías* pretendió, con esta obra, hallar una nueva forma de legitimidad para el régimen de Franco. Fernández de la Mora pretendía una reforma tanto del discurso como del sustento ideológico del régimen que lo pusiera a la altura de su tiempo y evitara la hostilidad de las principales potencias hacia el gobierno de Franco⁴. Una vez que la transición se mostró irreversible, Fernández de la Mora se convierte en uno de los más vigorosos renovadores ideológicos de la derecha española⁵.

Desde otras orillas, quizá menos contextuales, está la reciente tesis de Luis Sánchez de Movellán, quien ha escrito la única monografía dedicada a este autor, si exceptuamos el volumen de homenaje editado por la fundación Balmes. En *El racionalismo político de Gonzalo Fernández*

⁴ Cfr. González Cuevas, Pedro Carlos. “La Aufklärung conservadora: Pensamiento español de Gonzalo Fernández de la Mora” en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, número 138, octubre-diciembre 2007, págs. 11 y ss.

⁵ González Cuevas, Pedro Carlos. *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 2005, págs. 260-266 e *Historia de las derechas españolas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, págs. 464-467.

de la Mora, late una profunda y loable voluntad de ordenación de los escritos de este autor. Se trata, sin duda, de una interesante organización de los mismos y, sin embargo, en ocasiones se pierde, desde mi punto de vista, la concatenación filosófica de su pensamiento. La obra es, desde luego, de lo más recomendable para el estudio del pensamiento de Fernández de la Mora y, sin embargo, la voluntad de abordar todos los aspectos de su pensamiento político desdibuja tanto la jerarquía como la unidad de los asuntos que trató el autor.

La obra que aquí se introduce viene a llenar un vacío dejado entre la perspectiva de la historia de las ideas y la glosa ordenadora. Se trata de examinar los fundamentos filosóficos del pensamiento de Fernández de la Mora. Sin querer olvidar la perspectiva de los historiadores de las ideas, lo que se pretende es intentar elevar el juicio crítico acerca de la obra de este autor al ámbito de la filosofía política. Se trata de examinar si en la obra de Fernández de la Mora hay una verdadera tensión filosófica. Es decir, trataremos de dar respuesta a la pregunta que los ataques de sus coetáneos enterraron para siempre: ¿es la obra de Fernández de la Mora una obra de combate o se trata, más bien, de un ensayo filosófico en toda regla? En este punto, adquiere verdadera relevancia la cuestión de la originalidad de la tesis. Una de las críticas más comunes hacia la obra de Fernández de la Mora será la de haber plagiado o, simplemente, introducido la doctrina de otros autores en España, viendo en ello una ocasión para la defensa de determinadas posiciones políticas. Es decir, si se acepta que la tesis crepuscular no es original de Fernández de la Mora, se puede derivar fácilmente que la introdujo en España, adaptada, como fruto de una estrategia política. La obra del autor español sería entonces un ejercicio de pragmático oportunismo político. En esta investigación se aborda este tema a través del análisis de las diversas obras con las que fue parangonada la tesis crepuscular. Desde mi punto de vista, sólo un análisis textual de las conclusiones y el desarrollo probatorio de la tesis puede ofrecer con cierto rigor una respuesta acerca de la originalidad de la tesis crepuscular.

Las ideologías constituyen el principal foco de atención del pensamiento político de este autor⁶. Por ello, partimos en este estudio de un análisis de un concepto que, aunque generalizado, resulta de difícil aprehensión. El segundo capítulo se dedica íntegramente a aclarar a qué se refiere Fernández de la Mora cuando habla de “ideologías”. Los paralelismos y diferencias con otros autores y la formulación exacta del concepto en su pensamiento resulta un paso preliminar fundamental antes de adentrarse en el análisis de su ocaso. De nada sirve divagar sobre el declive de las ideologías si no se fija con cierto rigor por qué objetos entona Fernández de la Mora un, nada sentido, réquiem.

El crepúsculo de las ideologías es la primera obra de envergadura realmente original de su pensamiento político y, por ello, esta investigación prosigue por su análisis. Sin embargo, aspira a ir más allá del comentario crítico a la obra. La voluntad de este estudio es la de describir el itinerario del pensamiento de Fernández de la Mora desde una obra de sociología política colmada de demostraciones fenomenológicas y descriptivas, hasta una descripción de las aportaciones filosófico-normativas del propio autor. Es decir, se pretende describir la circunferencia del pensamiento de Fernández de la Mora de la que *El crepúsculo de las ideologías* es el primer arco, como el propio autor señaló⁷.

Fernández de la Mora no se quedará en la mera constatación de un fenómeno de inmensa trascendencia, la crisis de las ideologías, sino que describirá una teoría normativa del Estado. Es decir, Fernández de la Mora tratará de dar una respuesta cabal a la pregunta ¿qué hay después del fin de las ideologías? Para ello, describirá el alba de una nueva ciencia política y del Estado construida sobre la oscuridad del crepúsculo ideológico. La teoría del Estado de Fernández de la Mora se contenía básicamente en dos obras, *Del Estado ideal al Estado de razón* y

⁶ Con anterioridad había publicado otros estudios importantes relativos sobre todo al concepto de razón de Estado.

⁷ “En fin, este libro, como todo pensamiento con vocación sistemática, no es más que un arco de circunferencia. Aspiro a cerrarla”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986, pág. 32.

El Estado de obras, en lo que consideró su “aportación principal al saber político”⁸.

Ambos, su concepto y crítica a las ideologías y la formulación de la teoría del Estado, están enmarcados en un sistema filosófico que el autor se dedicó a desplegar a partir de los años ochenta, una vez retirado de la política activa. Es, sin duda, la posible reconstrucción de un sistema de esta índole y la coherencia con sus tesis más conocidas lo que presentará a Fernández de la Mora como un autor sistemático cuyos textos manarán de una fuente filosófica.

El claro objetivo de este trabajo requiere, por tanto, la adopción de una perspectiva que es, simultáneamente, diacrónica y sincrónica. Así, los temas están ordenados cronológicamente desde la tesis crepuscular nacida en los últimos años cincuenta y organizada sistemáticamente en 1965, hasta los textos relativos a la razón pertenecientes a los últimos veinte años de su vida y en los que Fernández de la Mora tratará de mostrar la dimensión más normativa de su pensamiento, pasando por su doctrina del Estado, fundamentalmente fraguada en los años setenta. Pero, por otra parte, en todo capítulo se ha tratado de mostrar el nervio filosófico, las intuiciones de Fernández de la Mora, que le llevarán al desarrollo de su sistema filosófico.

Como es obvio, el pensamiento de un autor no transcurre de una manera lineal y completa en la que cada fase solo se relaciona con la siguiente en el momento transicional de una a otra. Más bien, todos los autores suelen escribir sobre la base de una serie de convicciones más o menos axiomáticas, fruto de investigaciones anteriores, e intuiciones que conformarán el material para el desarrollo de su obra posterior. En nuestro trabajo se ha tenido en cuenta este hecho tan natural como, en muchas ocasiones, ignorado por los estudiosos en filosofía que se sienten más cómodos en sistemas cerrados, lógicamente coherentes e instantáneos. Por eso, en cada capítulo pueden aparecer sucintamente algunos de los axiomas *avant la lettre* que Fernández de la Mora desarrollará posteriormente. Quizá el mejor ejemplo de esto es el muy

⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río arriba*, Planeta, Barcelona, 1995, pág. 148.

mencionado prólogo de la primera edición de *El crepúsculo de las ideologías* en el que de una manera un tanto vaga y esquemática adelanta Fernández de la Mora algunos de los puntos centrales de su concepción filosófica.

Por desgracia, Fernández de la Mora nunca realizó una síntesis ni de su pensamiento específicamente político, que alguna vez pensó en titular como este escrito que ahora se presenta: “Teoría de la razón política”, ni filosófico, que hubiera surgido de una organización de sus editoriales en *Razón Española* con el título “El búho de Minerva”. Carecemos de una síntesis de su pensamiento en ambas perspectivas. Fernández de la Mora vivió, si se puede hablar de esta manera, varias vidas intelectuales y raro es el tema del que no habló en alguno de sus numerosos escritos.

Esta ausencia de una obra sintética, así como la infinita variedad de los temas ante los que tomó la pluma, hacen que su pensamiento resulte de laborioso acceso y, desde luego, una incógnita para quien sólo ha leído su más conocida obra. Si a ello le unimos cierta aprehensión hacia su figura fruto de su posición de adhesión hacia el régimen de Franco, tenemos el caldo de cultivo perfecto para la marginación de “uno de los más importantes teóricos de la filosofía política hispana de la segunda mitad del siglo XX”⁹.

Escritor sugestivo, figura pública controvertida, pensador omniabarcante... Urge preguntarse si además fue un filósofo político o un mero ideólogo. Es lo que este trabajo pretende aclarar dejando de lado el importante rol que Fernández de la Mora jugó en la política española para la introducción biográfica.

Este estudio no está desprovisto de cierta intención que, por mencionada ahora, no tiene por qué resultar oculta o incluso ideológica, adjetivo muy apropiado en este caso. Se trata de reivindicar la figura de Fernández de la Mora en tanto que intelectual. A menudo, como he

⁹ Sánchez de Movellán coincide en que las dos razones señaladas son las fundamentales para entender la marginación de la obra de Fernández de la Mora. Cfr. Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político de Gonzalo Fernández de la Mora y Mon*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, págs. 19-20.

señalado, sus fidelidades políticas incorruptibles lo han convertido en un autor anatema. Sin embargo, lo cierto es que ha sido uno de los teóricos políticos más leídos, originales y con mayor proyección internacional de la segunda mitad del siglo XX en España¹⁰. Rescatar su figura y su pensamiento del olvido resulta uno de los objetivos claros de este trabajo en una tradición como la hispana, en cierto sentido, huérfana de grandes figuras dentro de la teoría política. Tachar su pensamiento de inválido, simplemente, por su actitud ante determinados hechos de la historia de España al margen de un análisis teórico del mismo resulta, desde mi punto de vista, un crimen de lesa academicidad y un flaco favor a las letras hispanas.

* * *

Decía Virgilio que “Mientras el río corra, los montes hagan sombra y en el cielo haya estrellas, debe durar la memoria del beneficio recibido en la mente del hombre agradecido”. Si tuviera que hacer justicia en estas páginas a aquellos con los que he contraído una deuda de gratitud resultaría prácticamente imposible que el lector pudiera rebasar el espacio dedicado a esta introducción. Pero, sin duda, todos ellos permanecen en mi memoria de manera indeleble.

Me gustaría agradecer, en primer lugar, a quienes me han guiado a lo largo de esta investigación, mis directores de tesis, los profesores Montserrat Herrero y Jaume Aurell. A ellos les debo, sin duda, un gran número de horas dedicadas a la lectura y corrección de mis textos, largas y densas conversaciones que contribuyeron en momentos de oscuridad a encontrar el camino a seguir e innumerables e impagables consejos. Pero, sobre todo, les debo el haber sido un valioso espejo de esa virtud tan filosófica que es la denodada e infatigable búsqueda de la verdad.

Debo dar las gracias también a todos los miembros del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra por haber creado a mi

¹⁰ Sus obras han sido traducidas al inglés, italiano, francés, griego y portugués. Asimismo, es destacable su influencia en el mundo hispanoamericano.

alrededor un clima de altura intelectual pero también de fecunda camaradería y amistad. En esta misma línea me gustaría agradecer también la ayuda prestada por profesores y doctorandos de otros departamentos y facultades con los que he tenido ocasión de charlar y comentar algunos de los textos surgidos de la investigación desarrollada. Ellos son el ejemplo más claro de que el trabajo interdisciplinar pasa por la colaboración amistosa entre personas y no por las vehementes declaraciones de programas y directivas escritas.

Este agradecimiento ha de hacerse extensivo también a los profesores Jerónimo Molina, Pedro Carlos González Cuevas y Dalmacio Negro que siempre han estado dispuestos a prestarme una ayuda intelectual que, en muchas ocasiones, me ha abierto horizontes interpretativos probablemente mayores de lo que ellos sospechan.

Una mención muy especial merece la ayuda recibida por la familia Fernández de la Mora, especialmente, la de Gonzalo (hijo) e Isabel Varela, viuda de Gonzalo Fernández de la Mora. Su hospitalidad y disposición a colaborar en la investigación, las conversaciones durante mi estancia en la casa solariega de Prado de Palma, su disposición para mostrar el archivo de Fernández de la Mora y su generosidad han tejido una deuda de gratitud y amistad de la que soy gustoso portador.

Por supuesto, esta investigación no hubiera sido posible sin la ayuda económica de la Asociación de Amigos de la Universidad que ejerce una auténtica labor de mecenazgo y de impulso de la investigación. A los generosos benefactores y a su eficiente personal administrativo les debo la oportunidad de haber realizado esta tesis.

Asimismo, en el plano de las instituciones, me gustaría agradecer el servicio y disposición del personal de la Biblioteca Nacional en la que tuve el privilegio de trabajar durante el verano de 2010 y que facilitaron de manera notable mi trabajo. Idéntica disposición encontré y agradezco a la oficina de prensa del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) que atendió con premura mi solicitud de un ejemplar del Congreso de Bad-Godesberg.

TEORÍA DE LA RAZÓN POLÍTICA

Por último, y en el plano más personal, me gustaría dar las gracias a mis padres y a mi mujer, Lucía, que han sido testigos de excepción, a veces víctimas, del desarrollo de este trabajo. Sin su ayuda e incombustible aliento hubiera sido imposible el desarrollo de la tesis doctoral que aquí se presenta.

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN BIOGRÁFICA

Presentar una figura tan relevante como la de Fernández de la Mora desde el punto de vista histórico parece un acto superfluo u ornamental teniendo en cuenta la importancia que este autor ha tenido para la historia reciente de nuestro país. Sin embargo, al igual que muchos autores adscritos a la tradición conservadora de la segunda mitad del siglo español, cultural y políticamente la tradición dominante, la figura de Fernández de la Mora no ha sido tratada monográficamente desde un punto de vista histórico y por ello hay un vacío en el estudio de su biografía aunque el profesor Pedro Carlos González Cuevas ha contribuido a llenar ese vacío. La necesidad de una presentación histórica en el caso de dicho autor no sólo es útil sino necesaria si partimos de varias premisas.

Fernández de la Mora no fue un académico en el sentido clásico del término e incluso llegó a desechar explícitamente la inserción en la Universidad, itinerario vital que, no obstante, se planteó en un primer momento¹. Se trata de un pensador autónomo que, sin embargo, no estuvo al margen de las más importantes revistas de pensamiento de España. De hecho, su labor como promotor de dichas revistas intelectuales es digno de mención. El mundo intelectual, por tanto, no le es ajeno y frecuentemente sus principales interlocutores vienen del mundo de la Universidad.

Al margen de la obra puramente intelectual, que la tuvo y abundante, Fernández de la Mora se desempeñó profesionalmente en otras actividades. Su febril actividad profesional le llevó a ser diplomático y hombre de Estado dos ámbitos que le confirieron un renombre más allá de los círculos intelectuales y académicos. Pero, sin duda, fue su actividad intelectual la que desarrolló con mayor ahínco. Incluso en su período ministerial, aunque disminuida, no cesó la publicación de artículos y obras filosóficas. Por tanto,

¹ “Mi proyecto inicial era opositar a una cátedra de Filosofía del Derecho; pero sucesivos aplazamientos acabaron descartando tal empresa. En el fondo, las razones eran convincentes: no necesitaba ser profesor ni para estudiar y escribir, ni menos aún para vivir. Ser catedrático de griego sólo le sirvió a Unamuno para perder algún tiempo explicando el alfabeto y las declinaciones. El inventario de catedráticos que habían desaparecido sin publicar un solo libro memorable era dilatadísimo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río arriba*, Planeta, Barcelona, 1995, pág. 88. No se puede interpretar esta actitud como un desprecio por la Universidad por la que siempre sintió un hondo respeto y a cuyos miembros dirige en la mayoría de los casos alabanzas como cultivadores del saber.

su falta de vinculación con la universidad, locus habitual del discurrir filosófico, no impide hablar de una genuina teoría en el pensamiento de este autor. Es preciso, pues huir del tópico desgastado que señala que Fernández de la Mora fue fundamentalmente un político. Su obra y su actividad, más bien, hablan de un intelectual preocupado por lo político, coyunturalmente dedicado a la actividad propiamente política. Ahora bien, la diversidad temática de sus escritos y su carácter de *outsider*, respecto de la Academia se entiende, lo convierten en una figura particular.

Tampoco parece que el calificativo de “intelectual” permita cualificarlo como objeto de estudio. La voz “intelectual” no ha sido, desde luego, estrictamente definida, sin embargo, tiene una cierta carga de diletantismo o, cuando menos, de personaje más volcado a la acción que al estudio propiamente dicho². En última instancia, el intelectual aparece, debido a su intención de influir en la sociedad en una determinada dirección, como un sujeto con más carga política que científica, una figura en la que la idea está al servicio de la acción, en sentido amplio, y no al revés³. Este apelativo en el caso de Fernández de la Mora parece incluso más contraproducente que en cualquier otro caso.

En primer lugar, es contraproducente denominarlo así por la problemática inherente al propio término. El intelectual es un individuo que a la vez que opera con la inteligencia tiene una voluntad política. Dependiendo de en qué punto se haga inflexión se obtienen dos conceptos totalmente diferentes. En segundo lugar, y lo que resulta más determinante, es el hecho de que Fernández de la Mora, carga contra este sentido de praxis intelectual como acción ideológica.

Sin embargo, cabe la aplicación de este término a la figura de Fernández de la Mora si se tiene en cuenta que él mismo define al intelectual como un creador de cultura⁴. El intelectual se diferencia del ideólogo en que la objetivación de

² “Intelectual, como se sabe desde Sartre, es todo aquel que habiendo alcanzado en su materia o campo—literario, científico, artístico—una determinada notoriedad, sale de su competencia, abusa de su celebridad, se une con otros y firma un manifiesto o interviene con la palabra o la escritura en cuestiones que no tienen relación directa con la materia o campo a los que deben su fama”. Juliá, Santos. *Historia de las dos Españas*, Taurus, Madrid, 2004, pág. 19-20. Para Juliá a este sentido laxo de “intelectual” hay que unirle su condición de creador de relatos nacionales que permitan proyectar una acción política hacia el futuro.

³ Para Juliá, que ha tratado la evolución de esta figura en nuestro país, este fenómeno de politización se acentúa después del primer tercio del siglo XX. Cfr. Juliá, Santos. *Historia de las...* págs. 244 y ss.

⁴ “El intelectual no es simplemente un razonador culto, es un creador de cultura. Su talento y su saber se dirigen hacia la objetivación de valores, ya sea una ley física ya un personaje literario”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El intelectual y el político” en *Razón Española*, número 37, septiembre 1989, pág. 134.

valores que el intelectual lleva a cabo no se hace al servicio de ninguna motivación espuria, es decir, no se hace con la vista puesta en la consecución del poder⁵. Hablar de una absoluta vocación de poder en Fernández de la Mora es, como en casi cualquier caso, dudoso. Sí es cierto que algunos de sus proyectos político-culturales tenían globalmente alguna intención de incidir en el poder. Pero se trata, más bien, de una labor cultural en el sentido amplio de la palabra. Es decir, pretender que sus escritos sobre Maquiavelo, la ola revolucionaria de 1848, etc. tuvieran alguna intención de instalación en el poder parece, francamente, forzado. Lo que no obsta para que en todas sus empresas Fernández de la Mora se entendiera a sí mismo como un defensor de la concepción tradicional del mundo.

Siguiendo con las categorías, el intelectual, desde el punto de vista de Fernández de la Mora, es más un hombre de ciencia o de cultura que un hombre de acción política o social. Es un gestor y creador de ideas ya sean científicas, filosóficas o estéticas cuya aplicación social se da en la medida en que consiguen incoar un conocimiento crecientemente más acorde a la estructura de lo real. Es lo opuesto a un ideólogo, y un sujeto susceptible de loa. Podemos denominar, por tanto, al autor español como intelectual en la medida en que fue un creador de cultura, alejando de este término cualquier impostación de servicio al poder.

Sin embargo, esta creación de cultura parece carecer de toda intencionalidad política en la medida en que la infiltración de motivos de esta índole convierte al intelectual en ideólogo al servicio de una causa ¿Es este el caso de Fernández de la Mora? ¿Es el autor de la teoría del fin de las ideologías un ideólogo más como han señalado a marchamartillo sus detractores? ¿o se trata, más bien, de un intelectual en el sentido más puro de la palabra?⁶ Cuestión ésta fundamental para la comprensión del autor. La biografía nos muestra un Fernández de la Mora comprometido de manera importante con proyectos culturales con un claro trasfondo político. Su participación en el grupo *Arbor* durante la batalla por la hegemonía ideológico-cultural en la España de Franco de los últimos años 40 y los 50, la fundación de la revista *Razón Española* como un intento de regenerar doctrinalmente el conservatismo español son buenas pruebas de ello. Fernández de la Mora no considera que el intelectual deba abogar por la suspensión axiológica, por eso, señalará que estas colaboraciones no responden a una acción propiamente ideológica sino a la defensa de unos valores.

⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El intelectual y el político”, pág. 135.

⁶ El propio Fernández de la Mora contrapone la figura del intelectual a la del ideólogo en multitud de textos. Quizá el más claro sea: Fernández de la Mora, Gonzalo. “El intelectual y el político”, pág. 136.

Al margen de la participación en empresas culturales y editoriales de marcado carácter político hay más datos en la biografía de Fernández de la Mora que muestran su participación en empresas políticas. Su militancia monárquica es, desde luego, herencia familiar pero adquiere un tono relevante cuando dicha militancia no obedece a encuadramientos familiares sino a decisiones personales del propio Fernández de la Mora. La militancia en las juventudes monárquicas universitarias—con varios episodios que demuestran una militancia combativa—, su inclusión en el Consejo Privado de Don Juan y su adscripción a uno de los grupos ideológicos que albergaba la regia institución son hitos en esta línea.

En su contacto directo con el poder hay dos episodios. Fue Ministro de Obras Públicas del decimoquinto Gobierno de Franco desarrollando los planes de Federico Silva e impulsando importantes infraestructuras. El Ministerio de Obras Públicas precisaba de una acción y una mentalidad técnicas y Fernández de la Mora no imprimió ningún sesgo ideológico a su gestión, antes bien, trato de racionalizar todas aquellas parcelas que dependían de su condición ministerial. Tras su cese y su paso por la Dirección de la Escuela Diplomática Fernández de la Mora fundará el partido Unión Nacional Española que se integrará más adelante en Alianza Popular. Las continuas fricciones con el grupo de Fraga así como su negativa a la Constitución de 1978 le alejaron del grupo Popular que finalmente abandonó. Quizá puede ser considerado éste como un episodio de hiperpolitización de Fernández de la Mora, en tanto que participó directamente en la lucha por el poder. Es el momento en el que más implicado se encuentra en lo que llamaba “protopolítica” aunque lo hará con arreglo no tanto a la búsqueda de poder sino a la defensa de sus ideales⁷.

Gestada y consolidada la transición democrática Fernández de la Mora abandona la arena del combate político y se dedicará a la escritura de varios libros así como a la creación y consolidación de la revista *Razón Española*. Sin abandonar nunca los temas más puramente políticos y las ideas centrales de su pensamiento acerca de lo público, durante estos años dirige su mirada sobre temas como la ética y la antropología.

No cabe ninguna duda de que Fernández de la Mora participó activamente en la vida política española. Fue uno de los principales referentes intelectuales de la familia monárquica y alcanzó la cúspide del poder cuando fue nombrado ministro. Es decir, está claro que no se trata de un autor al margen de la política práctica o del ejercicio del poder. Ahora bien, ¿implica esto que

⁷ Es dudoso que pretendiera la conquista de mayores o similares cotas de poder de las que ya había ostentado mediante la participación política con AP.

Fernández de la Mora fue simplemente un político? Si es así ¿se puede leer su obra, simplemente y como se suele hacer, como la teorización de una determinada postura ideológica? Hablando todavía más claro ¿se puede entender la obra de Fernández de la Mora como una simple, aunque elaborada, justificación del gobierno de Franco?

Lo cierto es que la línea que separa al ideólogo del genuino doctrinario es, cuando menos, confusa. Tengo la convicción de que para diferenciar entre ambas figuras sólo hay dos vías seguras. Por un lado, el análisis de las intenciones: será ideólogo quien con su obra intelectual pretenda dar formulación racional teórica a una voluntad práctica o, más bien, de poder. Por otro lado, la posibilidad de reconstrucción de un sistema filosófico-político en la obra del autor. Los asertos ideológicos son asistemáticos y no resisten a la crítica filosófica, mientras que la constatación de un sistema teórico sólido es lo propio del filósofo político.

La primera vía queda descartada en un trabajo de índole académica por lo que la que aquí se practica es la segunda, la del análisis teórico y exposición del sistema filosófico. Es decir, no pretendo con este trabajo hacer una exégesis de la personalidad e intenciones del autor. Sin embargo, no quiero renunciar a presentar, aunque sea brevemente, un relato biográfico en el que se ponga de manifiesto sus vivencias políticas, convicciones y coyuntura histórica que le tocó vivir. Pero lo cierto es que tampoco se puede omitir su participación y vivencias en la vida política. Por ello esta aproximación biográfica a la figura de Fernández de la Mora tiene la intención de poner de relieve sus convicciones políticas frente a la coyuntura histórica que le tocó vivir.

I. Infancia y años de guerra (1924-1941)

1. El Madrid republicano: los primeros años de formación (1924-1936)

Gonzalo Fernández de la Mora nació en Barcelona el 31 de abril de 1924. Su padre, Gonzalo Fernández de la Mora y Azcue, Coronel del Cuerpo Jurídico del Ejército y gentilhombre de Cámara de Alfonso XIII, había sido destinado a la ciudad como auditor de división a petición de Primo de Rivera en 1923. El 13 de septiembre del mismo año Primo de Rivera dio un golpe de Estado en el que el padre de Fernández de la Mora jugaría un importante papel al escribir el bando del levantamiento proclamado en Cataluña⁸. El monarquismo del auditor militar hizo que, años después, ante el advenimiento de la República cesara de su cargo por la incompatibilidad con el nuevo régimen por lo que se volcó en la educación de su hijo, Gonzalo⁹. Fue sin duda su padre una figura central en la formación inicial de este autor. Junto a un cuidadoso plan de lecturas, en el que incluía algunas que no contaban con la aprobación materna, le inculcó un gusto por la música que no desaparecería jamás.

En 1928 ya cumplidas las tareas del padre como auditor en Barcelona, la familia se trasladó a Madrid. Allí vivieron los últimos estertores de la Dictadura primorriverista y la llegada de la República que dado el acendrado monarquismo de su padre fueron vividos trágicamente en casa de los Fernández de la Mora. Sin embargo, la normalidad se imponía y en octubre de 1931 Gonzalo ingresaba en el Colegio de Nuestra Señora del Pilar, perteneciente a los marianistas, donde se fraguaron amistades que continuarían muchos años después, como la de Ricardo Gómez Acebo que luego sería subsecretario de Obras Públicas durante el periodo ministerial de Fernández de la Mora¹⁰. Durante estos años quizá quepa destacar tres factores que variando o permaneciendo intactos estarán presentes durante toda su vida.

En primer lugar, el ambiente cultural de su casa, encarnado en el afán formativo de su padre, tendrá como resultado los primeros éxitos académicos

⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 15.

⁹ “Era visceralmente monárquico—Alfonso XII lo hizo gentilhombre de cámara con ejercicio—y cuando vino la República renunció a su condición de coronel del cuerpo jurídico militar. Yo acababa de cumplir siete años, y me dedicó casi todo el resto de su vida”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 17.

¹⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 25.

de Gonzalo. Desde un principio sus dotes para el estudio destacarán acompañados de una precocidad y facilidad para el trabajo sobresalientes. Constatación ésta que se puede hacer pese a que el periodo académico recorrido durante este tiempo sólo permite hacerse una leve idea de las dotes naturales de Fernández de la Mora si tenemos en cuenta que cubre su formación de los 8 a los 12 años.

En segundo lugar, se puede destacar el factor religioso. Nacido en el seno de una familia de raigambre católica Fernández de la Mora inicia la formación cristiana típica aunque de una manera un tanto inconsciente¹¹. Será en la siguiente época y bajo el auspicio de la educación jesuita donde Fernández de la Mora se sentirá impelido por una religiosidad ya consciente, madura y profunda.

En tercer lugar, la relevancia de los hechos histórico-políticos que rodearon la vida de Gonzalo Fernández de la Mora a los que él, aunque siendo joven, no fue ajeno. A la ya citada tragedia familiar que supuso la caída de la Monarquía se unen los recuerdos de la época en el Colegio El Pilar protagonizados ya por la vigencia de la República. Su vivencia de la República se encarnará en dos episodios recordados con acritud y que corresponden el recuerdo de la experiencia republicana en España.

“Desde que cumplí diez años iba solo al colegio. Al anochecer regresábamos en grupo para protegernos de las bandas de golfos que acampaban en un solar de Príncipe de Vergara. Eran bestezuelas rencorosas que nos apedreaban gritando ‘¡A por los señoritos maricas!’. Acababa de estallar la revolución socialista de octubre de 1934. La primavera siguiente, un domingo a la salida de misa en la iglesia de la Concepción, varias mozas que llevaban pañuelo rojo al cuello y esgrimían el puño cerrado apostrofaron a mi madre ‘¡Beata fascista!’, la empujaron y la hicieron resbalar sobre un charco. Quise defenderla, y me zurraron de lo lindo. Un año después, las lecciones de religión las recibíamos casi en la clandestinidad. Ése fue el Madrid republicano que conocí”¹².

Los recuerdos del entorno político sirven para comprobar cómo desde su más tierna infancia estuvo presente en su vida la política como, por otra parte, lo estuvo en toda su generación. Y más lo habría de estar en los meses siguientes en que estallaría la Guerra Civil española que, por suerte para Gonzalo y su familia, irrumpió en escena cuando estaban de veraneo en Galicia alejados del Madrid republicano. Este hecho vendría a alterar la vida normal de Fernández de la Mora, como la de todos los españoles.

¹¹ Sería con más edad y con el ambiente de piedad ignaciano cuando la religión se convirtiera en central en su vida. Prueba de la superficialidad de la religión en esta época es la descripción de su primer comunión en la que afirma “No sabía bien lo que hacía; fue casi sólo un rito”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 25.

¹² Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 28.

2. La Guerra Civil y el exilio gallego (1936-1942)

En Junio de 1936 tras realizar Gonzalo los exámenes su familia parte hacia la casa veraniega en San Juan de Poyo en la provincia de Pontevedra. La familia materna poseía una finca en esta localidad, llamada “Prado de la Palma”, donde veraneaban y donde se encontraban cuando estalló el conflicto. El Alzamiento triunfó en Pontevedra en pocas horas. El padre de Fernández de la Mora se puso al servicio del gobernador militar de la región que le nombró auditor y que solicitó que redactase el bando con la declaración del estado de guerra.

Tras la primera alteración que supuso el estallido de la guerra la principal preocupación de Gonzalo Fernández de la Mora y Azcue fue la de cómo continuar con la escolarización de su hijo sin que este perdiera, por los quebrantos de la guerra, la continuidad de su formación. Es así como se decidió que el pequeño Gonzalo pasara a dar clases en el Colegio del Santo Apóstol Santiago, el refundado colegio de los jesuitas tras su destierro, y que se situaría en el antiguo balneario de Mondariz al que ingresó en el octubre de 1936.

La adaptación del joven Gonzalo fue rápida y más pronto que tarde comenzó a destacar entre sus compañeros. Lector voraz, estudiante brillante e impregnado de un gran espíritu de autoexigencia, Fernández de la Mora copaba habitualmente los primeros puestos entre los alumnos de su promoción. Su pasión por el buen uso de la palabra se expresa claramente en esos años en los que frecuentemente felicita a sus padres por la utilización del lenguaje en las cartas que éstos le escriben¹³. El joven Fernández de la Mora muestra gran entusiasmo por todas las materias salvo, quizá, por el latín, lengua a la que dedica algunas diatribas.

Durante el curso de 1937-1938 el ejército requisó el balneario de Mondariz para utilizarlo como hospital de guerra por lo que los alumnos se debieron de reubicar en varios edificios de la localidad. Migración ésta que se repitió en el último curso con los jesuitas que se trasladaron al balneario de Guitiriz. Durante esta época, Gonzalo, se dio a la lectura de los clásicos de la literatura española. Su pasión lectora era clarísima, afición ésta en la que jugaba un

¹³ En carta a su padre con fecha de 15-II-1938: “Mi querido papá. Recibí tu carta que es una verdadera joya literaria es mejor dicho el más grande monumento epistolar que ha salido de una pluma vallisoletana, florida en ideas, abundante en metáforas rica en descripciones y de un léxico insuperado”.

importante rol su padre. Respecto de su visión de España pueden nombrarse especialmente dos influencias clave. En primer lugar, la obra de Menéndez Pelayo auténtica columna vertebral de la teoría de la historia del tradicionalismo español que ejercería una gran, aunque decreciente, influencia en la vida de Fernández de la Mora. En segundo lugar, la obra de Pérez Galdós que introdujo una sombra de duda en su patriotismo que, sin embargo, no pudo aminorar el furor patriótico de la España postbélica.

“La visión galdosiana de la España decimonónica—pobretona, pícara y vulgar, oscilante entre la beatería, el triángulo y la retórica liberal de los espadones—me deprimió y sembró en mi candoroso orgullo patrio una duda cruel que fueron desvaneciendo el renacimiento bélico del espíritu nacional y las evocaciones del Imperio”¹⁴.

Fernández de la Mora se consideró, por tanto, un patriota a carta cabal¹⁵. Lo que no quiere decir que fuera un autor caracterizado por su nacionalismo. De hecho, desde sus primeros escritos el ecumenismo hizo aparición en sus páginas en lo que, progresivamente, se iría tornando en una crítica al nacionalismo político por su carácter ideológico. De estos años quedará el respeto por el nacionalismo cultural y su declarada devoción por España.

Las lecturas de estos años forjaron en Fernández de la Mora una particular idea de la historia de España que en cualquier caso no le convirtieron en un fanático o en un autor excesivamente preocupado por el ser de España. Lo que quedará de estos años es, sin duda, la defensa de la concepción tradicional de la existencia y la política. Concepción que se argumentará, en este autor, al margen de cualquier cauce de tipo teológico o tradicionalista. Su toma de postura por la razón y su aceptación de la modernidad filosófica y científica impedirán su caída en un tradicionalismo político-cultural en el que, sin embargo, había militado intelectualmente en su primera juventud¹⁶. Las convicciones de estos años irán perdiendo su radicalidad, especialmente el

¹⁴ Gonzalo Fernández de la Mora, *Río...*, pág. 46. Estos dos elementos, visión menendezpelayista de la historia y consideración del siglo XIX como funesto para la historia de España, le prepararán intelectualmente para la confluencia con una generación, calificada de 1939, en la que Fernández de la Mora jugará un papel fundamental. Para una presentación programática de este grupo ver: Calvo Serer, Rafael. “Una nueva generación española”, *Arbor*, Madrid, número 24, noviembre-diciembre 1947, pág. 333-348. Hay que matizar que Fernández de la Mora nunca habló de esta generación. Dificilmente lo habría hecho quien declararía inválido el método de las generaciones. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo *Ortega y el 98*, 3ª Ed. Ampliada, Rialp, Madrid, 1979, págs. 43-47.

¹⁵ “No reprocho, sino que agradezco a mis educadores haber vivido el torso de la existencia, como tantos de mi tiempo, en un patriotismo idealizado, porque ese sentimiento ha sido un poderoso motor de acción y de esperanza”. Gonzalo Fernández de la Mora, *Río...*, pág. 51.

¹⁶ González Cuevas, Pedro Carlos. *Conservadurismo heterodoxo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, pág. 136.

tradicionalismo menendezpelayano, y su arraigo en la mentalidad del propio Fernández de la Mora que, no obstante, seguirá manteniendo la visión peyorativa respecto de los conflictos ideológicos introducidos en el XIX español por el constitucionalismo liberal.

Otra de las influencias que a través de la lectura tendrán mayor arraigo en la vida y el pensamiento de Fernández de la Mora serán las obras de pensamiento estoico que configurarán, en gran parte, la visión del hombre y el programa ético del autor español. Esta influencia tiene su punto de arranque en la época gallega gracias a la acción directa de su padre, verdadero descubridor de la filosofía estoica para la vida de Fernández de la Mora¹⁷. Especialmente relevante en esta época fue la lectura de la obra de Séneca, su interés por la escuela estoica iría aumentando con el transcurso de los años¹⁸.

Vinculada a esta concepción ética, a esta connivencia con la escuela estoica, estará su vivencia de la fe encarnada en la orden jesuita. Fernández de la Mora siente durante toda su vida un profundo respeto por los jesuitas y la formación religiosa que le proporcionaron basada, según él, en un profundo sentido de lo divino materializado en una voluntad de autocontrol que él vincula al estoicismo¹⁹. En la Orden de San Ignacio ve encarnadas las principales virtudes del cristianismo. Años después y ante el caos que se produjo en el seno de los jesuitas, especialmente tras el Concilio Vaticano II, Fernández de la Mora verá en el Opus Dei la herencia jesuita²⁰. Sin embargo, pese a que se le suele situar como perteneciente al Opus Dei, lo cierto es que

¹⁷ “Mi padre puso en mis manos una versión aceptable de los tratados filosóficos de Séneca, que era su libro de cabecera. Esa lectura ha gravitado inexorablemente sobre mi vida desde la adolescencia hasta la ancianidad. Ya universitario conocí las prodigiosas *Cartas* y me entregué al descubrimiento de los demás estoicos, en cuya escuela moral militaría siempre, aunque sin ortodoxia”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 50.

¹⁸ Como lo demuestran sus exposiciones históricas en obras posteriores como *La envidia igualitaria* y *Sobre la felicidad*.

¹⁹ “Las virtudes más predicadas eran la caridad y la castidad. En último término se nos formaba para querer al prójimo y para ser dueños de nosotros mismos y no esclavos del instinto o del capricho: el estoicismo enriquecido con el amor” Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 39.

²⁰ “Eso se lo debo a unos ignacianos que regresaban del amargo exilio, que compartían con más de media España el entusiasmo de una cruzada, y que no tenían complejo alguno de inferioridad ante el ateísmo y la permisividad. Además, poseían la inmensa fuerza de creer firmemente en lo que enseñaban. No podría decir lo mismo de otras hornadas posteriores que he conocido más de lejos, desustancializadas en el vano intento de consonar con lo inconciliable. El Opus Dei tomó, en el catolicismo, el relevo de aquella milicia espiritual, titular de una heroica hoja de servicios centenarios”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 41.

el autor nunca llegó a formar parte de él²¹. Es durante sus años de estudio con los jesuitas cuando la religión toma para el autor una realidad radical y se convierte en hecho “vertebral” de su existencia²². El despertar de la sensualidad en la pubertad quedará engullido por su convicción de la necesidad de autocontrol que teniendo un origen religioso se irá tornando en un autodomínio racional.

Pese a que la guerra concluyó en 1939 la vuelta a Madrid se retrasó un curso académico para que Gonzalo no tuviera que cambiar nuevamente de centro con todas las incomodidades que ello conllevaba. Terminado el curso se precisaba realizar el examen de Estado que realizó en la Universidad de Santiago teniendo como presidente del tribunal a Luis Legaz Lacambra. Obtuvo el premio extraordinario lo que le permitiría ingresar gratuitamente, tras desechar Ciencias Exactas como posible itinerario universitario, en la Facultad de Derecho y de Filosofía en el curso 1941-1942 en la Universidad Complutense de Madrid. Previamente, asistió a un curso preparatorio en la Universidad de Santiago donde tuvo ocasión de leer la “Introducción a la Filosofía” de Manuel García Morente²³.

²¹ En carta con fecha de 21-XI-1990 escrita por el catedrático de derecho Rafael Gibert quien, tras declarar públicamente Fernández de la Mora su no pertenencia al Opus Dei, puntualiza y elucubra sobre su pertenencia a esta institución: “Y parto de la base de tu buena intención. Cuando te preguntaron, o bien salió el tema de que tú pudieras ser del Opus Dei (cosa posible) diste como razón de no pertenecer ‘que no tenías bastantes virtudes’. Se trataba, evidentemente, de una cortesía, y el mismo tono ameno de la respuesta prueba que querías decir algo agradable y en favor de la Obra, de la que, sin duda, eres amigo -yo supongo que eres cooperador (y en este caso, tal vez un cooperador quedaría muy bien y haría buena labor diciendo ‘no soy de la Obra, no pertenezco a ella, pero sí soy cooperador de ella’, o bien, si no lo fuera: ‘no soy de la Obra propiamente, pero ni siquiera pertenezco a ella; pero ni siquiera soy cooperador de ella’), con lo cual contribuirías a formular, sostener y difundir esa Verdad que tanto te apasiona. Repito, que declarando que tienes amigos en el Opus Dei has cumplido como un perfecto caballero. Pero vuelvo al motivo. Decir que no tienes bastantes virtudes para ser del Opus Dei, aparte de ser no verdad, en el caso particular, contiene un error general, que desvirtúa esa Obra que seguramente estimas, pero que no conoces. La gente no está en la Obra por que sea virtuosa, sino para ser santos, y si a algo aprende pronto el que se decide a eso es que no tiene virtudes e incluso le va a ser bastante difícil adquirirlas. Afortunadamente en la Obra a nadie exigen que adquiera tales virtudes, puesto que según parece ya tenemos por el bautismo al menos un principio, sino que ‘sea un poquito mejor’...”.

²² Se produce, según sus propias palabras, una metanoia de su catolicismo anterior que le movió, incluso, a plantearse la vocación sacerdotal. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 41.

²³ De quien ya había tenido noticia en 1938 mientras Morente realizaba un retiro espiritual en San Juan de Poyo previo a su ordenación como sacerdote y en 1939 ya ordenado en la misma localidad. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 33.

En resumen, la importancia de estos años es innegable aunque, obviamente, no presentan a un Fernández de la Mora como protagonista de la vida cultural o política española. Son los años menos relevantes desde un punto de vista público pero fundamentales para comprender el futuro desarrollo de la vida del autor. Los tres ejes sobre los que pivotan estos años son: la vivencia de la república y la guerra, la primera formación intelectual y la conciencia religiosa.

En primer lugar, la república y la guerra como primeras vivencias políticas conscientes. Tras el fin de la guerra Fernández de la Mora apunta al espíritu de optimismo y afán constructor, de una España nueva, en el bando nacional. Pese a que alababa este entusiasmo, Fernández de la Mora, veía en él cierta ignorancia respecto de la historia de España y, en cierto sentido, una postura cándida ante el pasado.

En segundo lugar, la formación intelectual del autor español se forja en estos años. Algunas lecturas configuran para siempre su *Weltanschauung* y se presentarán como referencias obligadas para comprender el universo intelectual del autor. En este aspecto, resalta la lectura de Séneca, Menéndez Pelayo y en el campo de la literatura la obra de Benito Pérez Galdós. De entre estos tres autores destaca sobre los demás el estoico de origen hispano, Séneca, al que continuará citando hasta su muerte. Algunas de las inquietudes intelectuales constantes en su obra tienen como origen remoto las lecturas y vivencias de estos años.

En tercer lugar, tienen importancia estos años por la evolución de la conciencia religiosa en Fernández de la Mora. Desde una religiosidad puramente ritual, el autor evoluciona hasta la consideración de la existencia bajo un prisma religioso. La correspondencia con sus padres durante la estancia en el colegio gallego muestra el hecho religioso como uno de los fundamentales temas de escritura junto con la marcha de los estudios y el funcionamiento del colegio²⁴. El fervor religioso con el que Fernández de la Mora desembarca en la Universidad, fruto de la enseñanza ignaciana de estos años repercutirá en su inclusión en proyectos políticos y culturales de marcado cariz religioso. Con los años, sin embargo, Fernández de la Mora llegará a la conclusión de que una reconstrucción del pensamiento conservador había de hacerse al margen de cualquier filosofía cristiana.

²⁴ Sus participaciones en los periódicos ejercicios espirituales impartidos por los jesuitas suelen ir acompañados de descripciones en su estado espiritual. Así, por ejemplo, en carta a sus padres sin fecha de 1941: “Los Santos Ejercicios los he hecho formidablemente y me siento feliz cómo me pongo en camino de salvación. Los propósitos que he hecho serán la antorcha que ilumine toda mi carrera y el ejercicio de ella en el porvenir. Me siento realmente satisfecho y más feliz que antes”.

Probablemente la profunda renovación doctrinal del Concilio Vaticano II tuvo bastante que ver en esto.

II. Universidad y el comienzo de las militancias (1942-1946)

1. La universidad

Elegido el itinerario universitario a seguir, Fernández de la Mora comienza conjuntamente sus estudios en Derecho y Filosofía. De entre los profesores que más le marcaron en la ciencia jurídica destaca Javier Conde. De Conde señalaría Fernández de la Mora tres características intelectuales. En primer lugar, el realismo político²⁵. Este realismo político tuvo como eco en la teoría de Fernández de la Mora la crítica a las concepciones idealistas del Estado, el utopismo o búsqueda de un Estado ideal, y, en última instancia como él señala en sus memorias "...un radical escepticismo respecto a las formas de gobierno"²⁶. González de la Mora considerará estas lecciones fundamentales para su pensamiento.

En segundo lugar, Fernández de la Mora señalará como aportación de Conde a su pensamiento no sólo el haber traducido sino el haberle inducido a leer a Schmitt. No quiere decir esto que el pensamiento de Fernández de la Mora sea epigonal con respecto al del jurista de Plettemberg, pero la obra del autor español demuestra que es deudor en gran parte de la obra schmittiana, sea para afirmarla, en algunos casos, o para negarla, en muchos otros²⁷.

En tercer lugar, deja patencia Fernández de la Mora de la autoría de Conde de la teoría con la que muchos falangistas creyeron ver una posibilidad de

²⁵ Para una exposición de la obra de Conde atendiendo al realismo político ver: Molina, Jerónimo. "Javier Conde y el realismo político" en *Razón Española*, número 100, marzo-abril 2000, págs. 165-189. Molina incluye también a Fernández de la Mora entre la nómina de este movimiento.

²⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*,pág. 54. Es curioso que el realismo político de Fernández de la Mora al analizar la esencia del Estado, que concluye en su condición instrumental, no se compagina con un realismo político en las relaciones internacionales que le llevó a ser tildado de utópico por parte de Carl Schmitt. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág.79. Esta falta de realismo se irá atemperando en la medida en que el pensamiento tradicional cristiano dé paso a otras influencias en el pensamiento de Fernández de la Mora.

²⁷ Sobre la relación entre ambos autores véase: Goñi Apesteguía, Carlos. "Conflicto y gobernación: las divergencias filosóficas entre el pensamiento de Carl Schmitt y Gonzalo Fernández de la Mora" en *Revista de Estudios Políticos*, número 154, octubre-diciembre 2011, págs. 111-137.

argumentar la continuidad del régimen franquista bajo un Estado republicano y no monárquico, de gran importancia en estos años en los que no estaba definida ni la forma del Estado, ni el mecanismo de sustitución de Franco caso de que este muriera²⁸. Sin embargo, Fernández de la Mora considerará esta teoría, que pasa por ser una de las grandes aportaciones de Conde al derecho político, como una reelaboración coyuntural ausente de originalidad esencial²⁹.

En cuarto lugar, Fernández de la Mora ve en Conde una aproximación multidisciplinar al Derecho Público con gran presencia de elementos filosóficos y un poso humanístico.

En 1946 finalizó la licenciatura de derecho. En ese mismo año optó al premio extraordinario de la licenciatura en el que coincidió, entre otros, con Enrique Tierno Galván³⁰. Gonzalo Fernández de la Mora se hizo con el premio extraordinario con una disertación acerca de la centralización y la descentralización.

Simultaneados con sus estudios en Derecho corrieron los dedicados a la Filosofía que emprendió en el mismo año, curso 1941-1942 y que completaron la formación universitaria de Fernández de la Mora. En la Facultad de Filosofía tuvo ocasión de recibir las enseñanzas de algunos de los más insignes profesores de filosofía del siglo XX en España. Si bien la nómina de profesores estaba mermada por la diáspora producida por la Guerra Civil. Entre los profesores que le impartieron clases por aquella época destaca, Fernández de la Mora, varios nombres propios: José Camón Aznar, Juan Zaragüeta, Manuel Mindán y Leopoldo Eulogio Palacios³¹.

Una de las influencias más claras en los años universitarios de Fernández de la Mora fue la figura de Ortega y Gasset. Fernández de la Mora, según su propio

²⁸ La Ley de Sucesión sería promulgada en 1947 y pese a que en ella se declaraba que España se constituía en “Reino”, el falangismo continuo dando la batalla política por la forma del Estado post-franquista hasta 1969 en que Franco nombraría a Don Juan Carlos como sucesor en la jefatura del Estado.

²⁹ “Luego le escuché, auspiciado por Pedro Laín Entralgo, que vestía uniforme de Falange, su lección solemne en el aula magna de San Bernardo, ‘Espejo de caudillaje’, una inteligente aplicación a Franco de la teoría weberiana de la legitimidad carismática, por cierto, vieja como el mundo, y en cierto modo retrotraída por la sociobiología hasta los orígenes de la convivencia animal” Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 54.

³⁰ Este hecho es eludido en las memorias del propio Tierno Galván en las que declara explícitamente que las dos únicas competiciones de este tipo en las que participó fueron el examen de cátedra y el funcionariado. Cfr. Tierno Galván, Enrique. *Cabos sueltos*, Bruguera, Barcelona, 1981, pág. 638.

³¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, págs. 55-59.

testimonio, sentía una relación discipular con Ortega conocida por sus compañeros de Universidad³². Fernández de la Mora tomó contacto con la obra de Ortega merced a su padre que cuando tenía 19 años le regaló una edición de *El Espectador*. La lectura de este libro fascinó a Fernández de la Mora que al inicio de su semestre en las milicias universitarias llevaría consigo las *Obras Completas*. El culmen del interés por Ortega llegaría en 1946 cuando el maestro madrileño accedió a tener una entrevista con aquel joven que insistía en conocerle³³.

Sin embargo, el encuentro será un punto de inflexión para el interés de Fernández de la Mora. Según lo cuenta él, el encuentro se puso tenso al preguntarle inquisitorialmente a Ortega sobre su síntesis metafísica final. El maestro madrileño perdió los estribos y despidió airadamente a Fernández de la Mora. Este amargo suceso unido a la apariencia excesivamente castiza de Ortega y lo insustancial de su conversación provocaron una reacción de rechazo por parte del discípulo que se fue alejando paulatinamente del pensamiento y magisterio orteguiano³⁴. Tal fue la separación que con los años Fernández de la Mora afirmará que su pensamiento no está vinculado de ninguna manera con el de Ortega salvo en la función de éste de catalizador. Con los años Fernández de la Mora definirá a Ortega como un “agitador intelectual” cuyo pensamiento, sin embargo, no había generado una verdadera doctrina filosófica³⁵.

Al margen de sus estudios tuvo que realizar a partir de 1944 el servicio militar en las milicias universitarias. Fernández de la Mora caracterizaba su experiencia militar por la incomodidad material y lo anodino de la vida

³² “Yo pasaba entre mis condiscípulos por un orteguiano furibundo, el único de mi promoción”. Fernández de la Mora, Gonzalo *Ortega y...*, pág. 145.

³³ No está claro que su encuentro se produjera en este año merced a los dos relatos que hace del encuentro y algunas ambigüedades en la relación de fechas por parte de Fernández de la Mora. En *Ortega y el 98* mantiene que la entrevista se produjo en 1946 mientras estudiaba todavía Filosofía en la Universidad. Sin embargo, en *Río arriba*, en donde no especifica fecha en su relación del encuentro, afirma que terminó los estudios de Filosofía en 1945.

³⁴ “Se levantó súbitamente. Fue un ataque fugaz de ira. Sus palabras irritadas y soberbias las he olvidado. Pero recuerdo perfectamente que le mire asombrado y preso de una decepción radical e irreversible. Se excusó: pero se me había desplomado el ídolo. No por eso dejé de leerle, de admirarle y de defenderle, aunque cada día con más serenidad”. Gonzalo Fernández de la Mora, *Ortega y...*, pág. 147. Sin duda, Fernández de la Mora lo defendió cuando tras su muerte en 1955 se desataron las grandes polémicas en torno a Ortega. Esta defensa cobra más mérito si se tiene en cuenta que Fernández de la Mora se encontraba en aquellos años vinculados a grupos culturales e ideológicos opuestos a Ortega.

³⁵ “Al gran agitador intelectual y extraordinario prosista debo más incitaciones que a ningún otro escritor español; pero, a fin de cuentas, ninguna verdad fundamental” Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 61.

cuartelaria. Sin embargo, allí tendría ocasión de entablar una profunda amistad con Torcuato Luca de Tena que será fundamental en su vinculación posterior al diario *ABC*. Un gusto por la cultura similar y el ímpetu juvenil hizo que la amistad fraguara³⁶. Y cuando años después Torcuato Luca de Tena accedió a la jefatura del diario monárquico no dudó en echar mano de su compañero de las milicias para llevar adelante su proyecto.

De las empresas culturales que Fernández de la Mora emprendió durante los años universitarios destaca la publicación en 1944 de su primer libro: *Paradoja*. Una novela publicada en agosto del mismo año. Algunos de los más destacados compañeros de milicias realizarían una lectura del mismo siendo un tema de frecuente comentario. Entre los más precoces lectores se encontraría un joven gallego al que los avatares histórico-políticos iban a mantener en constante contacto con Fernández de la Mora, Manuel Fraga. Este libro era tácitamente autobiográfico y es el primer escrito de entidad del autor³⁷. Su publicación mereció el elogio de Azorín y fue una manifestación más de la tensión entre la belleza y la verdad en estos años de indefinición que finalmente se decantó del lado del pensamiento. Los experimentos literarios no quedaron ahí ya que en el mismo año escribió *Laina*, su segunda obra, que como señala José Lois tiene más de descripción poética que de novela³⁸. Quizá por eso o porque ya había tomado la decisión de inclinarse por los conceptos y no por la literatura esta segunda obra, a diferencia de *Paradoja*, permanecería inédita y sólo se publicaría cincuenta años después, como edición no venal para los amigos del autor³⁹.

³⁶ “Evoco a Gonzalo, y me evoco, en aquella época en que nos leíamos mutuamente nuestras primeras producciones, muy próximas ya a la madurez a la que nos acercábamos, pero aún teñidas de las indecisiones y exaltación de una adolescencia que pronto dejaríamos atrás”. Luca de Tena, Torcuato “El literario” en VV.AA. *Razonalismo. Homenaje a Gonzalo Fernández de la Mora*, Fundación Balmes, Madrid, 1995, pág. 468.

³⁷ Cfr. García Yebra, Valentín. “¿Una novela autobiográfica?” en VV.AA. *Razonalismo...*, pág. 29-35.

³⁸ Cfr. Lois Estévez, José. “El estilo” en VV.AA. *Razonalismo...*, pág. 455. Fernández de la Mora va más allá y vincula sus experimentos literarios con la búsqueda de un estilo propio para escribir. Una vez conseguido éste se aparta del quehacer de escritor “Aquel mismo año fui más lejos en la pura voluntad de estilo con una evocación, casi una leyenda: *Laina*”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 67.

³⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 67.

2. Monarquía y catolicismo

Los años universitarios también se caracterizaron por los inicios de la actuación política de Gonzalo Fernández de la Mora. Los grupos a los que perteneció tienen una férrea conexión con el itinerario biográfico hasta su llegada a la universidad.

Los dos pilares de este inicio de la toma de posiciones con respecto a la política y a la configuración del Estado nacido de la Guerra Civil son la religión y la monarquía. En cuanto a la religión, Fernández de la Mora se incorporará a las Congregaciones Marianas vinculadas a los jesuitas en las que se integrarán multitud de católicos deseosos de influir en la vida pública. Especial es el hecho de pertenecer a una de las Congregaciones con mayor peso, la de *Los Luises* donde tendrá contacto con el voluble y combativo Padre Llanos⁴⁰. Es preciso en este sentido separar este catolicismo de las vivencias de lo religioso previamente descritas⁴¹. La pertenencia a estos grupos de acción católica no interesan tanto por la visión que tienen respecto del hecho religioso como fenómeno de conciencia o como camino de santificación, antes bien la importancia que tienen en este contexto es la de su proyección pública, en cuanto movimientos tendentes a configurar la cultura nacional.

Por otra parte, y con un contenido netamente político, Fernández de la Mora pasará a formar parte durante este período de las Juventudes Monárquicas, asociación que se inscribía dentro de los movimientos monárquicos y que tuvo una importancia limitada en el mundo universitario debido a la

⁴⁰ Voluble en cuanto a su postura política pasando de la militancia falangista ortodoxa a ser militante del Partido Comunista así como en su postura religiosa pasando del tradicionalismo religioso a la vinculación con la teología de la liberación tras su llegada al barrio madrileño del Pozo del Tío Raimundo en 1955.

⁴¹ En lo esencial la religiosidad de Fernández de la Mora está definida en su periodo del exilio gallego. La “descristianización” cultural posterior obedece más a motivos filosóficos, en concreto a su posición con respecto a la filosofía cristiana que le parece incapaz para reorganizar el saber y la sociedad de acuerdo al humanismo español. Sobre una descristianización espiritual de Fernández de la Mora no se puede aventurar nada a tenor de su testimonio, más bien su testimonio apuntaría a lo contrario, se pueden vislumbrar algunos ecos en sus últimas obras aunque, en general, se puede decir que permaneció fiel a la religión hasta su muerte. Con respecto a la filosofía cristiana declara en 1984 que el humanismo español: “Ya no puede apoyarse en la filosofía cristiana porque ésta se ha convertido en un pluriverso de corrientes que llegan hasta la llamada teología de la liberación, y hará falta tiempo para que la nueva orientación pontificia logre superar la crisis heredada”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón versus reacción” en *Razón Española*, número 3, Febrero, 1984, pág. 132.

preponderancia del falangista Sindicato Español Universitario (SEU). El monarquismo será durante estos años la piedra angular del pensamiento político de Fernández de la Mora. Los años universitarios no fueron los más propicios para la militancia monárquica en la medida en que la configuración del nuevo Estado nacido de la guerra estaba liderado por Ramón Serrano Súñer que pretendía una fascistización del régimen basándose en la ausencia de movimientos y fuerzas políticas anteriores a la guerra⁴². Sin embargo, la procedencia familiar de Fernández de la Mora le llevarán a la inscripción dentro de este movimiento político. El monarquismo de Fernández de la Mora no se disipará durante todo el franquismo y buena prueba de ello es su participación y protagonismo dentro de las iniciativas monárquicas más importantes. Sin embargo, la transición política española le alejará de la figura de Don Juan Carlos, a quien acusará de ser uno de los motores del cambio político español⁴³.

Las acciones que dentro de ambos campos llevó a cabo no son, como sí serán después, la inscripción en movimientos intelectuales o políticos. Se trata más bien de una militancia activa en el sentido más literal de la palabra. En cuanto a su militancia en las Congregaciones Marianas actuará como auténtica fuerza de choque a favor de la particular visión de la moral pública que estas tenían, llegando a protagonizar actos que podrían calificarse de vandalismo callejero. De la misma manera su labor en las Juventudes Monárquicas se materializará en la participación en actos públicos y prohibidos de adhesión o exaltación del Rey que le llevarán al calabozo en una ocasión con motivo de un reparto de octavillas relativas a la llegada del rey a Estoril.

2.1. Las Congregaciones Marianas. Los Luises

En la España post-bélica un fenómeno en franco auge fue el asociacionismo juvenil. Surgieron infinidad de organizaciones que pretendían dotarse con unas bases juveniles y universitarias que las convirtieran en organizaciones de

⁴² “Su primer impulso consistió en la instauración en España de un poder político nuevo y sin compromisos con situaciones pasadas, intentando aprovechar para ello lo que la guerra había contribuido a crear: la desaparición de las antiguas organizaciones políticas y la concentración total de poderes en Franco”. Ferrary, Álvaro. *El franquismo: minorías políticas y conflictos ideológicos 1936-1956*, EUNSA, Pamplona, 1993, pág. 117.

⁴³ “Ya no cabe duda alguna al respecto; la reforma constitucional que Arias había acometido le pareció insuficiente al Rey. En este momento quedó a plena luz que el motor del cambio no era el pueblo, ni los sindicatos, ni la clase política; era, como ha subrayado Areilza, el Monarca”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores del cambio*, Plaza y Janés, Barcelona, 1987, pág. 28.

masa y que fueran capaces de proyectar el ideal que alentaba a cada agrupación. Entre los grupos que pretendían encuadrar a la juventud con el objetivo de educarlos en sus ideales destacaban especialmente las católicas. El asociacionismo cristiano experimentó durante estos años un auge impulsado por la tolerancia del Estado con respecto a las enseñanzas de estos grupos⁴⁴.

En ese marasmo de organizaciones pronto destacarían las Congregaciones Marianas, dependientes de los jesuitas, que en los años de la inmediata post-guerra experimentaron un auge inaudito hasta la fecha. En especial tuvo importancia el crecimiento de la Congregación madrileña, la Congregación de Nuestra Señora del Buen Consejo y San Luis de Gonzaga, conocida popularmente como los *Luises*⁴⁵. Esta Congregación fue fundada en 1896 y tras el erial apostólico que supuso la disolución de los jesuitas durante la República y las penurias de la Guerra Civil experimentaban tras ésta un crecimiento sin precedentes. Los jesuitas aspiraron a liderar la recristianización de España tras la contienda ya que representaban la mayor identificación con la Contrarreforma y el tradicionalismo, dos valores que encajaban perfectamente con el universo ideológico del bando vencedor⁴⁶. Este hecho hizo que los jesuitas se resistieran a que las Congregaciones Marianas se subordinaran tanto a las organizaciones juveniles y universitarias civiles como a otras de calado católico y con una intención semejante como la Acción Católica y así lo declararon explícitamente en el Congreso de directores de Congregaciones Marianas celebrado en 1940⁴⁷.

Este conflicto, especialmente el entablado con la Acción Católica, demostraba que las Congregaciones también se destinaban, pese a su filiación a una Orden religiosa, a la formación de cuadros seculares que actuaran en la vida pública a partir de principios netamente cristianos. Más allá de la función puramente religiosa, que obviamente desempeñaba con la celebración de actividades destinadas a la formación espiritual y al apostolado, las Congregaciones servían como lugar de formación para la acción pública⁴⁸.

⁴⁴ Lo que no evitaba conflictos con el Estado azuzados por la fuerte tensión estatalizante de aquellos años y entre ellas por el la dirección de todas las asociaciones católicas. Cfr. Redondo, Gonzalo. *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975)*, T. I, EUNSA, Pamplona, 1999, págs. 321-336.

⁴⁵ “A pesar de todo ello, la Congregación de Nuestra Señora del Buen Consejo, vulgo los *Luises*, tuvo un rápido y espectacular desarrollo, hasta el punto que, con la perspectiva del tiempo, pueda juzgarse que fueron sus años de más eufórica plenitud”. López Pego, Carlos. *La Congregación de “Los Luises” de Madrid*, Desclée de Brower, Bilbao, 1999, pág. 125.

⁴⁶ Cfr. Redondo, Gonzalo. *Política...*, T. I, págs. 330.

⁴⁷ Cfr. Redondo, Gonzalo. *Política...*, T. I, págs. 331-334.

⁴⁸ Como lo demuestra la relación de actividades de formación en las que se encontraban entre otras una academia de Derecho y otra de elocuencia. Cfr. López Pego, Carlos. *La Congregación...*, págs. 139-150.

Muchos jóvenes pasaban a formarse en las Congregaciones y a discutir sobre temas sociales y políticos con vistas a una posterior influencia en la vida política española⁴⁹. Las Congregaciones realizaban, así, una verdadera acción católica, de formación de cuadros católicos que hacía injustificada la inclusión en una organización que, juzgaban, tenía menor experiencia en este campo⁵⁰.

Los conflictos que se daban con otros grupos católicos también tenían lugar con grupos civiles. Las Congregaciones aspiraban a configurar la vida española de acuerdo a una determinada visión de la misma y del hombre. De tal manera que no dudaron en enfrentarse a las autoridades en todo aquello que creyeron como una relajación de las costumbres morales. La visión tradicional y católica de España, el control de la cultura juvenil y universitaria y, por supuesto, el control sobre la moralidad eran los objetivos de las Congregaciones. Para eso se requería no sólo un control eclesial sino la formación de jóvenes que impusieran esa visión mediante su inclusión en la configuración de los negocios públicos o privados⁵¹.

De todas las Congregaciones era la de los *Luises* la vanguardia y la más importante tanto por la cantidad de miembros y actividades como por la calidad de los mismos⁵². La cuestión social tenía un peso grande en la labor de

⁴⁹ “En los Luises de Madrid (Congregación de Nuestra Señora del Buen Consejo y San Luis de Gonzaga) empecé el análisis de los problemas sociales. Asistía a dos academias que allí había, de Jurisprudencia y Elocuencia; eran anticuadas, pero se soltaba uno a hablar sobre temas sociales y políticos”. Fraga, Manuel. *Memoria breve de una vida pública*, Planeta, Barcelona, 1980, pág. 22.

⁵⁰ “En realidad se trataba de crear la Acción Católica. Pio XII se complacía en recordar que era tan antigua como la Iglesia y subrayaba que bajo la dirección de sus predecesores, las congregaciones marianas la habían realizado satisfactoriamente”. En España debido al fuerte arraigo de varias iniciativas apostólicas, como las Congregaciones, el modelo elegido para la Acción Católica fue federativo en lugar del “totalitario” de Italia. Villaret, Emilio. *Cuatro siglos de apostolado seglar*, El mensajero del corazón de Jesús, Bilbao, 1963, págs. 164-165.

⁵¹ “Aquel su anhelo de luz se extendía también a sus hijos, deseando que la luza divina los siga iluminando en la obra de su santificación personal y en sus empresas de conquista espiritual de las almas, la extendía también a todos los discípulos y alumnos de la Compañía de Jesús, a estas Congregaciones Marianas, para que sus miembros formados en los principios del Santo Evangelio sean cristianos dignos de este nombre, y más aún, apóstoles de la verdad y del bien entre sus condiscípulos y en el seno de sus familias y de la sociedad entera”. *Discursos pronunciados en la solemne sesión necrológica organizada por la Confederación Nacional de Congregaciones Marianas, y celebrada el 27 de enero de 1943 en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, Blass, Madrid, 1943, pág. 41.

⁵² Entre los miembros de los *Luises* que Llanos relata se encuentran nombres que jugarán un importante papel en la vida pública española de los años siguientes: Manuel Fraga, Fernández de la Mora, Gregorio López Bravo, Torcuato Fernández Miranda, Luis Felipe Vivanco, Alfredo Sánchez Bella, Federico Silva, José María Ruiz Gallardón, Florentino Pérez-Embidi... Cfr. Llanos, José María de. “Los Luises, como Estado mayor” en *Hechos y dichos*, Madrid, VI, pág. 40-41. Citado en Gonzalo Redondo, *Política...*, pág. 332.

los miembros de las Congregaciones y se organizaban innumerables actividades asistenciales a favor de algunos de los barrios más desfavorecidos del Madrid de la época. Esta labor fue impulsada por un hombre para el que la cuestión social suponía algo más de una década después una particular singladura hacia el comunismo, el Padre José María de Llanos. Llanos fue Subdirector de los *Luis* ente 1942-1948 y su trabajo coincidió con la época de mayor auge del movimiento congregacional en Madrid, auge del que tuvo gran parte de culpa⁵³.

Fue en este ambiente de exaltación y de pugna por el control sobre la juventud, por la voluntad de proyectar una determinada visión del hombre y de la sociedad en el que se encuadró Fernández de la Mora. Pasó a formar parte de los *Luis* desde su vuelta a Madrid en 1941. Allí encontró no sólo la dirección espiritual que quería sino un cauce para su gusto por las discusiones político-sociales. La visión que de Llanos tenía Fernández de la Mora era la de un sacerdote obsesionado por lo sensual y que infundía miedo entre los miembros de la Congregación. Así el Padre Llanos movió a miembros de los *Luis* a realizar actos de sabotaje contra presuntas debilidades del Estado. En una de estas incursiones se vio involucrado Fernández de la Mora.

“Nos pastoreaba un sacerdote delgado, de rostro cetrino y atormentado, que nos inspiraba cierto temor, José María de Llanos. Su cerrada concepción ética, obsesionada por lo sensual, nos ordenó una incursión guerrillera en el palacio de la Música para protestar contra un Gobierno supuestamente permisivo y para impedir la proyección de *Gilda*, porque Rita Hayworth se contoneaba mientras se descalzaba un guante. También nos llevó a casi arrasarlo la sala del cine Fígaro con un pretexto análogo. Logré rehuir a la benévola policía, asombrada de la inquisitorial intolerancia de aquellos niños, incitados por un clérigo que parecía un Savonarola en miniatura”⁵⁴.

Por supuesto, no todos en el seno de *Los Luis* compartían la intransigencia del Padre Llanos. Federico Silva muestra en sus memorias, con referencia al mismo suceso, como había disensiones en el seno de la Congregación⁵⁵. Si esas discrepancias no eran quizá de fondo sí que lo eran en la forma de emprender la cristianización de la sociedad. Como es bien sabido, la evolución de José María de Llanos hacia el comunismo y la oposición abierta

⁵³ “Independientemente de los factores del clima de exaltación espiritual del momento, creemos que la conjunción en los Luis de estas dos figuras, Carrillo de Albornoz y Llanos, por su entrega y eficacia, contribuyeron enormemente a dar el tono de plenitud exultante que vivió la Congregación en estos años”. López Pego, Carlos. *La Congregación...*, pág. 128.

⁵⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 64.

⁵⁵ Asimismo, Silva completa el relato de Fernández de la Mora al afirmar que el objetivo principal del grupo juvenil eran los protestantes de la calle Trafalgar. Cfr. Silva, Federico. *Memorias políticas*, Planeta, Barcelona, 1993, pág. 29-30.

al régimen de Franco no contaría con la aprobación de Fernández de la Mora que consideró al clérigo excesivamente radical.

2.2. Juventudes Monárquicas

Las juventudes monárquicas nacieron como una iniciativa del monárquico Joaquín Satrústegui y que tuvo cierta importancia en el ámbito universitario donde tuvo una implantación relativa debido, fundamentalmente a la preponderancia del SEU como organización universitaria y a la hostilidad de las autoridades hacia los movimientos monárquicos. Los enfrentamientos con los miembros del sindicato falangista a causa de sus manifestaciones de adhesión a Don Juan fueron, sin duda, su nota más destacada⁵⁶. Las Juventudes monárquicas no tenían, en principio, una ideología y basaban sus protestas en la petición de la restitución de Don Juan como monarca. Con el tiempo la postura de las Juventudes Monárquicas adquirieron un tono más contestatario con el régimen y en 1957 se fundó Unión Española como un partido monárquico, liberal, democrático y opuesto abiertamente al régimen de Franco en el que el principal responsable era Satrústegui⁵⁷. El propio Satrústegui participaría años después en la reunión antifranquista celebrada en Munich, conocida como el “contubernio de Munich, que comprometió la figura de Don Juan y dio ocasión a la oposición antimonárquica para acusar al Conde de Barcelona de atentar contra el denominado Estado del 18 de julio.

Fernández de la Mora participó activamente, durante sus años universitarios, en las actividades celebradas por las Juventudes Monárquicas lo que le valdría, por ejemplo, unas horas en el calabozo por exaltar públicamente la figura del rey en 1946, como ya se ha mencionado⁵⁸. Los hechos se produjeron el 4 de febrero de 1946 en el Palacio de la Música en el que un grupo de monárquicos lanzaron octavillas en conmemoración de la inminente llegada de don Juan a Estoril. Obviamente, Fernández de la Mora no sería el único en

⁵⁶ Leopoldo Calvo Sotelo relata en qué consistían estas manifestaciones de monarquismo que acababan en enfrentamientos violentos con los falangistas que se decantaban habitualmente a favor de estos últimos por su superioridad numérica. Cfr. Calvo Sotelo, Leopoldo. *Pláticas de familia, 1878-2003*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004, pág. 93-95.

⁵⁷ “Desde diciembre de 1957 Joaquín Satrústegui, antiguo militante de Renovación Española y alférez provisional durante la guerra civil, trataba de dar vida a un partido monárquico al que denominaba Unión Española”. Suárez, Luis. *Francisco Franco y su tiempo*, Fundación Nacional Francisco Franco, Madrid, 1984, T. VI, pág. 80.

⁵⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 89.

ser detenido⁵⁹. De todas maneras, no se puede pretender que estos sucesos sean prueba de una oposición al franquismo por parte de Fernández de la Mora. La militancia y el activismo monárquico no implicaba un menoscabo a la fidelidad al Estado aunque hay ciertos testimonios que pretenden apuntar precisamente lo opuesto⁶⁰. Lo cierto es que estos testimonios son, francamente, contradictorios con la letra impresa de Fernández de la Mora. Ahora, es bien cierto que la actitud de este autor durante aquellos años fue de cierta crítica hacia algunos aspectos institucionales del régimen de Franco⁶¹, relacionados con su profundo monarquismo más que con una oposición a la figura del dirigente.

Ahora bien, la monarquía en la que cree Fernández de la Mora no es un instrumento de contestación al régimen. Se trata, más bien, de la monarquía tradicional bien argumentada y teorizada por los miembros de *Acción Española*, y no la democrática y liberal que defenderá Satrústegui y parte de las Juventudes Monárquicas. Si nos atenemos a la doctrina que se desprende de los textos de Fernández de la Mora así como de su propio testimonio, no hay en Fernández de la Mora algo así como un viraje que lo alejara de una postura inicial democrático-liberal⁶². Lo cierto es que su concepción de la monarquía y del papel que debía jugar en el futuro de España no variaron en exceso. Su

⁵⁹ Relación de los detenidos: Alfonso Bullón de Mendoza, Enrique Antonio del Corral, José Luis Ibáñez, Rafael de Muguero, Alejandro de Muguero, Miguel Osorio, Antonio Pérez de Erraste, José María Uhagón, José Joaquín Zavala, Guillermo Luca de Tena y Jaime García de Vinuesa. Cfr. Luca de Tena, Torcuato. *Franco, sí, pero...*, Planeta, Barcelona, 1993, pág. 259.

⁶⁰ Según algunos testimonios de la época hay quien afirma que originalmente Fernández de la Mora no estaba demasiado conforme con el régimen franquista y de ahí su militancia en movimientos monárquicos que representaban cierta confrontación con el régimen. Calvo Sotelo, que conoció a Fernández de la Mora en su época universitaria, lo califica de *progre* conforme al canon de la época: “La frase, el gesto y el tono eran impertinentes, y *progres*, en el contexto de la época. Porque aquel Gonzalo Fernández de la Mora, era un *progre* entonces— aunque al lector le cueste creerlo—, al menos en la escasa medida en que eso fue posible durante el alto paleofranquismo”. Calvo Sotelo, Leopoldo. *Pláticas...*, pág. 182. Por su parte, Fraga en referencia a un encuentro años después señalará una aversión mucho mayor a la persona de Franco: “Almorcé con Gonzalo Fernández de la Mora, que entonces no era nada franquista, y tenía su corazón en Estoril; llegó a decir que el Generalísimo era *marrajo*”. Fraga, Manuel. *Memoria breve de...*, pág. 32.

⁶¹ “Y, en ese sentido, sus primeros escritos se caracterizan por una apenas velada crítica de algunos aspectos institucionales e ideológicos del régimen de Franco”. González Cuevas, Pedro Carlos. *Conservadurismo...*, pág. 139.

⁶² Leopoldo Calvo Sotelo defiende este viraje. Según él, Fernández de la Mora se habría ido apartando de una posición original compartida con el grupo de, entre otros, Satrústegui. “Fernández de la Mora era la mejor cabeza del grupo, y su colaboración con Satrústegui— siempre necesitado receptor de apoyos intelectuales—vertebraba nuestras posiciones; pero Gonzalo puso enseguida proa más a la derecha y Joaquín no se dio cuenta del nuevo rumbo hasta la botadura de Unión Española”. Leopoldo Calvo Sotelo, *Pláticas...*, pág. 110.

única labor de presión, en este sentido, fue en la línea de acelerar la instauración de la monarquía.

III. La carrera diplomática y las batallas culturales en el régimen de Franco (1946-1956)

1. La vida diplomática, el periplo alemán

Al acabar las dos carreras universitarias Gonzalo Fernández de la Mora decidió firmar las convocatorias para letrado del Consejo de Estado y diplomático, dejando para más adelante, por consejo paterno, la opción a cátedras⁶³. La convocatoria para la carrera diplomática fue más temprana por lo que Fernández de la Mora se dispuso a obtener la plaza. Dedicó a ello diez meses en los que se preparó los temas sin necesidad de contar con un director, elaborando él mismo los guiones de los temas que era preciso preparar. Obtendría la plaza en 1947. Durante ese mismo año realizaría los exámenes del doctorado en Derecho, con la firme voluntad de no cerrarse ninguna puerta para su futuro, que superaría en septiembre del mismo año, aunque finalmente se sumergiría en la carrera diplomática dejando de lado la universitaria⁶⁴.

Durante los siguientes meses asistió al curso de la Escuela Diplomática. En los estudios diplomáticos era preceptiva la realización de un trabajo de investigación que Fernández de la Mora tituló *El saber diplomático de los escritores políticos españoles de la Contrarreforma*⁶⁵ y que presentó el 2 de abril de 1948. El 4 de junio de 1948 obtuvo el nombramiento de secretario de embajada adscrito a la dirección de Europa. Durante ese año tratará insistentemente ser enviado a Alemania occidental con la voluntad de aprender alemán⁶⁶ cosa que

⁶³ Pese a que Fernández de la Mora concibió la dedicación exclusiva a la Universidad como una posibilidad no dejaría, años después, de mostrarse satisfecho ante su opción alegando que la condición de catedrático podía no sólo no facilitar el estudio sino dificultarlo o, incluso, impedirlo. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 88.

⁶⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 68-69.

⁶⁵ Dicho trabajo de investigación permanece inédito. Sin embargo, se publicaría parcialmente en la revista *Arbor* en 1949. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma" en *Arbor*, Madrid, número 43-44, julio-agosto, 1949, pág. 417-449.

⁶⁶ La plaza solicitada por Fernández de la Mora no era una plaza calificable de apacible. Al hecho de no ser un país soberano, lo que le restaba atractivo profesional, se unía la presión de la campaña antiespañola que se produciría en la comunidad internacional, muy especialmente en Europa, para forzar la salida de Franco del Gobierno. Cfr. Fernández de la Mora y Aguirre de Cárcer, Nuño de. "La política exterior de España" en VVAA. *El nuevo Estado español 1936-1963*, Instituto de Estudios Políticos, 1963, págs. 85 y ss.

consigue siendo destinado al consulado de Francfort el día 17 de noviembre de 1949⁶⁷ a las órdenes del ministro plenipotenciario Eduardo García Comín. Puesto que asumiría en diciembre de ese mismo año⁶⁸. El 16 de julio había contraído matrimonio en Noya con Isabel Valera Uña.

Como se ha señalado, Fernández de la Mora tendrá como destino la ciudad de Francfort. La ciudad era la capital del territorio ocupado por el ejército estadounidense⁶⁹. En mayo del mismo año se habían unificado las tres zonas de Alemania Occidental y el gobierno español designó una misión diplomática ante la Alta Comisaría alemana. A la que Fernández de la Mora se incorporó en calidad de secretario con el fin de realizar las pesquisas pertinentes para dotar a la misión española de una residencia oficial y una cancillería. Unos meses después de la llegada del joven diplomático a Alemania Occidental, el Gobierno español decidió reconocer la soberanía de la nueva república y el contingente diplomático español fue trasladado a Bonn, capital de la nueva república⁷⁰. En la transición de misión diplomática a embajada del destacamento español en Alemania, Fernández de la Mora tuvo que ocupar la responsabilidad de ser el encargado de negocios en agosto de 1950. Durante ese mismo año asistió a la toma de posesión del primer presidente de la recién creada república, Konrad Adenauer⁷¹. Asimismo, se implica en una importante campaña para limpiar la imagen de España en Alemania tanto en la prensa española como en la universidad y periódicos alemanes⁷².

⁶⁷ En carta a Eduardo García Comín de 18-VIII-1949: “El mismo día en que se cursó el telegrama ascendiendo y trasladando a Fiscowich solicité la vacante producida al Sr. Satorres, quien hacía entonces las veces de Subsecretario. Dos semanas después recibí su amable carta, que le agradezco vivamente, y se la enseñé a los Sres. Oliván y Satorres. A última hora aparecieron ciertas dificultades que me hicieron perder las esperanzas de ir a Frankfurt. Pero al fin todo se resolvió favorablemente, y ayer precisamente me entregaron la orden de nombramiento. No necesito decirle la satisfacción que ello me ha producido...”.

⁶⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, págs. 73-75

⁶⁹ En 1949 año se fundaría la República Federal Alemana pero la soberanía total no le sobrevendrá hasta 1955.

⁷⁰ “En la primavera de 1950 el Gobierno español decidió reconocer a la nueva república, y designó un embajador, Antonio María de Aguirre, diplomático de carrera, con gran conocimiento de Alemania y pletórico de energía”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 79.

⁷¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 83.

⁷² Editoriales escritos por Fernández de la Mora al respecto en ABC. “Los internados alemanes en España” en ABC de 8-I-1950; “El K.P.D. peón de Moscú” en ABC de 11-I-1950; “Los internados alemanes en España” en ABC de 13-I-1950; “Alemania ante la rehabilitación de España” en ABC de 7-II-1950; “Más sobre los refugiados alemanes” en ABC de 22-VI-1950. Publica también una tercera en ABC que, esta sí, aparece con su firma: Fernández de la Mora, Gonzalo. “Alemania 1950” en ABC de 11-IV-1950.

El 19 de febrero de 1951 es ascendido a secretario de segunda clase en la embajada de Bonn. Sin embargo, con motivo del empeoramiento de la salud de su padre, Fernández de la Mora pediría el traslado a Madrid que se hace efectivo el 24 de diciembre. En Madrid se incorporará a la Dirección General de Relaciones Culturales dentro del Ministerio de Asuntos Exteriores. Fernández de la Mora cerraba de esta manera su periplo en la embajada alemana. De esta visita se traía el autor no sólo una grata experiencia profesional sino también el elemento de trabajo que había ido a buscar, el alemán.

2. Las empresas culturales: el grupo *Arbor*

Fueron estos años los más importantes en cuanto a la participación de Fernández de la Mora en un intento por dirigir el futuro del régimen en una línea claramente monárquica y tradicional. Tanto la importancia de la empresa como el destacado papel de Fernández de la Mora convierten estos años en cruciales para la vida del pensador español. Es preciso detenerse, pues, en la naturaleza del grupo al que perteneció y que protagonizó un enconado enfrentamiento cultural en el seno del régimen que no por malogrado deja de tener gran importancia.

Rafael Calvo Serer, Raimundo Pániker y Ramón Roquer fundaron en 1943 la revista *Arbor* en Barcelona como publicación cultural que confiriera una síntesis de unidad intelectual. El objetivo que la revista buscaba era la síntesis de las ciencias bajo una visión cultural sólida. El primer número aparecería en enero de 1944 apoyado económicamente por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) aunque no estaba integrado orgánicamente en él⁷³. A mediados de dicho año el director de la revista, José López Ortiz, era consagrado como obispo de Tuy por lo que se hacía preciso una reorganización que finalmente tuvo lugar en la primavera de 1946. La revista fue evolucionando ideológicamente y se fue acercando cada vez con mayor exactitud al propósito que Calvo Serer, su principal animador, tenía para ella, la de ser el sustento intelectual de un grupo monárquico de mentalidad tradicional, función que fue tomando cuerpo a partir de 1948⁷⁴. Fue a lo largo

⁷³ “Pero, a pesar de esto, la revista no estuvo nunca vinculada orgánicamente a ninguno de sus departamentos e, incluso, careció durante bastante tiempo de un entronque administrativo claro en el seno de la organización que la patrocinaba”. Ferrary, Álvaro. *El franquismo...*, pág. 252.

⁷⁴ “No debe extrañar, así pues, que esa publicación comenzara, coincidiendo con el inicio de ese mismo año de 1948, a experimentar una serie de cambios internos encaminados a hacer

de este año cuando la revista comenzó a publicar artículos con un contenido notablemente más doctrinal que le confería no sólo la nota de instrumento ideológico sino, también, una coherencia que había sido buscada desde su fundación.

En este sentido, el número de mayo de 1949 dedicado a las revoluciones de 1848 será fundamental para entender la ideología de este grupo que quería comparecer unido en la vida cultural española, pretendiendo influir en la configuración político-cultural posterior a 1939. El grupo en torno a *Arbor* pretendía que la victoria en la guerra civil venía a imponer la configuración del universo cultural y político español de acuerdo al pensamiento contrarrevolucionario cristiano⁷⁵. A partir de la lectura y la asunción del pensamiento de Menéndez Pelayo, entendían que la única vía genuinamente española, de la que no se debían separar, era la identificación entre la españolidad y el catolicismo⁷⁶. La separación y la heterodoxia habían sido fatales como mostraba la historia de España, por eso era preciso la organización de la vida cultural española en torno al pensamiento tradicional católico que *Arbor* pretendía devolver a la palestra pública.

La guerra civil había supuesto, desde la perspectiva ideológica del grupo, la victoria de la visión tradicional y el fin a un conflicto que había protagonizado la vida española desde hacía varios siglos. Atentar contra la unidad y contundencia de la victoria era poner en riesgo nuevamente a España⁷⁷.

Esta concepción de lo que debía ser la vida cultural española abría la brecha con el pensamiento de corte falangista cuyas notas características eran la voluntad de síntesis y la integración nacional en el concepto superior de

de ella el gran centro doctrinal y coordinador del proyecto político-intelectual entrevistado por Rafael Calvo Serer años atrás”. Ferrary, Álvaro. *El franquismo...*, pág. 257.

⁷⁵ “A nivel ideológico, los monárquicos defendieron frente a los intentos de apertura intelectual protagonizados por Pedro Laín Entralgo y el ministro de Educación Nacional, Joaquín Ruiz Giménez, la restauración de la *conciencia nacional unitaria*, basada en los supuestos doctrinales del tradicionalismo Menéndez-pelayista, con su identificación entre ortodoxia religiosa e identidad nacional”. González Cuevas, Pedro Carlos. “La derecha tecnocrática” en *Historia y política*, Madrid, número 18, julio-diciembre 2007, pág. 29.

⁷⁶ “He aquí por qué la generación nueva ha comprendido claramente que sólo el catolicismo puede vertebrar a España. Únicamente el desconocimiento de nuestra historia, que no es perdonable tras Don Marcelino, puede negar esta elemental verdad”. Calvo Serer, Rafael. “Una nueva generación española”, pág. 344.

⁷⁷ “Ahora bien, en los dolores de la guerra interior iba a engendrarse una novísima situación histórica. La victoria de una de las mitades contendientes de España determinaba una nueva y unitaria dirección espiritual, porque en el desenlace de la pugna cruenta no hubo tan sólo una victoria militar, ni mucho menos el triunfo de un grupo minoritario artificialmente robustecido desde fuera. Hubo ante todo la victoria de una concepción cultural determinada, verdaderamente nacional”. Calvo Serer, Rafael. “Una nueva generación española”, pág. 334.

Hispanidad. Para este grupo era fundamental realizar una labor de recuperación de autores que ideológicamente habían pertenecido al bando derrotado en la guerra. Estos pensadores vencidos tenían un pensamiento recuperable y que era plenamente compaginable con el proyecto de la nueva España que se abría tras el final del conflicto bélico⁷⁸. La fundación de la revista *Escorial* obedeció a esa intención de no defenestrar intelectualmente a algunos autores políticamente proscritos. De ahí que el conflicto fue siempre latente y devino en no pocas ocasiones en auténtica batalla política, sobrepasando así los límites del plan cultural. Los conflictos se traducían especialmente ante las declaraciones programáticas de cada grupo o ante la reivindicación de este sector del falangismo de autores considerados como perniciosos para la visión neotradicionalista del grupo *Arbor*⁷⁹.

El conflicto entre los dos grupos tuvo como punto explícito la publicación en 1949 del libro de Laín Entralgo *España como problema* que venía a justificar la actitud tomada por su grupo. Laín recuperaba el relato histórico de las dos Españas afirmando que en la historia de España había habido dos posturas irreconciliables: la hispanidad tradicional y la europeidad moderna⁸⁰. Estas dos posturas al negar violentamente la otra habían hecho imposible el establecimiento de España como nación moderna. El carácter intransigente de ambas había generado un conflicto latente del que la guerra había sido un caso más. La novedad era que, desde una España identificada naturalmente con la hispanidad tradicional se proporcionaba carta de españolidad a la postura opuesta. De esta manera ambas contaban para sí con un elenco de glorias y culpas por lo que la labor a realizar es la de síntesis nacional⁸¹. Esta labor es precisamente la que llevaba a cabo el grupo *Escorial* que a partir de

⁷⁸ Cfr. Juliá, Santos. *Historia de las...*, pág. 360.

⁷⁹ Ese falangismo estaba representado, especialmente, por Laín Entralgo, Tovar y Dionisio Ridruejo reunidos en torno a la revista *Escorial* a los que se coloca bajo el epíteto de “falangismo liberal”. Santos Juliá señala lo confuso de este término y lo define apuntando a la vaguedad y dificultar de sintetizar en un mismo grupo el contenido liberal y el falangista. “En resumen, el falangismo liberal se habría definido, hacia el pasado, por su intención de continuar la tradición liberal española cerrando las heridas de la guerra civil y haciendo evolucionar, hacia cierto liberalismo de contenido difusamente izquierdista, al régimen de Franco”. Juliá, Santos. *Historia de las...*, pág. 336.

⁸⁰ “Consideremos el *problema de España*, otra vez como un pleito constante entre la hispanidad tradicional y la europeidad moderna”. Laín Entralgo, Pedro. *El problema de España*, Aguilar, Madrid, 1962, pág. 648.

⁸¹ “Y puesto que desde el punto de vista cristiana tantos extravíos viene cometiendo Europa desde hace tres siglos, ¿no puede ser nuestra urgente misión actual—aparte de otras cosas— salvar todo lo salvable en la tan conmovida, contradictoria y amenazada cultura europea?”. Laín Entralgo, Pedro. *España como...*, pág. 683.

1948 vería en *Cuadernos Hispanoamericanos* una revista continuadora de su proyecto político-cultural⁸².

La respuesta del grupo *Arbor* no se hará esperar y tendrá como plataforma la pluma de su principal representante Rafael Calvo Serer a través de su, obviamente relacionado, *España sin problema*. Donde se establecerá la, ya citada, necesidad de unidad de la cultura española en torno a la visión tradicional y católica, alumbrada por Menéndez Pelayo, del ser de España. España apareció originalmente como problema tras la paz de Westfalia en 1648 pero, sin embargo, la victoria de 1936 deshizo el complejo de inferioridad que desde entonces se había apoderado de los españoles y que les había llevado a problematizar su ser nacional. España ya no es el problema sino que se enfrenta a problemas, es decir, el problema nacional se diluye gracias al acto de autoafirmación nacional de la guerra y las cuestiones a dirimir son ahora técnicas, hay que modernizar España pero desde la desproblematización de su propio ser⁸³. Así pues, para el grupo neotradicionalista los problemas se desplazan hacia el ámbito técnico en el que la europeización es reconocida como necesaria. La problematización llevada a cabo por Laín no sólo es un anacronismo sino que parte de la inflación y confusión de los problemas a los que se enfrenta España. Ésta ha de ser fiel a sí misma, ha de continuar excluyendo las heterodoxias y siendo fiel a su catolicismo orgánico⁸⁴.

La oposición es explícitamente puesta de manifiesto en un artículo de 1952 escrito por Ridruejo quien califica a los representantes del grupo *Arbor* como “excluyentes”, mientras que al grupo proveniente del falangismo liberal lo denominará “comprensivo”. Para Ridruejo los ideales de uno y otro grupo se cifran en la restauración de los excluyentes y la regeneración de los

⁸² “La segunda le impulsó a recuperar la actitud continuista con la tradición renovadora española que durante los primeros años del régimen representó la *generación de Escorial*, de la que intentó convertirse en su segunda expresión cronológica”. Ferrary, Álvaro *El franquismo...*, pág. 252.

⁸³ “Por fortuna, de dos siglos en que España fue tema a discutir, hemos salido los españoles mediante un acto enérgico, tajante y claro, en 1936; desde 1939 España ha dejado de *ser un problema*, para adquirir conciencia de que está enfrentada con *muchos problemas*”. Calvo Serer, Rafael. “España, sin problema” en *Arbor*, Madrid, número 45-46, septiembre-octubre 1949, pág. 160.

⁸⁴ “Estamos, en verdad, muy lejos de aquella lacerante antinomia de españolización o europeización, que fue tan cara a los hombres del 98, y de un modo o de otro ha seguido preocupando o confundiendo a muchos de sus sucesores. La que Laín llama irresuelta polémica entre el progresismo antitradicional y el tradicionalismo antiactual se resuelve para nosotros en una síntesis feliz: españolización en los fines y europeización en los medios”. Pérez Embid, Florentino. “Ante la actualidad del *problema de España*” en *Arbor*, Madrid, número 45-46, septiembre-octubre 1949, pág. 159.

comprendidos. Así pues, los campos quedan definidos por parte del “comprensivo” Ridruejo que achacará cierto carácter dogmático al grupo *Arbor* ya que lejos de reconocer y abordar los problemas de España deciden calificar el planteamiento de cualquier problema español como acto de disidencia. Otra de las acusaciones que esgrimirá contra los oponentes culturales será la de ser un pensamiento retrógrado mientras que el “comprensivo” es un pensamiento más válido para proyectar hacia el futuro⁸⁵. Fernández de la Mora publicó a este respecto un artículo en *ABC* bajo el título “España, su problema y su complejo” que apareció duramente censurado⁸⁶. En éste apoyándose en el libro de López Ibor *El español y su complejo de inferioridad*⁸⁷ declarará como inválido cualquier debate sobre el supuesto problematismo de España. El problema de España nace de una razón psicológica, el complejo de inferioridad hispano, sin embargo, los avances económicos parecen augurar un futuro próspero. Las teorías sobre el problematismo de España son tediosas y anacrónicas⁸⁸. Por tanto, Fernández de la Mora rechazaba el problematismo de España. Ahora bien, mostraba que su inscripción en el grupo *Arbor* no era estrictamente ortodoxa. Mientras que para los más insignes representantes de este grupo el problema de España pasaba por la asunción de la esencia católica, Fernández de la Mora señalaba que era el progreso material-económico el que había de diluir el problema.

Siguiendo con el conflicto entre ambos grupos, es preciso señalar que no se reducirá simplemente a cruce de artículos en las revistas en las que se amparaba cada uno. Y no podía serlo porque cada grupo aspiraba a una hegemonía cultural en el régimen que tenía como corolario una hegemonía política. Los enfrentamientos no tardarían en derivar en conflictos políticos que tuvieron como consecuencia la intervención de la jefatura del Estado.

El grupo *Arbor* podía jactarse en 1953 de formar un grupo de presión compacto. La coherencia doctrinal entre sus miembros era notable, aunque esto no hacía que entre ellos no surgieran disparidades importantes⁸⁹. En el

⁸⁵ Cfr. Ridruejo, Dionisio. *Casi unas memorias*, Planeta, Barcelona, 1976, pág. 301-303.

⁸⁶ En carta a Luis Calvo de 10-VI-1952: “He recibido tu carta de ayer con las galeradas de mi artículo ‘España, su problema y su complejo’, despiadadamente mutiladas por la censura. Bastante patizambo ha quedado, pero creo que publicable todavía. Le he añadido cuatro líneas para que resulte un poco más comprensible. No creo que la censura tenga objeciones que hacer a este brevísimo añadido. Ahora el artículo queda demasiado corto para la primera página si ha de ir solo, y excesivamente largo para ir acompañado”.

⁸⁷ Publicado en Rialp en 1951.

⁸⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “España, su problema y su complejo” en *ABC* de 19-VI-1952.

⁸⁹ El propio Fernández de la Mora protestaría por varios encendidos artículos de Jorge Vigón contra la Institución Libre de Enseñanza.

plano de las influencias se puede decir que el grupo controlaba las revistas *Ateneo* y *La Actualidad Española*. Varios de los miembros del grupo tenían un gran peso en los diarios *ABC* e *Informaciones*. Poseía, asimismo una colección de libros, la Biblioteca de Pensamiento Actual (BPA), que publicaban con un buen ritmo tanto en cantidad como en calidad. Por último gozaba de una buena situación en el seno del CSIC una vez que su secretario general, José María de Albareda, superó sus reticencias y vio en ellos un grupo menos peligroso que el de sus enemigos, intelectualmente heterodoxos.

Sin embargo, los principales obstáculos venían del gobierno ya que varios ministros eran ideológicamente más afines al grupo de los “comprensivos”. Es en este contexto en el que Calvo Serer contradiciendo los consejos de Ruiseñada, publicó en la revista *Écrits de Paris* un artículo que firmaría la sentencia de muerte del grupo y que parecería fortalecer la postura de los “comprensivos” encarnados en la persona del Ministro de Educación Nacional, Joaquín Ruiz-Giménez, hasta su posterior colapso como grupo en 1956. Al parecer Calvo se cansó de la reticencia con la que la censura trataba a los miembros del grupo, especialmente a él, cercenando o paralizando artículos que él consideraba ortodoxos respecto al Movimiento Nacional⁹⁰.

En el famoso artículo titulado “La politique intérieure dans L’Espagne de Franco” y publicado en *Écrits* Calvo Serer distinguía tres épocas pasadas en la política interior en España. La primera de ellas era la etapa nacionalsindicalista entre 1939-1945 en el que tuvieron los responsables de la Falange todos los resortes del poder sin que pudieran pese a ello establecer una política y una orientación cultural de acuerdo a sus presupuestos ideológicos. En segundo lugar, se dio en España, lo que Calvo Serer denominaba, el “nihilismo de derechas” en el que lo que se busca es una neutralidad política, se pretende anular la posibilidad de elaborar una teoría política. Por último, a partir de 1951 se daba el gobierno de los demócrata cristianos en el que se entregó prácticamente el poder al falangismo de izquierdas⁹¹. Este diagnóstico estaba completado por una prognosis de lo que habría de ser la política interior a partir de 1953. Calvo Serer proponía que el liderazgo se proporcionara a la “Tercera fuerza” que correspondía al grupo *Arbor* y que estaba por encima

⁹⁰ “Calvo Serer estaba desconcertado por la desautorización de ocho artículos censurados en los últimos ocho meses y un libro retenido durante cuatro meses que sostenían una posición cultural acorde con el Movimiento Nacional. En cambio, se permitían libros y artículos que sembraban la desorientación”. Díaz, Onésimo. *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2008, pág. 533.

⁹¹ Es la política tendida de Ruiz-Giménez que coincidió con la rehabilitación de figuras como Tovar o Laín Entralgo tras el fracaso del proyecto nacionalsindicalista a causa del fin de la Segunda Guerra Mundial.

tanto de la heterodoxia doctrinal del nacionalsindicalismo como de la debilidad de ánimo de los demócrata-cristianos.

La propuesta no debió gustar mucho a Franco por varias razones. En primer lugar, el artículo se producía en el peor momento internacional posible. El Gobierno de Franco se encontraba negociando los pactos con los Estados Unidos y al artículo podía ser entendido como una debilidad del Régimen que podía poner en peligro los intereses españoles en la negociación o ser interpretado como un intento por parte de Calvo Serer de sabotear las negociaciones⁹². En segundo lugar, el artículo ponía en entredicho a un Ministro de Franco lo cual no sentó demasiado bien en El Pardo. En tercer lugar, el término “tercera fuerza” y su voluntad de ocupar los puestos de poder tenía un poso demasiado político como para que no levantara suspicacias en el seno del Régimen. Por primera vez, un intelectual políticamente identificado con el Estado expresaba su opinión sobre la evolución que debía seguir el país. En cuarto lugar, el ideario de esa “tercera fuerza” era claramente monárquico y la pertenencia de Calvo Serer al Consejo Privado de Don Juan podía ser interpretado como una maniobra desde Estoril para forzar la instauración monárquica en detrimento de Franco⁹³.

Las reacciones no se hicieron esperar y Calvo Serer fue destituido poco después y sus colaboradores apartados de la dirección de *Arbor* y sus publicaciones aledañas, el proyecto neotradicionalista había sido desmantelado. Federico Oliván escribe a Fernández de la Mora a causa del descenso de artículos firmados por su parte en *ABC* interrogando sobre la posible relación de este hecho con la caída en desgracia de Calvo Serer⁹⁴. Pero lo cierto, es que esa desaparición se debía, más bien, a la presión que la censura ejercía sobre el diario monárquico.

En un principio, parecía que la coalición entre el falangismo-liberal y los demócrata-cristianos habían ganado la batalla en la configuración del nuevo Estado, sin embargo, su hegemonía terminaría poco después, en 1956, a causa

⁹² Ese era el núcleo de las reticencias que Ruisenada le había puesto a Calvo Serer. Cfr. Díaz, Onésimo. *Rafael Calvo Serer...*, pág. 548.

⁹³ “En definitiva, Calvo Serer proclamó que había llegado la hora de dar pasos hacia la restauración de la monarquía. Su propuesta fue lanzada en una revista de París y pronto circuló una versión traducida del artículo por toda España. Este análisis, más propio de un político con afán de poder que de un filósofo de la historia, desencadenó graves consecuencias para su autor y el grupo *Arbor*”. Díaz, Onésimo. *Rafael Calvo Serer...*, pág. 556.

⁹⁴ En carta de Federico Oliván con fecha de 16-XI-1953: “Hace tiempo que no tengo noticias directas tuyas ni veo tampoco su firma en la prensa, ni olfateo su peculiar, brillante e inconfundible estilo en los editoriales. ¿Es que le han alcanzado las salpicaduras del extrañamiento y fulminación de nuestro joven y gran amigo tocayo de Tasso? Lo sentiría muchísimo, por todos conceptos”.

de la crisis de la Universidad y la incapacidad del falangista Arrese de dotar al Régimen de un entramado constitucional sólido. Un nuevo grupo, en el que se integraron muchos de los neotradicionalistas arrumbados, denominado de tecnócratas pasó a ostentar la hegemonía política en el franquismo⁹⁵.

En esta batalla cultural que se desarrolló en el seno del régimen Fernández de la Mora jugó un importante papel y la defenestración del proyecto neotradicionalista de *Arbor* le afectaría en primera persona. Fernández de la Mora se incorpora al CSIC, según su propio testimonio, en 1952⁹⁶. Si bien su colaboración y contacto con el grupo de la revista *Arbor* comienza en 1948 con su artículo “Esquema y ética de la colaboración”⁹⁷. Este primer artículo fue elogiado por Florentino Pérez Embid, junto a Calvo Serer una de las figuras punteras del grupo, que vio en el joven Gonzalo un futuro colaborador del grupo⁹⁸. Fernández de la Mora resultaba ser una figura atractiva para el grupo no sólo por su confluencia o su altura intelectual⁹⁹. Desde 1946 era colaborador asiduo del diario monárquico *ABC*¹⁰⁰. condición que, sin duda, debió atraer a Pérez Embid y Calvo Serer necesitados como estaban del acceso a un periódico con el fin de difundir su plan cultural y político a la sociedad española.

⁹⁵ Muy diferente sería la evolución del que, hasta entonces, había sido el líder del grupo. Calvo Serer emprendería un alejamiento respecto del régimen y un acercamiento a la oposición al mismo, hasta declararse demócrata y liberal. Fue el episodio del artículo del *Écrits* el que marcó el punto de inflexión, como él mismo reconoce. “Creo que se puede dividir esta evolución en dos etapas, separadas ambas por un periodo de transición. La primera va desde 1949 hasta 1953 y culmina con la publicación del largo artículo en *Ecrits de Paris*, una revista de derechas. Allí desde mi concepción tradicional que me hizo partidario del Estado autoritario, hago una crítica de Franco, y desde una perspectiva netamente derechista, manifiesto mi discrepancia con la política seguida por el régimen. Digo que Franco está equivocando la política cultural y la interior porque, contra lo que proclama, está sentando las bases de una España marxista y antimonárquica, cosa que lógicamente yo no quería que sucediera”. Calvo Serer, Rafael. *Mis enfrentamientos con el poder*, Plaza y Janés, Barcelona, 1978, págs. 40-41.

⁹⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 119.

⁹⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Esquema y ética de la colaboración” en *Arbor*, Madrid, número 33-34, septiembre-octubre 1948, págs. 95-110.

⁹⁸ Cfr. Gonzalo Redondo, *Política...*, T. II/1, pág. 394.

⁹⁹ En sus memorias Fernández de la Mora dibuja en pocas líneas la conciencia que tenía de la batalla que se estaba librando desde *Arbor* que, por cierto, coincide en lo esencial con el análisis de la situación en el artículo de Calvo en el *Écrits*. “El gran tema polémico era la orientación de la cultura española, cuestionada desde el propio Ministerio de Educación Nacional, cuyo titular, Ruiz Giménez, auxiliado por democristianos ambiguos y por falangistas en evolución hacia una vaga izquierda, como Tovar, Ridruejo y Lain, pretendía encaminarla hacia un liberalismo revisionista de la unificación doctrinal, fraguada en vísperas del alzamiento de 1936 y robustecida durante tres lustros”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 119.

¹⁰⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 108.

Esta condición así como la capacidad intelectual y la identificación de Fernández de la Mora en el proyecto cultural permitió que éste fuera ganando peso específico en el grupo auspiciado por la voluntad de Pérez Embid y de Calvo Serer de proporcionarle más responsabilidades dentro del grupo. De importancia en este sentido fue la colaboración en 1949 del número monográfico dedicado al centenario de las revoluciones de 1848 que, según Ferrary, representa un hito en la definición intelectual del grupo¹⁰¹. Fernández de la Mora participaría en este importante número con la publicación en el mismo de un artículo en el que analizaba los ecos que la revolución de 1848 había dejado en la literatura europea¹⁰².

La colaboración de Fernández de la Mora siguió siendo muy activa, sin embargo, su labor diplomática en Alemania hacía que su separación física respecto del grupo provocara que su protagonismo no fuera el que cabría esperar. Por este motivo, Calvo Serer le propondría su vuelta a Madrid a mediados de 1951 con el fin de integrarse plenamente en el CSIC y tomar mayores responsabilidades en el seno del grupo¹⁰³. Este ofrecimiento fue aceptado por Fernández de la Mora iniciando así los trámites para su vuelta a España que se produciría en 1952¹⁰⁴.

En el mismo año de la vuelta de Fernández de la Mora a España el proyecto neotradicionalista encarnado en Calvo Serer experimentó un nuevo impulso. La posición de Pérez Embid en la Dirección General de Información partir de 1951 provocó que por parte de este organismo se proporcionara un apoyo decidido a las empresas de Calvo Serer siendo nombrado vocal del Ateneo que pertenecía jurídicamente a la Dirección en 1952¹⁰⁵. Fruto de esta estrecha

¹⁰¹ “Uno de los números que más hizo por proclamar la posición intelectual que *Arbor* estaba empezando a significar lo constituyó, precisamente, el dedicado a las celebraciones de 1848. A lo largo de sus páginas y de acuerdo con la peculiar posición doctrinal de sus más relevantes redactores (que les llevaba a ver la historia como una auténtica *magistral vitae* acerca de la raigambre española de los principios ideológicos del régimen), se ensayaba una verdadera legitimación intelectual de la concepción tradicional de la historia española, que alcanzaba, tal vez, su mayor expresión en el editorial que, a la sazón, publicaba Calvo Serer”. Ferrary, Álvaro. *El franquismo...*, pág. 265.

¹⁰² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La repercusión del 48 en la bibliografía europea contemporánea” en *Arbor*, Madrid, número 41, Mayo 1949, pág. 183-227.

¹⁰³ Cfr. Redondo, Gonzalo. *Política...*, T. II/2, pág. 37.

¹⁰⁴ Fernández de la Mora señala que la vuelta se produjo exclusivamente por la mala salud de su padre, sin embargo, a tenor de su contestación a Calvo Serer en 1951 parece que el ofrecimiento y petición de ayuda por parte de éste habían inclinado la balanza del lado de la vuelta a Madrid.

¹⁰⁵ Cfr. Ferrary, Álvaro. *El franquismo...*, pág. 331. Onésimo Díaz señala 1950 como la fecha en la que Calvo Serer pasa a ser vocal de la junta directiva de Ateneo. Cfr. Díaz, Onésimo. *Rafael Calvo Serer...*, pág. 288. Independientemente de la fecha exacta de este nombramiento, lo cierto es que la colaboración entre la Dirección General de Información y las empresas de

colaboración el día dos de febrero de 1952 aparecía el primer número de la revista *Ateneo* en la que Fernández de la Mora tendría gran protagonismo. No en vano había sido fundador de la misma junto a Florentino Pérez-Embid y Jorge Vigón¹⁰⁶. Otra de las pruebas del gran protagonismo es que, como le había prometido Calvo Serer, a su vuelta a España éste le proporcionó un puesto en el CSIC. El día 2 de enero de 1952 Fernández de la Mora tomó posesión del cargo de Vicedirector del Departamento Internacional de Culturas Modernas, adscrito al Consejo, sólo por debajo del propio Calvo Serer que ocupaba la dirección del mismo¹⁰⁷.

Fernández de la Mora no sólo se había insertado a la perfección en el grupo sino que, además, se había convertido, ya en 1952, en uno de sus líderes, hasta el punto de que en los círculos cercanos al grupo se lo calificaba por algunos como “el tercer hombre”¹⁰⁸. Es esta plena identificación con el grupo lo que provocará que con la publicación del artículo de Calvo Serer en París y la caída en desgracia del grupo neotradicionalista, Fernández de la Mora se verá privado de los cargos que había obtenido como miembro del grupo¹⁰⁹.

No sería justo afirmar que a la luz del éxito posterior personal de Fernández de la Mora que él no fracasó en 1953. A raíz de los sucesos provocados por el desatino de Calvo Serer, un proyecto político-cultural que pretendía ofrecer una línea ideológica al régimen, presentando a Don Juan como heredero legítimo del orden postbélico en el que habían participado no pocos intelectuales se disolvió. Ante esta disolución hubo quien optó por una evolución hacia la oposición al el régimen dada la imposibilidad de compatibilizar el proyecto monárquico con el régimen y otros, como Fernández de la Mora, que interpretarán que el único factor que podía

Calvo databan de antes del nombramiento de Pérez Embid ya que su anterior titular, Pedro de Rocamora, era también afín al grupo neotradicionalista. Cfr. Redondo, Gonzalo. *Política...*, T. II/2, pág. 162

¹⁰⁶ Sin duda, Fernández de la Mora era la principal figura de la revista y se afirma como director de la revista desde sus inicios y afirma que será a partir de 1953 cuando ceda la dirección a Santiago Galindo. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 119-120. Santos Juliá, siguiendo el testimonio del propio Fernández de la Mora, también lo sitúa como director de la revista. Cfr. Juliá, Santos. *Historia de las...*, pág. 375. Tusell destaca la figura de Vigón como la más representativa de la revista pero no habla en ningún momento de la dirección de la misma. Cfr. Tusell, Javier. *Franco y los católicos*, Alianza, Madrid, 1984, pág. 318. Sin embargo, Onésimo Díaz afirma que esto es una confusión o un olvido ya que nominalmente la dirección de la revista estuvo en manos de Santiago Galindo. Cfr. Díaz, Onésimo. *Rafael Calvo Serer...*, pág. 391).

¹⁰⁷ Cfr. Redondo, Gonzalo. *Política...*, T. II/2, pág. 96.

¹⁰⁸ Cfr. Redondo, Gonzalo. *Política...*, T. II/2, pág. 344.

¹⁰⁹ Cfr. Gonzalo Redondo, *Política...*, T. II/2, pág. 576.

restaurar la monarquía era la voluntad de Franco¹¹⁰. Fernández de la Mora emprenderá un camino de mayor identificación con el régimen, sin dejar de lado sus filiaciones monárquicas, y realizará una justificación pragmática del Estado lo que le irá devolviendo al plano público tras el desastre del grupo *Arbor* en 1953¹¹¹.

3. ABC

Uno de los aspectos más notables de esta época es, sin duda, su gran aportación en la historia del diario *ABC*. La primera colaboración de Fernández de la Mora en el rotativo monárquico se dio el 8 de octubre de 1946. Rondando los veintidós años publicaba su primera “tercera” en *ABC* acerca de las sentencias de Nuremberg¹¹². A partir de ahí sus colaboraciones serían constantes pasando a ser uno de los escritores más prolíficos del diario. El nombre de Fernández de la Mora aparecería ya indeleblemente unido al de *ABC*. En ese mismo año, además de sus artículos firmados, sería invitado por Ramón Pastor a redactar editoriales. Ese año escribió, únicamente, dos editoriales, los mismos que en 1947. En 1948 escribirá seis y trece en 1949. Sus colaboraciones no se interrumpirán durante su estancia en Alemania, desde donde seguirá publicando sus artículos en el diario.

Pero, sin duda, es 1952 el año que le consagra en el periódico. Su amistad con Torcuato Luca de Tena, a quien había conocido durante su paso por el servicio militar, le abrió de par en par las puertas del diario, además de sus indudables cualidades periodísticas. Y es que en este año Torcuato Luca de Tena sería nombrado director del periódico. En septiembre de 1952, coincidiendo con el nombramiento de Torcuato, Fernández de la Mora sería nombrado jefe de la sección de colaboraciones del diario. Su nombramiento obedecía a la intención de proporcionar un nuevo impulso al rotativo que corría el riesgo de anquilosarse por el envejecimiento de su plantilla. Fernández de la Mora monárquico, brillante y una estrella naciente en el

¹¹⁰ No se puede afirmar que el grupo *Arbor* fuera un modo de oposición al régimen. Sin embargo, sí tenía elementos contestatarios en la medida en que se erigían como interpretadores auténticos del espíritu de la España surgida tras la guerra civil. Además todo su aparato ideológico confluía en la persona de Don Juan y en la restauración de la monarquía como único futuro legítimo.

¹¹¹ Cfr. González Cuevas, Pedro Carlos. “Tecnocracia, cosmopolitismo y ocaso de la teología política en la obra de Gonzalo Fernández de la Mora” en VV.AA *El régimen de Franco (1936-1975). Política y relaciones exteriores*, Madrid, UNED, 1993, págs. 17-18.

¹¹² Fernández de la Mora, Gonzalo. “La sentencia de Nuremberg” en *ABC* de 8-X-1946.

panorama intelectual español fue el elegido para dar ese impulso rejuvenecedor a la sección de opinión.

“Lo primero que hice al llegara a la dirección del periódico fue buscar donantes de sangre nueva. ABC amenazaba con quedarse viejo, como vieja era la edad de todos sus directivos y casi todos sus redactores. Ni uno solo de la última hornada de jóvenes talentos, de plumas nuevas y prometedoras había ingresado en su plantilla desde que fue recuperado de la incautación marxista. Mi padre, apenas culminada la toma de Madrid, reempló, como era justo, a los redactores supervivientes de la guerra y, como era lógico, cubrió las plazas de los muertos con hombres de su generación. Era precisa una transfusión de sangre joven para reponer glóbulos en un organismo aquejado de anemia y yo intenté dárselo, con la incorporación de una primera hornada de talentos: Gonzalo Fernández de la Mora como editorialista y jefe de colaboraciones, encargado, por tanto, de buscar savia nueva para la tercera de ABC...”¹¹³.

A partir de ese momento las colaboraciones se multiplican exponencialmente y Fernández de la Mora pondrá pluma, no obviamente firma, a varias decenas de editoriales. Se había colocado, pese a su juventud, al mando doctrinal de uno de los más potentes periódicos españoles, al mismo tiempo que desempeñaba su cargo en el Ministerio de Asuntos Exteriores.

Sin embargo, la aventura al frente de esta sección no duraría demasiado. El cerco sobre *ABC* por parte de la censura se iba estrechando. Finalmente, Torcuato Luca de Tena será apartado de la dirección del diario. La excusa para hacerlo fue la publicación por parte de Torcuato de una noticia en la que se señalaba que Lavrenti Beria, dirigente del NKVD soviético, estaba en España¹¹⁴ para entregarse a las autoridades norteamericanas sin cargos a cambio de importantes informaciones sobre el gobierno soviético¹¹⁵.

¹¹³ Luca de Tena, Torcuato. Franco, sí..., pág. 345.

¹¹⁴ Se reproduce aquí el texto de la orden del Ministerio de Información y Turismo con fecha de 25-IX-1953: “Por el señor Ministro de Información, con fecha de hoy, se ha resuelto instruir al director de ‘ABC’, don Torcuato Luca de Tena y Brunet, un expediente para deducir la responsabilidad en que se halla incurso, e imponer la sanción procedente al mismo, por la publicación en el diario ‘ABC’ y en su número correspondiente al día 23 del actual en su tercera página informativa, con titulares a toda plana y en tipo de letra destacadísimo, la noticia, en forma interrogativa de que Beria se encuentra escondido en España, información que no fue sometida al previo examen y aprobación subsiguiente del Servicio competente de la Dirección General de Prensa.

Así mismo, el señor Ministro ha resuelto que, dada la reiteración en hechos semejantes por parte del director de ‘ABC’, y estimando la actitud de dicho director inconsecuente con la confianza que su nombramiento por este Ministerio implicaba, quede en suspenso en el ejercicio de su cargo, en tanto se resuelva el expediente a instruir, ocupando provisionalmente la dirección del diario ‘ABC’ el subdirector, don Luis Calvo, que en su día fue propuesto por la Empresa propietaria del diario, y aprobado por este Departamento...(Firmado Juan APARICIO)”.

¹¹⁵ “¿Está Beria escondido en España?” en ABC de 23-IX-1953.

Fernández de la Mora había tratado de disuadir a Luca de Tena de la publicación de esta pieza, obviamente, sin mucha fortuna¹¹⁶. Inmediatamente después de la suspensión de Torcuato como director de *ABC*, Fernández de la Mora presenta su dimisión como jefe de colaboraciones. Por supuesto, firmó la carta, redactada por él mismo,¹¹⁷ en la que, junto con otros escritores e intelectuales, se pedía la reincorporación de Torcuato Luca de Tena a la dirección de *ABC* que, como es consabido, resultó infructuosa¹¹⁸. La lealtad hacia quien le había llevado a manejar la sección de opinión del diario seguía intacta.

La dimisión, sin embargo, no implicaba una voluntad de cesar sus colaboraciones con *ABC* y así se lo hacía saber al propio Torcuato en carta del 18 de febrero de 1954¹¹⁹. Y lo cierto es que sus colaboraciones siguieron siendo habituales. Fue en este diario donde fue publicando algunos epígrafes que luego integrarían *El crepúsculo de las ideologías*¹²⁰.

Tras la marcha de Torcuato Luca de Tena de esta su primera dirección de *ABC* Fernández de la Mora reduce notablemente sus colaboraciones en el diario. En 1962 Torcuato vuelve a asumir la dirección de *ABC* y ofrece una de las subdirecciones a Fernández de la Mora¹²¹ que, sin embargo, la rechaza. Pese a ello continua siendo una de las plumas habituales que pueblan las páginas del diario. Ante la muerte de Franco la influencia de Fernández de la Mora crecerá. La toma de postura del monárquico, de la mano de Torcuato, frente a la muerte de Franco será de clara adhesión. Hay quienes ven en este

¹¹⁶ “Traté de disuadirle por todos los medios, incluso movilizándolo de madrugada al corresponsal de Le Monde, mi viejo amigo Jean Creach, que me apoyó hasta la desesperación. Fue inútil; Torcuato se aferraba a sus frágiles fuentes”. Fernández de la Mora, Gonzalo. Río..., pág. 115.

¹¹⁷ “Como último recurso redacté un escrito de apelación al jefe del Estado, que firmó un centenar de escritores”. Fernández de la Mora, Gonzalo. Río..., pág. 115.

¹¹⁸ Para una relación de todos los nombres ver: Luca de Tena, Torcuato. Franco, sí..., pág. 449.

¹¹⁹ En carta a Torcuato Luca de Tena con fecha de 18-II-1954: “Lo único cierto es que, hoy como ayer y espero que como siempre, dispongas incondicionalmente de mí para cualquier empresa en la que pueda ser útil a los ideales en que creo”.

¹²⁰ Relación de artículos aparecidos, de forma total o parcial, antes en *ABC* y que formarán parte de la obra: “El socialismo vira a estribor” en *ABC* de 21-IV-1959; “El socialismo se volatiliza” *ABC* 10-XI-1959; “Distensión y crisis de las ideologías” en *ABC* de 31-XII-1963; “Lo que necesitamos” en *ABC* de 20-X-1964; “Los integristas” en *ABC* 24-IV-1965; “Ideologías e ideales” en *ABC*, 1-VI-1965; “Los ideólogos y el poder” en *ABC* 4-VI-1965; “La tecnocracia” en *ABC* de 21-VII-1965; “Opinión e ideología” en *ABC* de 14-IX-1965; “El nihilismo juvenil” en *ABC* de 24-VIII-1969; “La subjetivación de la cultura” en *ABC* de 6-VIII-1969.

¹²¹ Cfr. Pérez Mateos, Juan Antonio. *ABC: Historia íntima del diario. Cien años de un “vicio nacional”*, Libro Hobby-Press, Madrid, 2002, pág. 383.

juego la clara influencia de Fernández de la Mora¹²² hasta convertir al diario en una “trinchera del tardofranquismo”¹²³. Al margen de posibles influencias lo cierto es que en 1975 Fernández de la Mora firma varios artículos elogiosos hacia la figura de Franco y preconizará una continuación perfectiva de su Estado.

Esta época de puntual vuelta a la influencia se desvanece nuevamente por la renuncia de Torcuato Luca de Tena que abandona el periódico y también el país rumbo a México. Durante las direcciones de José Luis Cebrián (1975-1977) y de Guillermo Luca de Tena (1977-1983), que lideraría la “apertura liberal”¹²⁴, seguiría contando con los artículos de Fernández de la Mora. Será con la llegada a la dirección de Luis María Ansón con la que se trunque la relación de Fernández de la Mora con el rotativo¹²⁵.

Quizá a este respecto merezca la pena detenerse un momento en la relación entre Fernández de la Mora y Ansón. No se trataba de unos desconocidos entre sí. Juntos participaron activamente en 1957, el mismo año en que se conocieron en persona¹²⁶, en la fundación del órgano de expresión de la Juventud monárquica la revista *Reino*¹²⁷. La admiración de Ansón por Fernández de la Mora se traducía en la afirmación filiación discipular que Ansón admite hacia Fernández de la Mora hasta el punto de afirmar que denominarle “jefe y maestro”¹²⁸. Asimismo, ambos habían compartido a partir

¹²² “En su etapa de director, Torcuato juega al neofranquismo, mal aconsejado por Gonzalo Fernández de la Mora”. Pérez Mateos, Juan Antonio. *ABC: Historia íntima...*, pág. 461.

¹²³ Olmos, Víctor. *Historia del ABC*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002, pág. 537.

¹²⁴ Olmos, Víctor. *Historia del...*, pág. 559.

¹²⁵ “Al cabo de treinta y siete años de colaboración abierta, la nueva dirección de ABC, sin explicación alguna, destinó en 1983 al cesto de los papeles un artículo mío sobre la crisis de las ideologías políticas, lo que hube de interpretar como un rechazo a mi firma, que desapareció como habitual del periódico”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 118.

¹²⁶ Hasta ese año no se conocían como se aprecia claramente en la carta que Fernández de la Mora envía a Ansón con fecha de 3-I-1957: “Tengo verdaderos deseos de conocerle y de hablar largamente con Vd...”.

¹²⁷ Pedro Sainz Rodríguez señala que Ansón dirigió *Reino* desde su fundación en 1957. Cfr. Sainz Rodríguez, Pedro. *Un reinado en la sombra*, Planeta, Barcelona, 1982, pág. 110. Sin embargo, Ansón rechaza expresamente esta afirmación señalando que su director era Carlos Rodríguez. Cfr. Ansón. Luis María. *Don Juan*, Plaza & Janés, Barcelona, 1994, pág. 314. Fernández de la Mora señala en sus memorias que Ansón era, efectivamente, el director de la publicación. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 93.

¹²⁸ En carta de Ansón de septiembre de 1957: “Estoy encantado de saber que cuando te elegí como jefe y maestro no me equivocaba. Ni intelectual ni políticamente me has defraudado nunca...”.

de 1960 la misma comisión, la de Propaganda, dentro del Consejo Privado de don Juan de la que Fernández de la Mora era secretario¹²⁹.

Como se puede comprobar sus biografías tienen claros puntos de contacto. Sin embargo, la fractura se produciría en 1967 con motivo del giro de la política de don Juan. En 1976, antes de que se produzca una ruptura definitiva a causa del apartamiento de Fernández de la Mora de *ABC*, escribe el ex ministro a Laureano López Rodó una nota para colaborar en la redacción de su libro *La larga marcha hacia la monarquía*. En esta nota, Fernández de la Mora repasa preferentemente las tensiones ideológicas en el seno de la familia monárquica. En ella indicaba como Ansón había tomado la vía del monarquismo de oposición al régimen de Franco, alineándose con las posiciones de Areilza a partir de 1967¹³⁰. Fernández de la Mora, en cambio, se había mantenido entre los partidarios de la monarquía tradicional afectos al régimen. Por tanto, el principio de sus discrepancias se debe, fundamentalmente, a las diferencias en torno a la vía que debía de conducir a la restauración de la monarquía, al modelo de esta restauración y la actitud frente a Franco.

La actitud de Ansón como director del diario en su intento de centrar ideológicamente *ABC* supone la ruptura total y abierta entre ambos¹³¹. Lo cierto es que la enemistad política entre Ansón y Fernández de la Mora sumió en el ostracismo a Fernández de la Mora que acabó así con varias décadas de

¹²⁹ Cfr. Ansón, Luis María. Don Juan..., pág. 352.

¹³⁰ “Otros, en cambio, se pasaron a la táctica antifranquista de Areilza, como Ansón, pero fueron muy pocos”. Nota para Laureano López Rodó para su libro *La larga marcha hacia la monarquía*.

¹³¹ A título póstumo todavía habría hueco para una polémica más nada más y nada menos que en 2010, cuando Fernández de la Mora llevaba ocho años muerto, tras unas duras afirmaciones de Ansón en El Cultural de el periódico El Mundo. Ansón declaraba de Fernández de la Mora: “Sirvió al Rey en el exilio, cerdeó después durante un par de años, traicionó finalmente a Don Juan y se paso a Franco”. Ansón, Luis María. “La dignidad de Miguel Delibes” en El Cultural de 19-III-2010. La respuesta ya que no podía llegar de la pluma de Fernández de la Mora lo haría desde las páginas de su principal legado Razón Española que publicará las elogiosas palabras epistolares de Ansón hacia Fernández de la Mora. En este trabajo reproducimos los extractos aparecidos en la revista que, excepcionalmente y ante la gravedad de las palabras de Ansón, publicaba correspondencia con una persona no fallecida. Fernández de la Mora había expresado su deseo de que sólo se publicara correspondencia con personas fallecidas, voluntad que se respeta en este trabajo. Si se reproduce la correspondencia con Ansón es en virtud de su publicidad en la revista y reproduciendo únicamente los extractos en ella aparecidos. Para ver los extractos: Razón Española, número 162, julio-agosto 2010, págs. 3-6.

colaboración y protagonismo innegable en los avatares histórico-políticos del ya centenario periódico¹³².

¹³² Desde las páginas del propio diario señala ante su muerte que “Su radicalismo político le alejó a comienzos de los ochenta de las páginas de ABC, en las que había publicado lo más importante de su obra”. ABC de 11-II-2002, pág. 26.

IV. Monárquico colaboracionista. La identificación con el Régimen

1. La configuración del Estado

1.1. Toma de posiciones en el Consejo de don Juan

El fracaso del grupo *Arbor* no hizo que Fernández de la Mora se desentendiera de la política. Muy al contrario, fueron estos años en los que realizó una intensa labor política, principalmente en el seno del movimiento monárquico favorecido por la voluntad de Don Juan de primar en sus círculos de colaboradores la línea tradicionalista en la que se encontraba Fernández de la Mora¹³³. Por este motivo, en 1956 pasaría a formar parte del Consejo Privado de Don Juan¹³⁴. Su primera labor en el mismo, fue la proposición de crear una comisión permanente que acabará con el carácter honorífico del Consejo Privado¹³⁵. Ya en estas fechas había adquirido el convencimiento de que la restauración de la Monarquía pasaba por un acercamiento del Conde de Barcelona a Franco. La Monarquía no era una alternativa al régimen, sino que debía de continuar la obra realizada por Franco¹³⁶. Así pues, Fernández de la Mora se afanó en acercarse a la figura de

¹³³ “Este acercamiento de Don Juan a los tradicionalistas no puede verse como una súbita *conversión* o como una sutil maniobra. Alrededor de Don Juan, como oportunamente quedó reseñado, se movieron, desde que publicó su célebre manifiesto de 1945, dos tendencias monárquicas claramente diferenciadas: la liberal y la tradicional. En un principio fueron los liberales quienes influyeron más en la postura del Conde de Barcelona. Pero se llevó a cabo una operación recuperadora de Don Juan para la monarquía tradicional...”. López Rodó, Laureano. *La larga marcha hacia la Monarquía*, Noguer, Barcelona, 1977, pág. 150.

¹³⁴ López Rodó señala que la entrada de Fernández de la Mora se produjo en 1955 Cfr. López Rodó, Laureano. *La larga marcha...*, pág. 151. Fernández de la Mora señala que fue en 1956 aunque es probable que con esa fecha se refiera a la de su aceptación en un viaje a Estoril. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 92.

¹³⁵ “Una visita de Fernández de la Mora a Estoril, fuertemente apoyada por el Conde de Fontanar, lleva a Don Juan a aceptar el proyecto de que el Consejo Privado deje de ser una entidad honorífica y funcione como órgano político. Dada la heterogeneidad ideológica de los consejeros, Fernández de la Mora propone una comisión permanente ejecutiva que funciones con periodicidad”. López Rodó, Laureano. *La larga marcha...*, pág. 151.

¹³⁶ “Al principio nos reuníamos en el domicilio de Alfonso García Valdecasas, en la calle Serrano, Jesús Pabón, Pedro Gamero del Castillo y yo, coincidentes en que la única fuerza efectivamente restauradora era Franco, y que la monarquía futura tenía que ser continuadora del Estado nacido de la guerra civil. Nuestra principal tarea fue convencer de ello a Don Juan

Don Juan hacia Franco, acción que parecía que contaba con el beneplácito de Don Juan a juzgar por los nombramientos que realizaba¹³⁷.

En este sentido Fernández de la Mora colaboró no sólo con su presencia en el Consejo Privado de Don Juan, sino que favoreció la formación de grupos monárquicos de signo tradicionalista que alimentarían la legitimidad de sus posiciones¹³⁸. Así se puede citar la creación de la Asociación de Amigos de Maeztu en 1957 que tenía una doble misión: divulgar la doctrina monárquica y ganarse el campo del monarquismo del lado del tradicionalismo¹³⁹. Asimismo desde la BPA (Biblioteca de Pensamiento Actual) se quiso dar un fundamento tradicionalista a la monarquía. Todas estas gestiones tuvieron como eco la proclamación en 1957 de los principios fundamentales, reconciliándose, así, con el sector monárquico carlista y poniendo un marcado acento tradicionalista en su postura política. Asimismo, en el seno del Consejo se siguió primando los elementos tradicionalistas hasta que el grupo demoliberal quedó reducido a una minoría¹⁴⁰. Aunque los cambios en la orientación política de Don Juan se volverían a repetir a mediados de los años sesenta, esta vez en sentido contrario. Fernández de la Mora sentiría cierto rechazo ante las falsas apariencias de Don Juan¹⁴¹.

1.2. Operación Príncipe. La autoexclusión de don Juan

En 1961 Fernández de la Mora sería destinado, dentro de sus labores diplomáticas, a la embajada de Atenas para que colaborara en la celebración del enlace entre don Juan Carlos y doña Sofía. El nombramiento fue una petición expresa de Juan Ignacio Luca de Tena que aceptó la embajada con la condición de que Fernández de la Mora fuera destinado a la misma.

y, en consecuencia, aproximarle a Franco y a los carlistas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 92.

¹³⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Don Juan de Borbón” en *Razón Española*, Madrid, número 60, julio 1993, pág. 42.

¹³⁸ “Con el mismo propósito contribuí a la fundación de las juveniles revistas de corta vida, *Círculo* (1957) y *Reino* (1958), dirigidas por L. M. Ansón, y a la creación de la Asociación de Amigos de Maeztu (febrero de 1957) que agrupó a los intelectuales monárquicos tradicionales, organizó actos públicos y editó opúsculos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 93.

¹³⁹ Cfr. López Rodó, Laureano. *La larga marcha...*, pág. 135.

¹⁴⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 93.

¹⁴¹ “Y la verdad es que a los tradicionales don Juan nos dio muchos motivos para creerle de los nuestros”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, págs. 89-90.

La misión española tuvo que adecuar las dependencias de la embajada para el evento que se presentaba y tuvo que lidiar con varios elementos. Por un lado, vivieron de cerca y actuaron como mediadores en las negociaciones para la organización litúrgica de la ceremonia religiosa que finalmente tuvo como solución la celebración católica de la ceremonia religiosa y a efectos civiles la celebración ortodoxa¹⁴². Por otro lado, la misión española tuvo que hacer frente al intento por parte de un sector del monarquismo de politizar el enlace en contra del Régimen. Es cierto, que desde el principio don Juan había tratado de utilizarlo marginando a Franco de su organización. Pero las cosas fueron más allá cuando los sectores monárquicos no colaboracionistas, entre los que desde luego no se encontraba Fernández de la Mora, trataron de publicar un periódico en Atenas con motivo del enlace. En él se presentaban los principales agravios del franquismo a la monarquía y se pedía su restauración en la cabeza de don Juan¹⁴³. Este diario logró publicarse durante diez días en Atenas y no dudó en atacar duramente al régimen. Juan Ignacio Luca de Tena protestó contra el director nominal de esta publicación aunque, según señala el historiador Luis Suárez Fernández, quien orquestaba la campaña mediática en la sombra era Joaquín Satrústegui¹⁴⁴.

Otro suceso perteneciente a estos años que vendría a mostrar la fractura dentro del monarquismo fue la celebración del Congreso del Movimiento Europeo, más conocido como “contubernio de Munich”, celebrado del 8 al 10 de junio de 1962. A propósito de esta reunión Fernández de la Mora escribe un artículo en el que critica la reunión centrandose en uno de los más insignes organizadores¹⁴⁵. La contestación a este artículo llegará en carta personal por parte de Vicente Piniés. En ésta, Piniés, criticaba que Fernández de la Mora contribuyera a la campaña de difamación del gobierno. Además, apuntaba que Fernández de la Mora se comportaba de manera oportunista y que con ello criticaba a quien había sido uno de sus colaboradores, en referencia a Satrústegui¹⁴⁶. Piniés envió la carta también al propio Satrústegui que, por supuesto, escribe a Fernández de la Mora

¹⁴² Cfr Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, págs. 134-135.

¹⁴³ Toquero, José María. *Franco y Don Juan*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989, págs. 324-328.

¹⁴⁴ Cfr. Suárez, Luis. *Francisco Franco...*, T. VI, pág. 353 y ss.

¹⁴⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La paradoja de Madariaga” en ABC de 10-VII-1962.

¹⁴⁶ En carta de Vicente Piniés de 10-VII-1962: “Realmente quisiera saber qué te ha movido a cometer un acto tan poco digno... Siempre creí que por mucho interés que pueda sentir alguna persona por mantenerse en determinados Consejos de Administración; por mucho interés que pueda haber en todo lo material, hay algo que tiene mucho más valor, y que es el culto que estamos obligados a rendir a la amistad. La primera conferencia que oí sobre europeísmo fue tuya. La pronunciaste en casa de Ignacio Satrústegui, hermano de una de las víctimas actuales. Esto sí que es paradójico, que quien invitado por un Satrústegui a hablar en pro de la unificación de Europa, al cabo de los años, también por razón de esa unificación, injurie a otro Satrústegui...”.

indicándole que no es consciente de la calumnia que con ellos se está practicando¹⁴⁷. Carta que enviaría también a otro de los afectados, Calvo Serer¹⁴⁸. Por su parte, Fernández de la Mora señala que Satrústegui habiendo sido un héroe en el conflicto de 1936 había ido alejándose de sus posturas iniciales hasta el punto de situarse en las antípodas¹⁴⁹. Se había operado una ruptura entre los monárquicos que siguieron afectos al régimen de Franco y aquellos monárquicos que habían peregrinado desde el seno del régimen hasta la oposición más abierta. Fernández de la Mora permaneció del lado de los que consideraban que a monarquía, en su versión tradicional, era la mejor vía para continuar con la labor modernizadora del Estado de Franco.

Según Fernández de la Mora los años siguientes fueron una continuación de la política de acercamiento entre don Juan y Franco en el que se aseguró la restauración de la Monarquía que sólo la trayectoria errática del Conde puso entre paréntesis. En 1969 Franco nombrará como su sucesor a Juan Carlos en lo que para Fernández de la Mora era el triunfo de los monárquicos colaboracionistas, entre los que él se encontraba.

“El esfuerzo de los monárquicos partidarios de la estrecha colaboración con Franco para la instauración de una Corona, continuadora del Estado del 18 de julio, encabezados desde dentro por el almirante Luis Carrero Blanco y el ministro Laureano López Rodó, y desde fuera del Gobierno por el sector tradicional del Consejo Privado, fueron el estímulo y el acompañamiento de Franco en lo que López-Rodó ha denominado *la larga marcha hacia la monarquía* y cuyos hitos fueron la citada ley de Sucesión (26-VII-1947), la ley Orgánica del Estado (29-VI-1967) y, finalmente, la designación del Príncipe de España que juró fidelidad a la Ley de Principios del Movimiento y demás Leyes Fundamentales ante el pleno de las Cortes el 23 de julio de 1969. Esta larga marcha no tuvo, en el fondo, más que un solitario protagonista, Franco, sin cuya convicción política más personal a lo largo de décadas y su decisión soberana, la instauración de una monarquía hereditaria en España habría sido una quimera imposible.

Pero Don Juan no se conformó con el éxito dinástico, propiciado por los monárquicos tradicionales, *colaboracionistas*, y el fracaso personal del intento de aproximación para reconquistar la confianza de Franco, que había perdido entre 1943 y 1946, y el nuevo posicionamiento revelaba que esperaba que Don Juan Carlos, llegado el momento, renunciara a la Corona”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ En carta de Joaquín Satrústegui de 19-VII-1962.

¹⁴⁸ Díaz, Onésimo y Meer, Fernando de. *Rafael Calvo Serer. La búsqueda de la libertad (1954-1988)*, Rialp, Madrid, 2010, pág. 135.

¹⁴⁹ En carta a Joaquín Satrústegui de 25-VII-1962: “Cada año estás más lejos de tu punto de partida que era el 18 de julio de 1936, más distante políticamente de tus antiguos amigos y más cerca de tus enemigos de antaño... Tu último paso en este proceso de divergencia ha sido la participación en una maniobra que ha elogiado Radio Moscú”.

¹⁵⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Don Juan...”, pág. 46.

Ya por aquellos años Fernández de la Mora estaba convencido de que la vuelta a la monarquía no iba a ser fruto de una restauración por el propio dinamismo de la Corona sino que iba a ser una instauración voluntaria de Franco. En este sentido, los constantes vaivenes que protagonizó don Juan y sus tirantezas con Franco por liderar el proceso restaurador hicieron que Fernández de la Mora se decidiera por apoyar a don Juan Carlos. Además a partir de 1966 el secretariado político del Consejo de don Juan había caído sobre un representante de los monárquicos liberales en lo que parecía ser un nuevo viraje político del Conde de Barcelona lo que le convenció, más todavía, de la incapacidad de éste para ser rey¹⁵¹. José María de Areilza pasaba a liderar el futuro político de la monarquía con la firme voluntad de acercarse hacia la oposición democrática y presentando a la institución regia como garante de las libertades civiles y la vuelta al sistema democrático partidario¹⁵². La monarquía se volvía a plantear como oposición al régimen, cosa que enfrentó a Fernández de la Mora con Areilza¹⁵³.

Ante este panorama Fernández de la Mora encabezó junto a otros monárquicos colaboracionistas la denominada “operación príncipe” encaminada a popularizar la figura de Juan Carlos para, eventualmente, promover que fuera designado como sucesor de Franco¹⁵⁴. Era un viraje lógico, don Juan se había prestado a hacer la oposición a Franco revistiéndose de demócrata y liberal nuevamente, mientras que Juan Carlos, educado en España bajo la atenta mirada del régimen, no ofrecía ninguna fisura en sus declaraciones. La evolución perfecta del franquismo y la restauración monárquica parecían confluir en Juan Carlos. En 1969 éste sería nombrado sucesor de Franco con lo que la “Operación príncipe” se presentaba como el éxito que los monárquicos colaboracionistas esperaban. Años más tarde, tras el proceso de transición democrática, Fernández de la Mora señalará al Rey como uno de los principales promotores de la destrucción del Estado de los Principios Fundamentales en el que él tanto creyó¹⁵⁵.

¹⁵¹ “En 1968 Fernández de la Mora abandonó el Consejo Privado de don Juan por discrepancias con el Secretariado político del Conde de Barcelona, que encabezaba José María de Areilza, orientado a defender las opciones del pretendiente al trono, mientras aquél andaba ya en la llamada *Operación Príncipe*”. Piqueras, José Antonio. *Cánovas y la derecha española*, Península, Barcelona, 2008, pág. 442.

¹⁵² Areilza, José María de. *A lo largo del siglo*, Planeta, Barcelona, 1992, pág.175

¹⁵³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 93.

¹⁵⁴ “La *operación príncipe* consistía en lograr que sectores influyentes de la sociedad española tomasen contacto con el joven don Juan Carlos, a fin de que éste borrara la imagen de su padre, y se impusiera a Franco como candidato idóneo. Fue lanzada por los equipos que colaboraban con el almirante Carrero, pero otras muchas personas, como Gonzalo Fernández de la Mora...”. Suárez, Luis. *Francisco Franco...*, T. VII, pág. 318-319.

¹⁵⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores...*, pág. 94-99.

1.3. El conflicto del diario *Madrid*

El diario *Madrid* había sido adquirido en 1962 por una sociedad denominada FACES (Fomento de Actividades Culturales, Económicas y Sociales) después de una vida lánguida desde su creación en 1939. La mayor parte del capital de esta sociedad venía de la mano de Luis Valls Taberner, vicepresidente del Banco Popular que en 1963 había llevado a Fernández de la Mora al Consejo de Administración del mismo¹⁵⁶.

En un primer momento, la fundación se había erigido como un lugar de encuentro de posturas diferentes que pudieran organizar diversos encuentros culturales tendientes a la mutua comprensión¹⁵⁷. Esa pluralidad se veía reflejada en la variedad de las adscripciones políticas de los miembros que la conformaron originalmente¹⁵⁸. Para transmitir a la sociedad el ambiente y como medio de pedagogía pública se dotaron de un medio de comunicación, el diario *Madrid*.

La Ley de Prensa de Fraga elaborada en 1966, con la apertura en el tratamiento de temas políticos que suponía, hizo que el *Madrid* apareciera como un vehículo perfecto para las pretensiones ideológicas de los grupos integrados en la redacción. Calvo Serer, que se había incorporado a FACES en 1965, movió sus hilos más rápidamente que los otros grupos y con el apoyo de Valls suscribió una importante participación del diario haciéndose así con el control del mismo¹⁵⁹.

Así el diario adquirió una orientación política a imagen y semejanza de la de Calvo Serer que ya se situaba en las filas de la oposición democrática al régimen de Franco. *Madrid* llevó así una vida tortuosa con infinidad de expedientes y llamadas al orden por parte de la autoridad¹⁶⁰. Ante estos desmanes de Calvo Serer, Valls Taberner empezó a mostrar sus reticencias en

¹⁵⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 94.

¹⁵⁷ Cfr. Sánchez Aranda, José Javier y Barrera del Barrio, Carlos. *Historia del periodismo español*, EUNSA, Pamplona, 1992, pág. 479. Según otros estudios la línea del *Madrid* se situaba en una clara petición de garantías y libertades democráticas lo que no explicaría la inclusión de figuras como el propio Fernández de la Mora ya muy identificado con el Régimen. Cfr. Lafuente, Myriam. *El diario Madrid*, Universidad Católica de San Antonio, Bilbao, pág. 12.

¹⁵⁸ Cfr. Díaz, Onésimo y Meer, Fernando de. *Rafael Calvo Serer...*, pág. 166.

¹⁵⁹ Cfr. Sánchez Aranda, José Javier y Barrera del Barrio, Carlos. *Historia del...*, pág. 481.

¹⁶⁰ Fernández de la Mora afirma que la crisis del *Madrid* había sido agudizada por "...un megalómano..." en clara alusión a Calvo Serer. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 94.

1969 por la beligerancia con la que aquél trataba al régimen. Con el fin de detener la postura contestataria de Calvo Serer, el vicepresidente del Banco Popular le planteó la devolución de las participaciones que se habían suscrito con capital de Valls Taberner. Ante este hecho el todavía presidente del *Madrid* publicó un artículo en *Le Monde* en 1971 en el que acusaba a varias personas, entre ellas Fernández de la Mora, de haber orquestado una campaña para hundir el diario¹⁶¹. Supuestamente, la afinidad de algunos de los miembros de FACES con el gobierno tecnócrata había sido un factor crucial para atacar a Calvo Serer¹⁶². Fernández de la Mora acusará a Calvo de haber hecho valer como propio el capital que, en realidad, era de Valls Taberner.

2. La proyección pública

2.1. Leyes Fundamentales

La crisis de 1956 a causa de las turbulencias en el seno del mundo universitario provocó un cambio de gobierno que supuso, aparentemente, el retroceso de los sectores políticos católicos a favor del núcleo falangista. El nombramiento de Arrese como Secretario General del Movimiento hizo que las ilusiones de los falangistas se acrecentarán ya que el nuevo secretario representaba a la “vieja guardia” falangista¹⁶³. El propio Arrese llevaba tiempo enfrascado en la preparación de unas Leyes Fundamentales que supondrían la renovación del proyecto falangista¹⁶⁴. Sin embargo, el intento fracasó y un año después, en 1957, se produjo una nueva crisis de Gobierno en el que se retraía nuevamente a influencia de Falange y, en cierto sentido, se la condenaba al ostracismo¹⁶⁵.

¹⁶¹ Suárez, Luis. *Francisco Franco...*, T. VIII, pág. 263.

¹⁶² Cfr. Sánchez Aranda, José Javier. y Barrera del Barrio, Carlos. *Historia del...*, pág. 483.

¹⁶³ Se habla de más de 30.000 altas en el seno del falangismo como expresión de ese optimismo recuperado. Cfr. Equipo Mundo, *Los 90 Ministros de Franco*, Dopesa, Barcelona, 1970, pág. 143.

¹⁶⁴ Aunque Tusell señala que no se puede afirmar que fuera esa la voluntad de Franco y que éste lo desconocía. “Antes de acceder al poder no se sabía, por ejemplo, que Arrese pudiera pretender la aprobación de unas Leyes Fundamentales que supusieran la *refalangistización* del régimen o su *totalitarización*; esos propósitos se convirtieron en una realidad después”. Tusell, Javier. *Franco y los...*, pág. 387.

¹⁶⁵ Como relata Arrese el fracaso del proyecto constitutivo de Falange a punto estuvo de enviar a la clandestinidad a importantes sectores de la misma fruto de la frustración y el ostracismo político. “La Falange arrastraba ya una larga cadena de pesados eslabones, y su paso a la clandestinidad guerrillera sería, a mi juicio, mucho menos provechosa que la nueva

El fracaso del intento Arrese, sin embargo, había sacado a la palestra la necesidad de dar un paso definitivo en la institucionalización del régimen¹⁶⁶. Así que entre la marginación de la Falange por el fracaso de su proceso constituyente y la vuelta de los católicos al Gobierno, Carrero encargó a Laureano López Rodó la redacción de un nuevo proyecto de Leyes Fundamentales que tuviera en cuenta esta reorientación. López Rodó decidió contar para su preparación con Fernández de la Mora¹⁶⁷. El proyecto vino, entre otras cosas, a refrendar dos cosas fundamentalmente. Por un lado, las claras alusiones a la dignidad de la persona y una limitación del Estado que lo hacía ajeno a toda acusación de totalitarismo¹⁶⁸. En segundo lugar, y con mayor importancia, el título VII de la Ley establecía la Monarquía como forma política del Estado español, con lo que se zanjaba, en espera del nombramiento de un sucesor, la cuestión sobre la forma de gobierno¹⁶⁹. La batalla por la definitiva configuración del Estado se decantaba del lado de los monárquicos tradicionales, sector que representaban tanto López Rodó como Fernández de la Mora¹⁷⁰. Asimismo para proporcionar representatividad al régimen se articuló una representación orgánica que resultaba un punto de confluencia entre tradicionalistas y falangistas, y uno de los pilares del pensamiento político de Fernández de la Mora.

El proyecto siguió su camino. En julio los dos autores del mismo lo entregaban a Carrero para que este lo estudiara. El 21 de enero de 1958 Franco recibiría de Carrero un resumen de los anteproyectos de ley consiguiendo que en mayo Franco proclamase la Ley de Principios del Movimiento. Sin embargo, no sería hasta 1966 cuando prosperó el anteproyecto de ley y se promulgó la Ley Orgánica del Estado a partir de los trabajos realizados en El Escorial durante 1957¹⁷¹.

postura que la crisis le iba a deparar”. Arrese, José Luis de. *Una etapa constituyente*, Planeta, Barcelona, 1982, pág. 285.

¹⁶⁶ “Sin embargo, al tratar de poner sobre el tapete, por primera vez en la historia del Movimiento, la necesidad de llevar adelante esa doctrina para estructurar el régimen y dejar de vivir en perpetua interinidad, el intento resultó un fracaso rotundo”. Arrese, José Luis de. *Una etapa...*, pág. 268.

¹⁶⁷ “Participó en la elaboración de los mismos Fernández de la Mora, con quien estuve varios días trabajando en el Hotel Monasterio de El Escorial, cerca de la Casita de Arriba”. López Rodó, Laureano. *La larga marcha...*, pág. 142.

¹⁶⁸ Cfr. Suárez, Luis. *Francisco Franco...*, T. VI, pág. 59.

¹⁶⁹ Este punto levantó la oposición de los falangistas y de su intento republicanizante como demuestra el enfrentamiento de Fueyo con López Rodó. Cfr. López Rodó, Laureano. *La larga marcha...*, pág. 143.

¹⁷⁰ “Aquellas dos leyes escurialenses fueron los dos pilares sobre los que se apoyó el arco de la instauración monárquica”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 107.

¹⁷¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 106.

Fernández de la Mora puede ser, de esta manera, entendido como uno de los principales protagonistas en la configuración constitucional-legal del gobierno de Franco. Otra cosa, sería el aspecto puramente intelectual. En 1965 había publicado *El crepúsculo de las ideologías* que ha sido frecuentemente entendido como un intento de legitimar al régimen. Sea esto así o no, lo cierto es que el libro aparecía en un momento en el que Franco buscaba una legitimación de su gobierno¹⁷². Sin duda, es un momento de auge de Fernández de la Mora que ya, durante los últimos años, había rondado puestos de importante responsabilidad en el Estado.

2.2. Aledaños del poder

El cambio de gobierno de 1957 supuso no sólo el declive del falangismo sino también la entrada en el Gobierno de personalidades que más adelante serían calificadas como “tecnócratas”¹⁷³. Ya desde el principio algunos miembros de este grupo, que se suele vincular con el Opus Dei al que Fernández de la Mora era cercano, le tentaron para ocupar puestos de importancia. En este año se rumoreó sobre la posibilidad de que Alberto Ullastres, Ministro de Comercio, le ofreciera la subsecretaría de su ministerio. Fernández de la Mora rechazó el ofrecimiento. Los Gobiernos de 1962 y 1965 vinieron a confirmar la tendencia a la tecnocratización de la política franquista¹⁷⁴.

Al mismo tiempo que los tecnócratas llegaban al poder empezaban a imprimir un ritmo particular en la economía a través del Plan de Estabilización económica de 1959, y los sucesivos Planes de Desarrollo de 1964 y 1968 (más adelante y siendo Ministro Fernández de la Mora llegaría el de 1972) contribuían al despegue de la economía española. Con el plan de Estabilización se terminaría la autarquía de la posguerra española¹⁷⁵. Con los planes de desarrollo España trataba de acercarse a la confluencia económica con Europa y un auténtico crecimiento económico e industrial. El régimen de Franco emprendía la búsqueda de la legitimidad a través del éxito económico, como ya se ha comentado. Fernández de la Mora publicaba en 1965 su obra

¹⁷² “A veces la impresión de que el Generalísimo, que conocía las críticas fundadas que circulaban por los altos niveles de la política hacia el sistema liberal parlamentario, confiaba en que el mundo aceptase la fórmula española como válida, al menos, para ciertos tipos de sociedad, como capaz de lograr estabilidad y desarrollo”. Suárez, Luis. *Francisco Franco...*, T. VI, pág. 60.

¹⁷³ Cfr. Equipo Mundo, *Los 90 Ministros de...*, pág. 284.

¹⁷⁴ Cfr. Fusi, Juan Pablo. *Francisco: autoritarismo y poder personal*, Ed. El País, Madrid, 1985, pág. 161.

¹⁷⁵ Cfr. Equipo Mundo, *Los 90 Ministros de...*, pág. 285.

más conocida *El crepúsculo de las ideologías* que vendría a establecer el fin de las ideologías en política merced al proceso de tecnificación y al desarrollo producido en gran parte del mundo¹⁷⁶. Al margen de si la tesis de Fernández de la Mora es ideológica o no lo que si que cabe afirmar era que legitimaba indirectamente el régimen de Franco¹⁷⁷. No sólo por la importancia que en esa tesis se confiere a la planificación y desarrollo económico sino porque también apuntaba a la total compatibilidad de los regímenes autoritarios, no democráticos, con el desarrollo económico y técnico, es decir, precisamente lo que el franquismo quería demostrar¹⁷⁸. Asimismo irá perfilando durante estos años en los artículos de *ABC* su tesis del Estado de razón, cuyo corolario práctico es el Estado de obras, que finalmente sistematizará, junto con una crítica al encaminamiento idealista de la ciencia política, en su discurso de ingreso a la Academia de Ciencias Morales y Políticas leído en 1972 y más tarde recogidos en su *El Estado de obras*¹⁷⁹.

Fernández de la Mora será reclamado por Gregorio López Bravo, nombrado Ministro de Asuntos Exteriores en 1969, y le nombró Subsecretario del Ministerio en calidad de diplomático de carrera. En ese mismo gobierno Alfredo Sánchez Bella, Ministro de Información le ofreció también su subsecretaría cosa que declinó porque, en este caso sí, lo consideraba un puesto más político que profesional¹⁸⁰. En esta línea de especialización de las funciones de gobierno, el primer paso que Fernández de la Mora dio en su nuevo cargo fue un intento de profesionalización del Ministerio con el fin de que sus integrantes pertenecieran a la carrera diplomática, dejando de lado las adscripciones políticas¹⁸¹.

Fernández de la Mora vivió de cerca la firma del Tratado Preferencial con la CEE que se firmó en 1970 y que había constituido uno de los objetivos del

¹⁷⁶ “Las ideologías proliferan en los niveles culturales modestos y en las coyunturas económicas críticas; pero nos encontramos ante una era de fabuloso desarrollo material y cultural”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Espasa Calpe, Madrid, 1986, pág. 47.

¹⁷⁷ En opinión de Pedro Carlos González Cuevas el trabajo de Fernández de la Mora se puede catalogar como una renovación del pensamiento conservador–autoritario español. Cfr. González Cuevas, Pedro Carlos. *Tecnocracia, cosmopolitismo...*, pág. 19-20.

¹⁷⁸ “Y el segundo, porque revela que la pugna política no constituye un verdadero problema. En los países desarrollados, tal estado de ánimo consciente significa un cierto nivel de bienestar personal y de adhesión a las estructuras de autoridad: una aprobación del curso de los acontecimientos”. Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo...*, pág. 87.

¹⁷⁹ El más claro ejemplo de esto y más cercano a los años que estamos tratando es: Fernández de la Mora, Gonzalo. *La relatividad del Estado*, *ABC* 18-VII-1967. Los artículos recogidos se pueden encontrar en: Gonzalo Fernández de la Mora, *El Estado de obras*, Doncel, Madrid, 1976, págs. 13-20.

¹⁸⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 154.

¹⁸¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 156.

franquismo en los últimos años. Asimismo, intervino en las negociaciones de los tratados con Estados Unidos que se firmarían finalmente en 1971 cuando Fernández de la Mora había ya cesado de su cargo en el Ministerio¹⁸². Este sería su último acercamiento al poder antes de ingresar en el gobierno como Ministro, labor que desempeñaría durante cuatro años desde el convencimiento de la superioridad del gobierno de Franco sobre la mayoría de los gobiernos de la historia española.

2.3. La pluma no cesa

El desempeño en tareas directamente políticas no supusieron un cese de las actividades intelectuales con la publicación de diversos trabajos. Algunos de los cuales tenían un marcado carácter político mientras que otros se encardinaban más en el ámbito de la glosa filosófica o de la crítica literaria.

La prueba de que el trabajo intelectual no fue dejado de lado es la publicación en 1961 de *Ortega y el 98*. En este ensayo, aunque se proclamaba la completa superioridad del pensamiento orteguiano sobre la generación del 98 (Fernández de la Mora esbozaba también una argumentación contra la validez del método generacional) entreveía un cierto esteticismo en la obra del filósofo madrileño que le restaba profundidad. Con ello descartaba a Ortega como ejemplo de filósofo a seguir y propugnó otros ejemplos, paradigmático es el de Zubiri, que apostaran por el rigor y el sistema en lugar de por la impostación literaria¹⁸³. Ya se ha expuesto el progresivo alejamiento de Fernández de la Mora respecto del pensamiento orteguiano, en ese contexto la publicación de su *Ortega y el 98* marca la ruptura pública con el pensador.

Una de las empresas intelectuales que más relieve le dio fue, sin duda, la crítica literaria a la que se comenzó a dedicar a principio de 1963 tras su vuelta de Atenas¹⁸⁴. Agrupando estas críticas literarias fue publicando desde 1964 su serie *Pensamiento español* que alcanzaría siete volúmenes, hasta 1970, presentándose como un hito de la crítica literaria en España¹⁸⁵. Para algunos críticos la serie de libros no representa, simplemente, una colección de críticas

¹⁸² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 157.

¹⁸³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 146.

¹⁸⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 145.

¹⁸⁵ Para un análisis de la serie *Pensamiento Español* ver: González Cuevas, Pedro Carlos. “La Aufklärung conservadora: Pensamiento español de Gonzalo Fernández de la Mora” en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, número 138, octubre-diciembre 2007, págs. 21 y ss.

literarias¹⁸⁶. Esta visión de la serie crítica se avala por el hecho de que como capítulo introductorio a cada volumen Fernández de la Mora introdujo estudios acerca de la crítica literaria, que establecerían una completa teoría de la crítica¹⁸⁷.

En 1965 publicaría su, ya citado, *El crepúsculo de las ideologías*, sin duda, su obra más polémica, comentada y original. Su tesis establecía que las ideologías estaban llegando a su fin y que en los países desarrollados se estaba procediendo sustitución por informes de gestión. La tesis sociológica sobre la que se basaba se puede formular como la relación inversa entre el desarrollo económico y cultural y la pervivencia de las ideologías. El libro fue criticado fundamentalmente por el agnosticismo político al que sus tesis podían apuntar y que fueron entendidas como ataques a las familias no tecnocráticas del régimen¹⁸⁸.

El ataque que más laceró a Fernández de la Mora fue la acusación de plagio con respecto a la obra de Daniel Bell *The end of the ideology* publicado en 1961¹⁸⁹. Fernández de la Mora señaló como diferenciadores con respecto a la obra de Bell el hecho de que el americano no proclamaba el fin sino la sustitución de las ideologías decimonónicas por otras, así como el hecho de que las tesis del español estaban ya perfiladas en sendos artículos de 1959. Incluso, bastante tiempo después, relatara como Bell le concedió la originalidad de su tesis en un encuentro en El Escorial¹⁹⁰.

¹⁸⁶ “El haz de críticas que se resumen en su obra *Pensamiento español 1969* representa, ante todo, una tarea epistemológica. Es decir, la expresión de un saber profundo que busca la razón última de las cosas, su esencia y su fundamento”. Rocamora, Pedro. *Pensamiento español contemporáneo*, CSIC, Madrid, 1975, pág. 195.

¹⁸⁷ “En las respectivas introducciones fui elaborando una teoría de la crítica que me gustaría integrar en un opúsculo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, 145.

¹⁸⁸ “Los ataques autóctonos procedían del integrismo y del falangismo, porque interpretaban mis conclusiones como una invitación al agnosticismo político y, por tanto, como una descalificación de sus postulados”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 147. Las polémicas desde las páginas, especialmente, de los diarios Arriba y Pueblo serán constantes. A lo largo de este trabajo se menciona las teóricamente más sustanciales.

¹⁸⁹ “Por cierto que la envidia hispana lanzó la insidia de que mi libro estaba inspirado en el de Bell *The end of the ideology*, publicado en 1961 y que yo conocí cuando mi manuscrito estaba en primeras pruebas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 147.

¹⁹⁰ Los dos artículos son: “El socialismo vira a estribor” y “El socialismo se volatiliza” publicados ambos en *ABC* en los días 21-IV-1959 y el 10-XI-1959. La defensa general de la originalidad de su tesis se encuentra en: Fernández de la Mora, Gonzalo. “Mi crepúsculo de las ideologías” en *Razón Española*, Madrid, número 107, mayo 2001, págs. 388-390. Este artículo fue escrito como contestación a Juan José Lucas Jiménez que afirmaba que era Bell quien por primera vez establece este fenómeno. Cfr. Lucas Jiménez, Juan José. “El centro reformista y las comunidades autónomas” en *Veintiuno*, Madrid, número 43, otoño 1999, pág. 48. Todavía más cerca de nuestros días se sigue sin aclarar este malentendido y algunos

En 1972 publicaba su discurso de acceso a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas con el título *Del Estado ideal al Estado de razón*. El libro pretendía cerrar el círculo iniciado con el crepúsculo. En él se criticaban las construcciones ideales del Estado, afirmando la instrumentalidad del mismo en lo que, en definitiva, era la crítica de toda construcción apriorística del Estado. Fernández de la Mora señalaba el erróneo encaminamiento de la ciencia política y ponía los fundamentos para una correcta valoración del Estado. El antiapriorismo, la instrumentalidad del Estado y la valoración por los resultados del Estado venían a completar el cuadro iniciado en 1965. Si *El crepúsculo de las ideologías* era el planteamiento de una nueva situación sociológica que presentaba la racionalización de la política como el resultado del avance de las ciencias, en esta obra se pretendía aplicar a la ciencia política el nuevo paradigma. Más adelante, con el ya citado *El Estado de obras*, se completará la cuestión aplicando estos dos planos de análisis a la realidad de España y de su Estado.

Además de la publicación de estas dos obras Fernández de la Mora seguirá durante estos años su colaboración en el diario *ABC, Madrid* e incluso llegará a ser el editorialista del legitimista *Informaciones* donde se dará la curiosidad de que entrará en conflicto editorial consigo mismo al escribir también los editoriales de *ABC*¹⁹¹. Algo más se resentirá el carácter prolífico de la obra de Fernández de la Mora, como es obvio, cuando se incorpore como Ministro en el que sería el decimoquinto gobierno de la era de Franco¹⁹².

3. Ministro de Obras Públicas

El diez de abril de 1970, como ya le había advertido López Bravo, Fernández de la Mora fue reclamado por Carrero Blanco que le ofreció la cartera de

califican a Fernández de la Mora como mero divulgador de la tesis de Bell llegando, incluso, a afirmar que: “Fernández de la Mora, futuro ministro de Franco, fue el principal divulgador en España de la tesis del *crepúsculo de las ideologías*, tomada de Daniel Bell y del funcionalismo americano...”. Muñoz Soro, Javier. *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2006, pág. 126. En el capítulo dedicado a las ideologías en este trabajo se analiza el tema de la autoría y se abordan estas y otras acusaciones de plagio.

¹⁹¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 116.

¹⁹² Tal es la identificación que ya tras su paso por el ministerio Pilar Urbano afirmará: “Fernández de la Mora es uno de los más destacados teóricos—¿o el que más?—de la posibilidad histórica de un franquismo sin Franco”. Urbano, Pilar. *España cambia de piel*, Sedmay, Madrid, 1976, pág. 102.

Obras Públicas¹⁹³. Fernández de la Mora pese a unas iniciales reticencias aceptó y el 11 de abril tuvo la tradicional conversación con Franco antes de jurar como Ministro, cosa que haría el 15 de abril sustituyendo al ministro cesante Federico Silva¹⁹⁴. Labor nada fácil la de esta sustitución al tener que igualar la gestión de quien se había marcado y aproximado a la europeización de las infraestructuras españolas¹⁹⁵.

El gobierno de 1970 no tenía ninguna diferencia con el que se había formado en 1969 salvo la incorporación del propio Fernández de la Mora. Políticamente dos son las características bajo las que el propio Fernández de la Mora considerará el gobierno en el que fue integrado como Ministro de Obras Públicas. En primer lugar, el carácter técnico de sus miembros que demostraba la racionalización de la política, si bien curiosamente él no podía denominarse un cargo técnico en un tema que le era tan ajeno como las infraestructuras. Aunque es cierto que la aceptación de dicho cargo no es incompatible con su teoría. La verdad es que Fernández de la Mora rechazó el término de “tecnócrata” aunque aceptaba su existencia en la jerga periodística¹⁹⁶. Sin embargo, siempre repudio del término para su propia obra intelectual. Su tesis crepuscular no era el manifiesto de la tecnocracia española, como sus opositores señalaban. A aclarar su posición al respecto dedicaría un apéndice con el título “La tecnocracia” incluido en la segunda edición de su obra¹⁹⁷.

En segundo lugar, la nota que más caracterizaba ese gobierno era la de apoyar el reciente nombramiento de don Juan Carlos como heredero y seguidor del Estado de Franco. El común denominador de los ministros había de ser su monarquismo que había de concretarse en la figura del designado Príncipe de

¹⁹³ Fernández de la Mora, a diferencia de en el caso de su nombramiento anterior en el Ministerio de Asuntos Exteriores, entendió tras la conversación con Carrero que el nombramiento era político.

“—Ya sabe para qué le he llamado—me dijo—. El jefe del Estado le ofrece la cartera de Obras Públicas, y me alegra mucho que la acepte. Hace años que le leo y conozco su pensamiento.

—No he escrito nada—confesé sonriendo—sobre caminos, canales y puertos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 116.

¹⁹⁴ El acto es narrado por Silva en sus memorias. Cfr. Silva, Federico. *Memorias...*, pág. 287-288.

¹⁹⁵ Equipo Mundo, *Los 90 Ministros de...*, pág. 366.

¹⁹⁶ “La progresiva racionalización del Estado del 18 de julio había ido incrementando la incorporación de expertos y, a partir de 1957, los columnistas utilizaron el término *tecnócrata* para caracterizar a un supuesto sector”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 174.

¹⁹⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Zig-zag, Santiago de Chile, 1968, págs. 173-178. Con anterioridad este apéndice había aparecido publicado en la tercera de ABC “La tecnocracia” con fecha de 21-VII-1965.

España y no en don Juan ya muy alejado del entendimiento con Franco¹⁹⁸. Este gobierno de tintes netamente monárquicos sería reformado, aunque con la misma línea de garantizar la sucesión, en 1973, y Fernández de la Mora se mantuvo en su cargo en el que fue el primer gobierno de Carrero ya que en el mismo figuraba como presidente¹⁹⁹.

Al mando del Ministerio Fernández de la Mora emprendió la consecución de su tesis sobre el Estado de obras por lo que su gestión tendría dos fines vitales: logro del mayor bienestar o lo que se podría quintaesenciar bajo el término “eficacia” con la mejor asignación de recursos para la resolución de los mayores problemas posibles y tecnificación o despolitización en el funcionamiento del Ministerio²⁰⁰. Las medidas adoptadas por Fernández de la Mora fueron, a grandes rasgos, la continuación de las obras proyectadas por la magnífica gestión de Silva, si bien, con aportaciones importantes reconocidas por su predecesor en el cargo²⁰¹.

En cuanto a sus obras más notables destaca la continuación del plan de carreteras de Silva y la elaboración de un plan de autopistas de las que creó, según datos del propio Fernández de la Mora, el 60 % de las existentes en España cuando cesó de su cargo. Asimismo, se realizaron los principales enlaces de carreteras para mejorar el cinturón automovilístico español y equipararlo al del resto de Europa. Se crearon planes de accesos para Galicia, Asturias, la Costa Brava, etc...Se dotó de infraestructuras viarias en el archipiélago canario y balear. Otro de los puntos fuertes fue la mayor utilización de las vías ferroviarias infrautilizadas y que, pese a la reducción experimentada en la época de Silva, generaban constantes pérdidas para la RENFE que sólo cesarían con la gestión de Fernández de la Mora. Se aprovecharon las vías para el transporte de mercancías y se amplió el número de kilómetros viarios convirtiendo el uso de la red ferroviaria en eficaz.

Otra de las perlas de la gestión de Fernández de la Mora fue la búsqueda de un mayor equilibrio hidráulico para España. Terminó el trasvase Tajo-Segura proyectado en 1966 por el anterior titular del cargo. Asimismo, construyó la

¹⁹⁸ “Desde mis primeras conversaciones con Franco y con Carrero, que fueron los que elaboraron la lista definitiva, llegué a la conclusión de que su objetivo principalísimo era reunir un equipo de hombres eficaces y leales que, sin reserva alguna, apoyaran la instauración de la monarquía de las Leyes Fundamentales en la persona de don Juan Carlos de Borbón”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 174.

¹⁹⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 184.

²⁰⁰ “La experiencia me confirmaba cada día en la tesis desideologizadora: politizar una obra pública es envilecerla”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 191.

²⁰¹ “La ley de autopistas fue un gran acierto de mi sucesor. Gonzalo Fernández de la Mora prosiguió enérgicamente la construcción de las mismas”. Silva, Federico. *Memorias...*, pág. 208.

presa de El Atazar que solucionaba los problemas de abastecimiento de aguas de Madrid. Y construyó sesenta presas en diferentes lugares de la geografía española que tenían la misma finalidad.

En 1972 se aprobó a propuesta de Fernández de la Mora el Plan de Puertos para generar grandes centros marítimos. Este plan tuvo como obra más importante la creación del superpuerto de Bilbao. Mientras que en el plano lúdico se construyó Puerto Banús.

En 1971 aprobó el Plan para el metro madrileño en lo que suponía triplicar el número de kilómetros de esta red. Mientras que en Barcelona se aprobó un plan con la misma intención destinada a duplicar la cantidad de kilómetros de metro²⁰².

El 20 de diciembre de 1973 ETA asesinaba a Carrero Blanco en uno de los atentados más espectaculares de la historia de España. Fernández de la Mora lo vivió de primera mano puesto que aquella mañana tenía audiencia con Carrero y fue uno de los primeros miembros del gobierno en enterarse de la noticia. Como informó de inmediato el vicepresidente, Fernández Miranda, el asesinato del presidente del gobierno suponía el inmediato cese del gobierno a la espera de la formación de un nuevo gabinete, aunque todos habían de permanecer de manera provisional²⁰³. Cuando se formó el gobierno de Arias, Fernández de la Mora no figuraba entre sus colaboradores por lo que se reintegró en la carrera diplomática²⁰⁴. Tras cerca de cuatro años de gestión Fernández de la Mora dejaba claro que sus planteamientos en la teoría se podían llevar, y de hecho se llevaban, a la práctica. Su gestión se caracterizó por la de ser un genuino “Estado de obras”. Pero la intervención en la política no había quedado ahí.

²⁰² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, págs 190-210.

²⁰³ “El vicepresidente nos invitó a tomar asiento, dejando vacío el del almirante. Pronunció unas palabras: había hablado con el jefe del Estado y, aunque el Gobierno cesaba *ex lege* por fallecimiento de su presidente, todos sus miembros deberían seguir al frente de sus departamentos interinamente”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 243.

²⁰⁴ Poco después se alegraría de que Arias no le hubiera renovado la confianza ministerial por la incompatibilidad con su errático aperturismo: “Carlos Arias recibió el encargo de formar nuevo Gobierno, y no me requirió para colaborar con él. Me alegro, pues no me hubiera podido responsabilizar de su *espíritu del 12 de febrero*”. Bayod, Ángel. *Franco visto por sus ministros*, Planeta, Barcelona, 1981, pág. 292.

V. La transición democrática (1973-1983)

Tras el cese al mando del gobierno Fernández de la Mora se reintegró en la carrera diplomática como director de la Escuela Diplomática en la que desempeñó una gran labor introduciendo algunas reformas sustanciales²⁰⁵. Pese a la promesa que le había hecho al presidente Arias de no volver a intervenir en política²⁰⁶, lo cierto es que su actividad no cesó. Ésta se puede centrar en tres aspectos. Aunque, como es obvio, las tres forman parte del mismo movimiento de reacción al cambio democrático y a la desaparición del Estado que Fernández de la Mora había considerado como el más eficaz de la historia de España²⁰⁷.

En primer lugar, se puede hablar de la articulación política de su disidencia con el cambio a partir de su participación en las últimas Cortes del régimen. Fernández de la Mora pondrá voz, entre otros, a los que se oponían al cambio político que, sin embargo, se llevaría a cabo.

En segundo lugar, Fernández de la Mora tratará de orientar la voluntad cambista en la dirección de una voluntad de perfeccionamiento del régimen para ello se integrará, como fundador, en *Alianza Popular*. Mediante esta acción política pretenderá minimizar los que él consideraba los más perniciosos vicios de la transición.

Por último, la reacción tendrá un componente intelectual, Fernández de la Mora tratará de combatir la transición mediante la publicación de varios trabajos destinados a desmitificar los diferentes anatemas de la transición.

1. La resistencia al cambio

Tras la muerte de Franco Fernández de la Mora se reintegró en la carrera política tras ser elegido, por cooptación y ante la muerte de Antonio de Iturmendi, procurador en Cortes y miembro del Consejo Nacional en 1976²⁰⁸.

²⁰⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 247.

²⁰⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 250.

²⁰⁷ “Hemos vivido la paz más dilatada, la revolución social más justiciera, y el mayor crecimiento material, por lo menos, de nuestra Edad Contemporánea”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Estado de...*, pág. 263-264.

²⁰⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 256.

El proceso transitorio ya se había puesto en marcha pero todavía estaba en manos de los sectores más conservadores de la clase política española. Arias, que todavía actuaba como presidente, nombró una comisión para impulsar una vía moderada al cambio de la que Fraga fue el principal inspirador. El papel de Fernández de la Mora fue muy activo en la discusión de la segunda ponencia²⁰⁹. Las principales enmiendas que propuso iban destinadas a no sobrepasar el marco de la Ley de asociaciones, ya que de hacerse se abriría el camino a la partitocracia, y a mantener la unidad sindical para que no proliferaran las organizaciones sindicales y profesionales que pudieran devenir en partidos políticos²¹⁰. Fernández de la Mora se mostraba de esta manera partidario de un sistema de representación orgánico y mostraba su repulsa respecto del sistema de partidos²¹¹.

Pero el proyecto de reforma moderada no tenía posibilidades de éxito una vez que se había desencadenado un proceso de apertura democrática en la que la izquierda pretendía no sólo participar sino llevar la voz cantante²¹². Así el 1 de julio Arias era forzado a dimitir, con lo que se cerraba un periodo dentro de la transición²¹³. Fernández de la Mora entendió desde el inicio que el cese de Arias no era sino un intento por acelerar y profundizar en la transición que hasta ese momento se hubiera podido hacer en los márgenes continuistas que él propugnaba²¹⁴. El presidente elegido fue Suárez de entre una terna presentada por el Consejo que se componía de López Bravo, Federico Silva y el propio Suárez²¹⁵.

Fernández de la Mora iba ya tomando conciencia de que el cambio era inevitable. Sin embargo, todavía albergaba la esperanza de que el Ejército se mantendría firme ante el proceso transitorio. En esa línea trató de sustentar ideológicamente las posiciones de los sectores militares más reacios al cambio asesorando, entre otros, a Pita da Veiga, Ministro de Marina, y a Fernando de

²⁰⁹ “Gonzalo Fernández de la Mora optó por prescindir de una larga argumentación y, en cambio, formuló enmiendas *estratégicas* que modificaban sustancialmente el proyecto de reformas”. Molinero, Carmen y Ysàs, Pere. *La anatomía del franquismo*, Crítica, Barcelona, 1975, pág. 239.

²¹⁰ Cfr. Molinero, Carmen y Ysàs, Pere. *La anatomía del...*, pág. 239-240.

²¹¹ Que se expresará en un estudio, que luego se comentará, sobre los regímenes de partidos y que se publicaría durante el mismo año. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La partitocracia*, Ed. Gabriela Mistral, Santiago de Chile, 1976.

²¹² La presión de la izquierda provenía sobre todo de Comisiones Obreras y se materializaba en huelgas políticas y constantes conflictos laborales. Cfr. Fraga, Manuel. *En busca del tiempo servido*, Planeta, Barcelona, 1987, pág. 30.

²¹³ “Terminaba la primera fase de la transición”. Fraga, Manuel. *En busca del tiempo...*, pág. 52.

²¹⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 257.

²¹⁵ Fernández de la Mora afirma que Suárez tuvo que desempatar con el en la última votación. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 260.

Santiago, vicepresidente del gobierno. Trató de que estos lideraran una manifestación abierta de la oposición del ejército al cambio político en la reunión que Suárez convocó el 8 de septiembre de 1976 con los altos mandos militares. Tras la reunión, en la que el ejército únicamente se opuso a la legalización del Partido Comunista, Fernández de la Mora entenderá que la transición era imparabile²¹⁶.

El 10 de septiembre de 1976 el Gobierno de Suárez aprobó un proyecto de ley de reforma política que remitió al Consejo Nacional para que éste lo debatiera. Fernández de la Mora reaccionó enérgicamente en contra del proyecto que consideraba ostensiblemente más rupturista que el anterior²¹⁷. Presentó varias enmiendas entre la que destacaba la de mantener la representación orgánica como en el proyecto Fraga. Las enmiendas fueron aceptadas pero como el informe no era vinculante, el gobierno lo ignoró²¹⁸. Era el penúltimo paso para dar definitivamente el empujón hacia la democracia.

2. Alianza Popular: el intento fallido

Aprobada la Ley de Asociaciones Políticas en 1974. Bajo este marco legal y con la colaboración de los tradicionalistas carlistas que habían aceptado la designación de Juan Carlos, los hermanos Oriol, se creó en 1975 Unión Nacional Española (UNE). Los dirigentes tradicionalistas contactaron con Fernández de la Mora ofreciéndole participar en el proyecto, propuesta que aceptó pasando a ser el líder de la formación. A mediados de septiembre de 1976 Fraga contacta con Fernández de la Mora con el objetivo de integrar UNE en una asociación política de mayores dimensiones y que reforzará la postura de una derecha fragmentada. Pese a iniciales reticencias se reunirían los siete fundadores de *Alianza Popular*: Manuel Fraga, Licio de la Fuente, Federico Silva, Laureano López Rodó, Martínez Esteruelas, Tomás de Carranza y el propio Fernández de la Mora²¹⁹. Sin embargo, la voluntad de independencia por parte de Fernández de la Mora hizo que UNE nunca se

²¹⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, págs 261-265.

²¹⁷ Cfr. Molinero, Carmen y Ysàs, Pere. *La anatomía del...*, pág. 257.

²¹⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 269.

²¹⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 265.

integrará por completo en AP sino que permaneció federado a diferencia de cinco de los siete partidos integrantes²²⁰.

La constitución de AP contrariaba tanto al oficialismo como al rey que no dudó en expresárselo a Fernández de la Mora²²¹. Así que las ayudas debieron venir del extranjero de la fundación *Hanns Seidel* vinculada al *Partido Social Cristiano* de Baviera²²². Reticencias de la autoridad aparte AP se presentaría ante la prensa el 9 de octubre de 1976. Un día después serían recibidos por el rey y Fernández de la Mora volvería a serlo el 22 de febrero de 1977 en calidad de líder de UNE, ya que éste partido permanecía federado pero independiente de AP.

En 1977 se dio el inicio de la campaña electoral para las elecciones generales que, como recuerda Fernández de la Mora, serían Cortes Constituyentes de facto, aunque nominalmente no lo fueran. Fernández de la Mora se presentó por Pontevedra y encabezó una campaña dificultosa tanto por las penurias económicas como por la oposición las autoridades y de ciertos sectores de la sociedad²²³. Resultó elegido y fue adscrito a las comisiones de Hacienda y Constitución en la que se opuso a la transición que se estaba operando y, especialmente, se opuso en el tema autonómico y las funciones atribuidas a jefatura del Estado ya que, siguiendo a López Rodó, se inclinaba por reforzar las atribuciones al Rey²²⁴. Fue el tema de las nacionalidades, es decir, el tema autonómico el que granjeó los principales conflictos con Fraga deseoso tanto de entrar en el juego constitucional como de mantener la unidad de la incipiente AP²²⁵. Fernández de la Mora tomó una postura enérgica y se opuso.

²²⁰ La independencia del dirigente de UNE tuvo sus consecuencias posteriores ya que al igual que ADE, de Silva, que también permaneció federado, entrarían en conflicto con Fraga y se escindirían del partido en 1979 creando Derecha Democrática Española. “Todos los grupos, a excepción de ADE (de Silva Muñoz) y de UNE (de Fernández de la Mora), aceptaron la vía de la fusión en un solo partido, algunos de ellos con gran generosidad porque la fusión representaba la cancelación de la inscripción del partido originario en favor de Alianza Popular”. Baón, Rogelio. *Historia del Partido Popular*, Safel, Madrid, 2001, pág. 135.

²²¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, págs. 272-273.

²²² Cfr. Baón, Rogelio. *Historia del...*, pág. 137. Fraga estuvo en todo momento en contacto con la fundación para recabar esas ayudas. Cfr. “Terminaba la primera fase de la transición”. Manuel Fraga, *En busca del tiempo...*, pág. 52. Más tarde la fundación colaboraría en las empresas político-culturales de Fernández de la Mora. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 294.

²²³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, págs. 277-278.

²²⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 280.

²²⁵ En carta a Juan Beneyto de 20-VII-1983: “Tú ya sabes que yo voté negativamente en las Cortes el proyecto de Constitución, precisamente porque el título relativo a las autonomías me pareció una piedra de molino amarrada al cuello de España. Por la misma razón dimité como vicepresidente de Alianza Popular cuando este partido decidió recomendar el voto favorable en el referéndum”.

En la votación del grupo parlamentario de AP Fernández de la Mora no pudo votar por estar convaleciente de un accidente por lo que el principal defensor del “No” fue Federico Silva²²⁶. Poco tiempo después Silva y Fernández de la Mora protagonizarían una escisión dentro de AP²²⁷.

Los debates parlamentarios se desarrollaron con la premisa de la marginación de los grupos minoritarios para acelerar el debate constitucional. Los representantes de AP protestaron por ello ante la ignorancia que sufrían así que a propuesta de Fernández de la Mora decidieron retirarse de la comisión, en concreto el día 23 de mayo²²⁸. Fraga se encontraba en Washington por lo que el liderazgo del grupo recaía en Silva, defensor de las posturas de Fernández de la Mora. Sin embargo, Fraga se encargó de forzar la integración del grupo al día siguiente²²⁹.

La definitiva ruptura del grupo AP, aunque ya anunciada, no se produjo hasta la votación sobre la constitución definitiva en el Congreso y Senado conjuntamente. La opción por el “Sí” se articulaba en torno a Fraga mientras que el “No” tenía en Federico Silva su principal exponente. El día 30 de octubre, un día antes de la votación, se reunió el comité nacional del partido. En una irregular votación se decidió por mayoría simple el sí, pero ante el poco margen que demostraba la amplia división en el seno del partido por lo que se acordó la escisión del grupo²³⁰. Aunque fue la votación constitucional lo que dividió definitivamente a AP, Fernández de la Mora señalaba también el personalismo de Fraga y sus guiños, para él exagerados, a la izquierda²³¹.

Fernández de la Mora votó negativamente a la Constitución en lo que sería su último acto genuinamente político²³². De la influencia en AP tras su escisión la

²²⁶ “A la reunión del grupo parlamentario de Alianza Popular faltó solamente Gonzalo Fernández de la Mora, que en el mes de junio había tenido un accidente en Lisboa, siendo atropellado por un coche cuando cruzaba por el Terreiro do Passo. No pudo asistir ni a aquella reunión, ni a la votación del día siguiente. Todos los demás aceptaron la fórmula de la abstención, porque entendían que el texto constitucional sometido a votación no era el definitivo, por lo que la última palabra la dirían en la reunión conjunta de Congreso y Senado”. Silva, Federico. *Memorias...*, pág. 406.

²²⁷ Cfr. Baón, Rogelio. *Historia del...*, pág. 218-219.

²²⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, 282.

²²⁹ Cfr. Baón, Rogelio. *Historia del...*, pág. 212. Fernández de la Mora señala al respecto con cierta crudeza: “Pero Fraga, que había sido uno de los ponentes del proyecto constitucional, presionó para que nos reincorporáramos, lo que resultó completamente inútil, pues no se aprobó ni una sola de nuestras enmiendas sustanciales, sólo alguna formal como la mía al artículo 2”. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 282.

²³⁰ Silva, Federico. *Memorias...*, pág. 410.

²³¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 283.

²³² La razón de esta negativa era, ante todo, el asunto de las autonomías y la ambigüedad de la constitución ante ellas. Su argumentación se recoge en: Fernández de la Mora, Gonzalo. “Por

principal figura que quedó fue Loyola de Palacio que provenía de su grupo y presidía las juventudes de AP. Unos meses antes la dirigente popular tuvo que dimitir ante la presión de Vestrynge, seguidor de Fraga²³³, aunque continuaría en el partido y, como es bien sabido, ocuparía cargos de importancia hasta llegar a ser ministra en 1996 ya en las filas del Partido Popular.

Tras la separación de AP fundaría con Federico Silva, entre otros, Derecha Democrática Española en 1979. Fue pretendido por Fuerza Nueva de Blas Piñar, sin embargo, la unión no se realizará y el partido se disuelve en 1983.

3. Los escritos durante la transición

Durante esta época Fernández de la Mora publicará cuatro interesantes obras. Es cierto que pretender que éstas fueron escritas simple y llanamente como literatura de combate contra el cambio sería una exageración. Ahora bien, tampoco se puede ignorar que su contenido, siendo teórico a excepción de *Los errores del cambio*, tenía una fuerte ligazón con las circunstancias políticas.

La primera de estas obras es *La partitocracia* publicada en 1976 en Chile y en 1977 en España. En esta obra Fernández de la Mora trataba de desmitificar la democracia de partidos a partir de un análisis sociológico de los mismo. Para el autor siguiendo a autores como Michels, Pareto o Schumpeter los partidos políticos son organizaciones oligárquicas que, por tanto, tienden a cristalizar las opiniones de una minoría dirigente que instrumentaliza a la masa social en busca del poder. El establecimiento de la democracia de partidos no sólo no hace a un régimen más democrático sino que puede representar incluso la corrupción de la democracia²³⁴. El tono y la crítica del libro es plenamente teórico. Ahora bien, no se puede ignorar que existe una profunda ligazón entre el análisis desmitificador de la democracia y la situación histórica que le tocó vivir a Fernández de la Mora. El sistema de partidos, precisamente aquel al que se encaminaba España y con el que Fernández de la Mora se sentía en desacuerdo, es un sistema ficticio cuyo análisis muestra que no es sino un mero sistema de cooptación de elites dirigentes.

qué voté negativamente la constitución de 1978” en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, número 75, 1998, págs. 249-263.

²³³ Cfr. Baón, Rogelio. *Historia del...*, pág. 294-297.

²³⁴ “La partitocracia es una forma evolutiva de la democracia, que anula sus caracteres esenciales”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La partitocracia*, 2ª Ed. Ampliada, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, pág. 167.

La segunda de estas interesantes obras es *La envidia igualitaria*²³⁵. Gonzalo Fernández de la Mora hace en este libro un análisis de la mentalidad de izquierdas. En ella se identifica el igualitarismo como principal postulado de la izquierda. Fernández de la Mora vinculará este igualitarismo con la envidia. Es decir, el principal postulado de la izquierda política es fruto de un vicio perteneciente a la dimensión pasional del hombre. Asimismo, siguiendo a Hayek y a Aron afirmará que las dinámicas igualitarias generan un crecimiento excesivo del Estado que pueden atentar contra la libertad. La originalidad de este libro es el hecho de que pone de manifiesto la íntima raigambre pasional de este tipo de concepciones, las igualitarias, ideológicamente vinculadas a la izquierda. Como peculiaridades de este libro, viendo su obra con perspectiva, son el reforzamiento de la dicotomía pasión vs. razón que caracterizan su concepción acerca del hombre. En otra línea, más politológica, se puede señalar que, en general, se puede observar una línea más liberal y menos estatista en sus análisis²³⁶ así como el refuerzo de algunos puntos constantes de su pensamiento como el elitismo o la defensa de la meritocracia.

*Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*²³⁷ es un libro diferente en cuanto que se trata de un estudio histórico que trata de dar razón de quienes han sido en España los principales incoadores de la democracia orgánica. Fernández de la Mora había tratado el tema en varios trabajos anteriores que, sin embargo, recibieron una sistematización en esta obra²³⁸. En ella contra el típico prejuicio durante la transición y que consiguió malograr una articulación orgánica de la representación, demostraba que la democracia en España no había sido teorizada por la derecha totalitaria o tradicionalista sino por la izquierda²³⁹. En concreto, fue la escuela krausista la que había introducido la representación orgánica en nuestro país. Por último, el autor realizaba un repaso por la recepción, tardía, del corporativismo en el tradicionalismo español.

²³⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia igualitaria*, Planeta, Barcelona, 1984.

²³⁶ Probablemente, debido a la recepción de autores pertenecientes al neoconservatismo que interpretaba como un rearme intelectual frente al colectivismo propio del marxismo y la socialdemocracia.

²³⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.

²³⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. “El organicismo krausista” en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, número 22, julio 1981, págs. 99-184. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Brañas y la democracia orgánica” en *Verbo*, Madrid, número 227, julio 1984, pág. 945-953.

²³⁹ “El reduccionismo ideológico en que degeneró la justificación aliada de la II guerra mundial, se tradujo en España por la fórmula antidemocratismo=corporativismo. Así es como, al paso del *cambio* constitucional, la democracia orgánica se fue convirtiendo en algo proscrito”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los teóricos...*, pág. 11.

Distinto es también *Los errores del cambio* cuyo título resulta tajante para comprender la toma de posición del autor con respecto al paso a la democracia²⁴⁰. Obviamente, se trata de un trabajo menos teórico. Más bien, se puede catalogar como una obra de un “comentarista político”. En esta obra se analiza los factores reales que motivaron el cambio contrariando la opinión común de que fue la sociedad española la que pedía la transición a la democracia. Denuncia que fue un cambio operado desde arriba. Asimismo, establecerá cuáles fueron los principales problemas de la democracia para, por último, establecer un panorama pesimista sobre el Estado social, económico y moral diez años después de iniciado el cambio.

²⁴⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores del cambio*, Plaza y Janés, Barcelona, 1986.

VI. Los últimos proyectos (1983-2002)

A partir de 1983 Fernández de la Mora abandona propiamente la lucha política y se centra en las letras y el estudio cosa que, por otra parte, jamás había abandonado²⁴¹. Se podría decir que esta afirmación es en parte cierta y en parte falsa. Falsa porque desde su empresa cultural más importante, *Razón Española*, y desde su palestra en la Academia de las Ciencias Morales y Políticas no dejó de analizar la cosa pública y de tratarla, si bien es cierto, desde un punto de vista teórico. Pero, sin embargo, será cierto en la medida en que sus cuatro últimas obras, a excepción quizá de sus memorias, no trataron tanto temas políticos como filosóficos, antropológicos o éticos. Lo que si es cierto es que Fernández de la Mora consciente del rumbo del cambio y de que no podía remediar lo que ya era una realidad abandonó para siempre el campo de la acción política y se dedicó a su análisis y examen. La acción dejó lugar a la reflexión y el pensamiento.

1. *Razón Española*: intelectuales que no abdican

En 1983 se constituye la Fundación Balmes presidida por el marqués de Santa Rita, y financiada por la fundación bávara *Hans Seidel*, quien solicitó a Fernández de la Mora que fundara una revista de pensamiento²⁴². Fernández de la Mora aceptó y propuso el nombre de *Razón Española* que tenía registrado desde hacía varios años y que fue aceptado. La intención de Fernández de la Mora era la de dotar al conservadurismo español de una fuente doctrinal con la que poder actuar en el debate público. El arma era, como él señalaba, la razón que juzgaba que en España había sido mediatizada por el progresismo, mientras que el conservadurismo había, con demasiada frecuencia, apelado a argumentos clericales o vinculados a la religión inválidos en el actual estado de la sociedad²⁴³. Es decir, lo que Fernández de la Mora quería era una nueva

²⁴¹ “Hace también más de un lustro que, cumplida una breve estancia en la cosa pública, he retornado a mi dedicación dominante y predilecta, la de estudiar”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores...*, pág. 9.

²⁴² “En 1983 se constituyó la Fundación Balmes, apoyada en la subvención otorgada por la alemana Fundación Hans Seidel. La principal actividad fue la aparición de la revista ‘Razón Española’ el 1 de octubre de 1983. Sin aquel germano impulso inicial, mantenido de forma decreciente durante una década, nuestra publicación, que no logró el más mínimo apoyo de la Administración española, habría sido imposible”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Federico Silva” en *Razón Española*, número 85, septiembre 1997, pág. 226.

²⁴³ “El único criterio sería la razón, una facultad que, a efectos más publicitarios que reales, pretendieron monopolizar a lo largo de la edad contemporánea los hijos de la Ilustración, más

legitimación del conservadurismo político por medio de su apelación a la razón en una España en la que se vivía un sensible debilitamiento de la derecha²⁴⁴.

El primer consejo de redacción lo integraron: Ricardo de la Cierva, José Luis Comellas, Carmen Llorca, Luis Suárez, Manuel Fernández Galiano, Jesús Fueyo, Francisco Puy, Vintila Horia, Alberto Navarro, Juan José López Ibor, Antonio Millán Puelles, Juan Velarde y José García Nieto. Las bajas por defunción la fueron cubriendo Jaime Delgado, Esteban Pujals, Rodrigo Fernández Carvajal, Dalmacio Negro y Ángel Maestro²⁴⁵.

Para Fernández de la Mora fue la única revista que en la transición se atrevió a poner en entredicho los anatemas del cambio democrático. La revista asumió la defensa de la figura y el gobierno de Franco²⁴⁶. Pero sin duda, el mayor mérito de la revista para Fernández de la Mora fue el proporcionarle un lugar para desarrollar su escuela *razonalista*²⁴⁷. En los editoriales de la revista tendrá lugar para realizar sus loas a la razón y esbozar una teoría original que desgraciadamente no llegó a sistematizar en un volumen y permanece dispersa en estos editoriales²⁴⁸. Por otra parte, la revista fue concebida como un altavoz para un intento de renovación intelectual del humanismo conservador. A lo largo de su amplia trayectoria se ha trabajado en esa línea que Fernández de la Mora le imprimió desde sus comienzos.

Al fallecer Fernández de la Mora, el 10 de febrero de 2002, se habían publicado 113 números de la revista en la que él había escrito no sólo los

concretamente los usufructuarios del espíritu revolucionario. Las otras corrientes, singularmente en España, habían dependido estrechamente de las directrices romanas, y habían padecido la acusación de inválidas para dialogar con el pensamiento moderno. Ésta había sido la noble limitación de las numerosas revistas, algunas intelectualmente valiosas, que diferentes instituciones religiosas habían mantenido esforzadamente durante décadas en España y que, por principio, no rebasarían el ámbito de los creyentes". Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 294-295.

²⁴⁴ AP había superado los iniciales descalabros por la absorción de su voto por la UCD y pese a que se había visto reforzado por la entrada de votos tras la desaparición del grupo centrista en 1982 el PSOE obtuvo prácticamente el doble de escaños que la Coalición Popular.

²⁴⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 296.

²⁴⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 298.

²⁴⁷ El razonismo se explica en este trabajo al tratar el concepto de razón en Fernández de la Mora por lo que no entraré ahora en detalles al respecto.

²⁴⁸ Aunque siempre tuvo la intención de sistematizar su pensamiento *razonalista*, de hecho, incluso llegó a pensar el título del volumen que agruparía su pensamiento al respecto. "Como editoriales de la revista he publicado más de medio centenar de notas que constituyen materiales para un despliegue del razonismo". Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 291. En este trabajo se intentará sistematizar las líneas generales de lo que él denominó "razonalismo".

editoriales sino, 101 trabajos entre notas y estudios lo que representa una cantidad ingente de literatura intelectual. La revista sigue funcionando hoy en día y ha alcanzado los 164 números representando la materialización del legado intelectual más importante que dejó Fernández de la Mora. Desde la revista se intenta mantener el legado humanista²⁴⁹ de este autor y, además de la publicación de diversos trabajos relacionados con su pensamiento, se han publicado interesantes extractos de su correspondencia.

2. Las últimas obras de Fernández de la Mora

Las últimas tres obras de Fernández de la Mora muestran ese apartamiento de la pugna política y la plena dedicación al ámbito puramente filosófico. Si la fundación de *Razón Española* había señalado una inflexión especulativa, fundamentalmente centrada en la consolidación de su racionalismo, las monografías de estos años tienen la misma tendencia.

Filósofos españoles del siglo XX es un repaso por las figuras que para Fernández de la Mora representan las cimas del pensamiento hispano contemporáneo²⁵⁰. El libro se compone de trabajos monográficos sobre la filosofía de Amor Ruibal, D'Ors, Ortega, Morente, Zubiri y con un aparte sobre la filosofía de Millán-Puelles. Las obras analizan en algunos casos la obra en general del autor, como en el caso de Amor Ruibal, mientras que en el caso de Ortega o Morente abordan temas más concretos de sus obras filosóficas. El objetivo del libro tenía como fin aclarar algunos puntos oscuros en la filosofía de estos autores, sin embargo, su intención principal es la de reivindicar una filosofía española²⁵¹.

Obra fundamental para el estudio de la figura y obra de Fernández de la Mora son sus memorias tituladas *Río arriba* aparecidas en 1995 y que fueron galardonadas con el premio “Espejo de España”. Son estas unas memorias valientes en las que Fernández de la Mora expone los diferentes avatares de

²⁴⁹ “Razón Española, sin caer en dogmatismos estériles, ha intentado e intenta contribuir a una regeneración axiológica, a una racional jerarquización de valores (en línea con el humanismo fundacional), en una España que es ya tierra de misión ética, y a esa magna tarea acude sin cobardía, sin complejos y a la vanguardia”. Sánchez de Movellán, Luis. “Razón Española sigue en vanguardia” en *Diario montañés* de 17-XI-2008.

²⁵⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona, 1987.

²⁵¹ “Considero no sólo falso sino perverso negar la existencia de una honda metafísica en la España de la última centuria. Y resulta penoso que, en cambio, se haya llevado y traído tanto a un gran poeta como Unamuno cuyos emocionales y contradictorios gritos no permiten incluirle en la nómina de los filósofos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 296.

su vida. Sin duda, son una pieza fundamental para entender de primera mano la visión de los sucesos políticos que tuvieron lugar en España desde la perspectiva de un testigo de excepción. El único “pero” que se puede hacer a esta obra, y del que Fernández de la Mora fue consciente, es su falta de rigor cronológico en algunas ocasiones. Sin duda, las memorias son más literarias y evocadoras que propiamente históricas, de ahí que la importancia por la exactitud histórica quede preterida en ocasiones.

En 1987 publica *El hombre en desazón*²⁵². Se trata de un libro que analiza las limitaciones del hombre en todos los órdenes desmitificando así el optimismo moderno²⁵³. Fernández de la Mora pretende con este libro realizar un ejercicio de realismo afrontando el hecho de que el hombre es un ser imperfecto y al que le están vedadas innumerables cosas. Si el hombre no realiza la catarsis que se esboza en este libro, mediante la asunción del propio carácter de ser finito e imperfecto el hombre cae en las ficciones y los escapismos más inverosímiles haciendo del hombre un ser desdichado. El libro apunta en lo ético hacia una cierta contención estoica que se concretará en su siguiente libro.

En el que será su último libro Fernández de la Mora analiza la felicidad²⁵⁴. Comienza exponiendo un elenco de las concepciones históricas de la felicidad en la filosofía para pasar a definirla como el equilibrio entre lo que se tiene y lo que se desea. Considera que al ser la capacidad del hombre ilimitada en cuanto al deseo pero limitada en cuanto a la consecución y posesión de bienes que los satisfagan el hombre cae en la infelicidad. La felicidad así, pues, no es un estado sino más bien una tendencia nunca alcanzable. Por tanto, lo óptimo es la modelación del deseo a las capacidades reales del hombre, es decir, el estoicismo en el que Fernández de la Mora dijo militar siempre²⁵⁵.

²⁵² Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en desazón*, Nobel, Oviedo, 1997.

²⁵³ “Comprendo que haya quienes rehuyan su auténtica condición y prefieran el ensueño. Esos deben leer *Alicia en el país de las maravillas* y no este cuaderno de incruentas ecografías que disecan sin sajar, calan sin herir, y revelan, en vivo, planos opacos del hombre”. Gonzalo Fernández de la Mora, *El hombre...*, pág. 12.

²⁵⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Sobre la felicidad*, Nobel, Oviedo, 2001.

²⁵⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 50.

CAPÍTULO 2. LAS IDEOLOGÍAS

El análisis, la reconstrucción y la crítica del pensamiento de Fernández de la Mora debe comenzar por el objeto que protagoniza su primera gran aproximación a la temática política. Me refiero, como es obvio, a las “ideologías”¹. Fernández de la Mora parte de un objeto o concepto particular para elaborar su primer gran ensayo político.

El término “ideología” es, como se señala en *El crepúsculo de las ideologías*, un término relativamente reciente y con grandes connotaciones para la teoría política. Fernández de la Mora aborda la definición desde una metodología histórico-descriptiva. En su búsqueda de una definición acertada del término expone los distintos usos que se le han dado para proponer su propia definición.

Fernández de la Mora no considera las ideologías desde una perspectiva epistemológica. Las ideologías no son algo parecido a una *Weltanschauung* que determine la manera de conocer. Tampoco son un sistema de pensamiento, un corpus interpretativo del mundo. Sin embargo, en su afán por clarificar la noción, acude a una diferenciación respecto a las ideas que le hace adoptar en algunos puntos juicios sobre el valor epistemológico de las ideologías. En este sentido, cabe decir que, cuando lo hace, no contrapone dos concepciones o elementos

¹ Está claro que antes del estudio de las ideologías Fernández de la Mora había abordado ya la temática política. En el momento en que se publica *El crepúsculo de las ideologías* otros conceptos de claro contenido político, como el de “razón de Estado”, habían protagonizado las páginas salidas de la pluma de Fernández de la Mora. Sin embargo, es a partir de la aparición de este libro cuando se empieza a estructurar coherente y explícitamente su pensamiento político. No en vano la primera obra escrita de carácter político que sobrepasa los límites del opúsculo o el ensayo es, precisamente, la que versa sobre las ideologías. De ahí que proponer el concepto de “ideología” como primera piedra de toque para la reconstrucción de su pensamiento político resulte apropiado.

epistemológicos. Las ideologías, por sí mismas, no son una manera de conocer o de acceder a lo real sino que son, precisamente, la masificación de estos sistemas de acceso. De ahí que toda ideología sin ser un sistema de pensamiento se apoya en uno al que, no obstante, devalúa.

Se podría aducir que la definición de ideología omite ciertos sentidos no políticos, como de hecho se hizo. Sabino Alonso-Fueyo afirmaba que la definición de la ideología descrita en *El crepúsculo de las ideologías* “no proyecta mucha luz sobre el tema”². Fernández de la Mora supo ver esta discrepancia como el punto de partida de todas las disensiones que les separaban³. Este desencuentro demuestra que Fernández de la Mora no utilizó una definición que podríamos denominar “canónica” del término, sino que ensayó una que consideró como el “precipitado final de todas las anteriores”⁴. Es decir, parte de la exposición de los diferentes sentidos que se le habían atribuido al término para proporcionar una definición propia. Por tanto, como tarea preparatoria para entender la tesis crepuscular y, ulteriormente, reconstruir el sistema de pensamiento sobre la que ésta se sustenta es preciso delimitar ese gran primer concepto en la teoría política de Fernández de la Mora: las ideologías.

² Alonso-Fueyo, Sabino. “Polémica en torno a las ideologías” en *Arriba* de 21-III-1965.

³ En carta a Sabino Alonso-Fueyo con fecha de 24-III-1965: “Creo que nuestra discrepancia fundamental arranca de una diferente acepción del vocablo básico: ideología. Tus demás consideraciones son consecuencia de este punto de partida”.

⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986, pág. 59. En adelante se cita como ECI.

I. Genealogía del término

Para llegar a una concepción clara de lo que sea la “ideología” Fernández de la Mora hace, como se ha señalado, una descripción histórica de las distintas acepciones del término. Hará la genealogía del término siguiendo básicamente la de Hans Barth en *Wahrheit und Ideologie* que, curiosamente, no incluirá en el elenco de obras que han tratado el tema de las ideologías en la primera edición de *El crepúsculo de las ideologías*. Sin embargo, esta cita será suprimida en la sexta edición, probablemente, porque para entonces los estudios en torno a las ideologías se habían multiplicado exponencialmente. Por otra parte, el libro de Barth en su primera edición en español de 1951 formaba parte de la muy extensa biblioteca personal de Fernández de la Mora⁵.

El paralelismo con la obra de Barth va más allá, incluso, de la mera elección de la misma segmentación histórica, ya que Fernández de la Mora incluso toma citas de la obra alemana. Ejemplo de esto es la cita de Helvetius en la que afirma que: “nuestras ideas son las consecuencias necesarias de la sociedad en la que vivimos”⁶. Las citas de Napoleón o Marx siguen la misma filiación textual.

En cualquier caso, lo cierto es que Fernández de la Mora apenas varía su relato acerca de la historia de la noción salvo, quizá, por la mención a la obra de Jaime Balmes como uno de los episodios en la aparición de la noción. Fernández de la Mora destaca varias acepciones históricas para el término y la noción de “ideología”. La definición que el autor español maneja es un “precipitado”⁷ de éstas por lo que para aproximarse a la noción del autor español es preciso transitar el camino que le había llevado a esta definición.

⁵ Barth, Hans. *Verdad e ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

⁶ Citado en la página 57 de la última edición de *El crepúsculo de las ideologías* y tomado de la página 53 de la edición española del libro de Barth.

⁷ De su propia definición señala: “Hay una cuarta acepción, precipitado final de todas las anteriores”. ECI, pág. 59.

1. Destutt de Tracy o la noción filosófica

El origen del término “ideología” es netamente filosófico. Y, de hecho, surgió no sólo como una denominación para una determinada escuela filosófica, sino incluso para una concepción de la propia filosofía. La ideología era la ciencia de las ideas que se encargaba de estudiar el origen de éstas, mientras que los ideólogos eran aquellos que reducían la filosofía a ideología. Así, por tanto, la filosofía constituía una indagación sobre la fuente y el origen de las ideas.

Para Destutt de Tracy, quien acuña el término, el conocimiento de la formación de las ideas es el fundamento del resto de saberes como la gramática, la lógica o incluso la moral y la política⁸. Para el autor francés, el hombre es un animal y la ideología, en tanto que la búsqueda de la formación de esos elementos que son las ideas, es una parte de la zoología. Y es que la formación de las ideas es un mecanismo que se produce de la misma manera en todos los hombres con la diferencia de que algunos son conscientes de ese proceso mientras que otros no. De ahí que Destutt considere su obra como la muestra de un camino que constantemente es recorrido por los hombres y no como una aportación original, así él es “seulement votre guide”⁹.

De Tracy observa que quien tiene ideas ya establecidas se aferra a ellas y, por tanto, resulta imposible sacarle del error. En una discusión resultará inútil mostrar los errores del oponente ya que éste se aferrará a ellas y no las abandonará. Por este motivo es por el que declara que su famoso ensayo está dedicado a los jóvenes, aquellos que todavía no tienen ideas que no estén dispuestos a abandonar. Considera que para

⁸ “Dans son premier Mémoire, il montrait que la connaissance de la génération de nos idées est le fondement de la grammaire, de la logique, de l’instruction et de l’éducation, de la morale et de la politique”. Picavet, François. *Les idéologues*, Olms, Hildesheim, 1972, pág. 21.

⁹ Cfr. Tracy, Destutt de. *Eléments d’Idéologie*, vol I, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1977, pág. 19

evitar caer en el error es preciso conocer de que manera surgen, se desarrollan y se combinan las ideas. En la medida en que se conozca el proceso por el que surgen las ideas uno estará más precavido frente al error¹⁰.

Esa indagación en torno al origen, a la dinámica de formación y combinación de las ideas es lo que Destutt de Tracy llama “ideología” que tiene como fin la aplicación del método de las ciencias naturales a la filosofía¹¹. Como Fernández de la Mora afirma¹², la primera vez en la que aparece este término es en una nota al pie de los *Eléments* del autor francés. En esta nota se ensayará también con los posibles nombres de “grammaire générale” o “logique”. Sin embargo, considera que el término “ideología” representa mejor la ciencia que él pretende describir porque en ella se contiene tanto la expresión como la combinación de ideas¹³.

La relación con el sensualismo, señalada por Fernández de la Mora, o al menos la postulación de la preeminencia de lo sensitivo-orgánico sobre lo intelectual está clara en la obra de los ideólogos. Fernández de la Mora señalaba que el sensualismo de Condillac, del que Destutt de Tracy era heredero, se basaba en que “todos los fenómenos psíquicos superiores tienen su origen en los sentidos”¹⁴, no en vano el autor

¹⁰ “Pour y voir clair, il suffit de l'examiner en détail; et déjà vous sentez qu'il est nécessaire de le connaître pour être sûr de se faire des idées vrais, de les exprimer avec exactitude, et de les combiner avec justesse; trois conditions sans lesquelles on ne raisonne pourtant qu'au hasard”. Tracy, Destutt de. *Eléments...*, pág. 19.

¹¹ Cfr. Freedman, Michael. *Ideology. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, 2003, págs. 4-5. Cousin opina que la filosofía de Condillac, que influye en la escuela de los ideólogos, es una continuación del proyecto cartesiano. Y el proyecto cartesiano precisamente obedece a esta intención: “...le premier objet que se proposa le bon sens ardí de Descartes fut de rendre la philosophie une science humaine...”. Cousin, Victor. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Librairie Académique, París, 1862, pág. 2.

¹² ECI, pág. 56.

¹³ “Idéologie me paraît le terme générique, parceque la science des idées renferme celle de leur expression et celle de leur combinaison”. Tracy, Destutt de. *Eléments...*, pág. 20.

¹⁴ ECI, pág. 56.

francés afirma que las fuerzas intelectuales basan su crecimiento en el desarrollo de los órganos. Las bases de este pensamiento se encontrarán en el *Traité des sensations* de Condillac en el que la primacía de lo sensible es apabullante y donde las ideas radican netamente en las sensaciones. La conclusión a la que se llega en el sensualismo es que el pensamiento se reduce a sentimiento, es decir, cuando se piensa, en realidad se está sintiendo¹⁵. Y el sentimiento no es otra cosa que experiencia, este es el motivo por el que el sensualismo terminaba en una filosofía de corte claramente empirista. Para Fernández de la Mora el sensualismo suponía una revolución contra la psicología clásica y se situaba en contra de la visión tradicional del mundo.

La corriente sensualista además del componente filosófico tuvo cierta unidad política. De hecho para Picavet “Les idéologues” se dividen en tres generaciones. De estas tres la segunda, que es precisamente la de Destutt de Tracy, se caracterizaba por haber ocupado puestos relevantes durante el Directorio y el Consulado napoleónicos¹⁶. Es decir, antes de la llegada de Napoleón al poder absoluto.

La revolución termidoriana había acabado con el terror de Robespierre y había iniciado el periodo conocido como “Directorio” cuya constitución de 1795 resultaba ser una vuelta a posiciones más moderadas. Durante esta época fueron no pocos los ideólogos que ocuparon destacados cargos en organismos públicos especialmente centrados en la educación (colegios, escuelas secundarias...). Sin embargo, con el golpe de Estado del 18 de Brumario la situación tanto de Francia como de los ideólogos frente al poder constituido iba a cambiar. Con la llegada del Consulado se instituía un poder colegiado con tres cónsules que, sin embargo, tenía en Napoleón a su cónsul principal. Las argucias legales de las que echó mano el gobernante corso y su creciente despotismo fue convenciendo a los ideólogos de que

¹⁵ “Penser, comme vous voyez, c’est toujours sentir, et ce n’est rien que sentir”. Tracy, Destutt de. *Éléments...*, pág. 35.

¹⁶ “Avec la seconde viennent ceux qui, dans l’école et pour l’opinion publique, ont occupé la première place sous le Directoire, sous le Consulat et auxquels d’ordinaire on donne surtout le nom d’idéologues”. Picavet, François. *Les idéologues*, pág. 101.

Napoleón no era el liberal que ellos habían pensado que era¹⁷. Y no les habían faltado motivos para llegar a creer que el joven general era uno de los suyos ya que él había tratado de seducirlos con alabanzas públicas. Sin embargo, a medida que su poder crecía fue separándose del grupo y adoptando un tono beligerante hacia las críticas de los ideólogos, liberales por definición. Su liberalismo les impedía soportar el viraje a la derecha de Napoleón y su traición a la Revolución por lo que sus críticas arreciaron. Las famosas palabras condenatorias de Napoleón pasarán a la historia por imprimir en el término “ideología” y en el nombre “ideólogo” un sesgo peyorativo en el que la diatriba hacia los “misérables metaphysiciens”¹⁸ marcó la ruptura oficial de Napoleón con el grupo.

Sin embargo, no era el contenido político lo que definía a los ideólogos sino su condición de proyecto filosófico. El ideologismo era una corriente filosófica que pretendía haber encontrado una línea de investigación que proscibiera el error y que supusiera una era de grandes descubrimientos en el plano filosófico. Por la indagación del origen de las ideas y la proscripción del error, los ideólogos pretendían una revalorización del pensamiento que extirpara de una vez por todas la ignorancia. Sólo aquellos que estaban interesados en que el hombre siguiera en un estado de “bestialidad” podían oponerse a los ideólogos¹⁹.

El lugar que ocupa el ideologismo en la historia de la filosofía viene a justificar las acepciones posteriores aparentemente tan desligadas del sentido original. El ideologismo realizó el tránsito del empirismo

¹⁷ “Tout changea lorsque les idéologues se rendirant compte que Bonaparte n’était pas le libéral qu’ils imagiaient”. Daled, Pierre. *Le matérialisme occulté et la genèse du «sensualisme»*, J. Vrin, París, 2005, pág. 23.

¹⁸ El texto se publica en el Journal de Paris el 15 de Pluvioso y el 16 en el Mercure de France de 1800. Cit. en Gusdorf, Georges. *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Payot, París, 1978.

¹⁹ “L’idéologie, m’ont-ils dit, doit changer la face du monde et voilà justement pourquoi ceux qui voudroient que le monde demeurât toujours bête (et pour cause) détestent l’idéologie et les idéologues”. Maine de Biran, François Pierre Gonthier. *Oeuvres complètes*, Slatkine, Gêneve, 1982, vol VI-VII, pág. 140.

iluminista al espiritualismo²⁰ como demuestra, entre otras cosas, el hecho de que la principal figura de la escuela espiritualista, Maine de Biran, proviene, precisamente, del ideologismo. La escuela espiritualista, a la que contribuyó en su conformación el ideologismo, tiene como característica principal apelar a la conciencia, a la reflexión, para buscar los fundamentos de la especulación. El espiritualismo considera que la filosofía es, ante todo, un análisis de la conciencia. El introspeccionismo, operado por el espiritualismo a través de su raíz ideologista, tiene su correlato histórico en la adscripción del término “ideología” al mundo de la conciencia, como patología de la misma.

También relacionado con la escuela ideológica, Jaime Balmes incluye la ideología en su elenco de ciencias. Para el autor español la ideología es una parte de la metafísica. Sin embargo, su concepto de ideología se delimita a partir no de la confluencia sino de la discrepancia con los discípulos de Condillac. El sensualismo prescribe, según Balmes, que en las ideas no se puede encontrar nada más que sensaciones, sin embargo, el autor catalán destaca la gran diferencia ontológica que hay entre las ideas y los objetos a los que remiten las sensaciones. Las ideas no se refieren a la imagen sensible, a la que sí remite la sensación, y su naturaleza, la de las ideas, es “necesaria, constante, la misma para todas”²¹ frente a la variabilidad de lo sensible. No quiere decir esto que Balmes considerara, sin más, que las sensaciones no juegan ningún papel en el proceso cognoscitivo. El hombre no puede pensar si no hay concurso de los sentidos²², ahora bien, lo propio de la ideología es atender a los objetos especulativos que son las ideas. Por tanto, la definición de Balmes responde nominalmente a la de la escuela francesa por cuanto la ideología es una “ciencia de las ideas”. Sin embargo, Balmes tiene un concepto diferente de lo que sea la idea y de ahí que, frente al sensualismo de la escuela de Condillac, él señale que hay una ciencia que se ocupa no de los fenómenos sensibles sino del “orden

²⁰ Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, pág. 644.

²¹ Balmes, Jaime. *Filosofía elemental*, Balmesiana, Barcelona, 1944, pág. 228.

²² “...lo cierto es que nada sabemos, nada pensamos si los sentidos no han estado en acción”. Balmes, Jaime. *El criterio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1944, pág. 26.

intelectual puro”²³. Pero, además, en la ideología, en el sentido balmesiano, pierde importancia el afán de descubrir el origen de las ideas, factor vital en la escuela francesa.

2. La ideología como prejuicio: Bacon

La segunda definición de la ideología que Fernández de la Mora tendrá en cuenta será la de Francis Bacon²⁴ y su doctrina de los ídolos. La doctrina de los ídolos, en la interpretación de Fernández de la Mora, tiene como fin la de “liberarse de los prejuicios e iniciar desembarazadamente y con franquía la dramática aventura del pensamiento”²⁵.

Los ídolos son para Bacon un conjunto de prejuicios de los que es necesario desprenderse para conocer la realidad tal cual es²⁶. Los ídola son nociones que falsean o dificultan el hallazgo de la verdad. Estas “nociones falsas” son una amenaza constante para el entendimiento humano al que no le vale con conjurar inicialmente el peligro ya que su potencial oscurecedor es constante²⁷. Los “ídolos” toman posesión del entendimiento dificultando su camino a la verdad, por lo que para hacer ciencia es preciso desembarazarse de ellos.

El origen o, más bien, los tipos en los que se pueden clasificar estas nociones epistemológicamente disruptivas es muy variado en la teoría

²³ Balmes, Jaime. *Filosofía...*, pág. 231.

²⁴ Aunque anterior en el tiempo, Fernández de la Mora, incluye la doctrina de Bacon tras exponer la doctrina de Destutt de Tracy. La razón es que es la escuela francesa la que por primera vez establece el término “ideología”. La doctrina de Bacon ni siquiera es incluida por otros autores en una historia del concepto aunque Fernández de la Mora la consideraba relevante para entender el sesgo peyorativo que adquiriría en el pensamiento de Marx.

²⁵ ECI, pág. 57.

²⁶ Cfr. Boyer, Paul Henri. *Diccionario breve de filosofía*, Club de lectores, Buenos Aires, 1962, pág. 87.

²⁷ Bacon, Francis. *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 1949, pág. 83.

baconiana y Fernández de la Mora los recoge en su comentario. En primer lugar, están los “ídola tribu” que son aquellos prejuicios cuyo origen es natural se trata de nociones erróneas de tipo biológico. El hombre percibe las cosas de acuerdo a su propia naturaleza y ésta puede falsear la realidad. En el proceso cognoscitivo el hombre introduce deformaciones propias de su propia naturaleza modificando la realidad y “contrahaciéndola y deformándola”²⁸. Entre estos, aunque no son los únicos, destacan las desviaciones producidas por los sentidos a los que se les escapan y ocultan fenómenos que forman parte de lo real. En definitiva, los “ídola tribus” tienen su origen en:

“la uniformidad sustancial del espíritu humano o en sus prejuicios, o en limitación, o en su inquieto movimiento continuo, o en la infusión de sus afectos, o en la incompetencia de sus sentidos”²⁹.

En segundo lugar, están los “ídola specus” o “ídolos de la caverna”, de indudable eco platónico, cuyo origen es individual. Éstos son deformaciones provenientes del carácter, educación, circunstancias y experiencias de cada individuo y no se pueden trasladar de uno a otro sino que son propio de cada individuo. De esta manera estos “ídolos” admiten una gradación según el individuo esté más o menos sujeto a sus “perturbaciones” dependiendo de notas individuales. Los individuos tienen predisposiciones por ciertos aspectos de lo real que hacen que su aproximación a la misma sea parcial, lo que hace que los hombres incurran en falseamiento y dificultad para hallar la verdad. Así según la predisposición de cada individuo, éste optará, por ejemplo, por un método sintético o analítico en exclusiva sin tener en cuenta que para la aproximación a lo real es preciso la combinación de ambos³⁰. Para conjurar o localizar estos ídolos el hombre tiene que estar precavido frente a lo que se le aparece como apetecible o más sencillamente cognoscible.

²⁸ Bacon, Francis. *Novum...*, pág. 85.

²⁹ Bacon, Francis. *Novum...*, pág. 93.

³⁰ “Así pues hay que alternar estos dos métodos de contemplación y adoptarlos sucesivamente, para que el entendimiento se haga a la vez penetrante y capaz de evitar así los inconvenientes de que hemos hablado y los ídolos que de ellos provienen”. Bacon, Francis. *Novum...*, pág. 95.

Por su parte, los “ídola fori” son los prejuicios surgidos por la convivencia de los hombres merced a su carácter social y resultan los “más inoportunos”³¹. Surgen por “el pacto y asociación del género humano”³² que se articulan por medio de la palabra. El lenguaje tiende a deformar la realidad y forzar el entendimiento llevando a los hombres a controversias cuyo único fundamento es el lenguaje mismo. Entre los errores o prejuicios que introduce el lenguaje los hay de dos tipos. En primer lugar, aquellas palabras que carecen de significado, es decir, que remiten a cosas que no existen. Para Bacon éstos son fácilmente corregibles ya que basta con desterrar por anticuadas las teorías con las que se justifican esas palabras. Más difícil es el error basado en el desvío del significado de las palabras que puede ser múltiple. La polisemia o la falta de rigor significativo³³ de las palabras introduce una desviación del entendimiento que se agota en discusiones terminológicas.

Por último, están los “ídola theatri” son los inducidos por las teorías y las leyes erróneas de la demostración, fundamentalmente expresados en las doctrinas filosóficas. Los sistemas filosóficos son “comedias” que no remiten a lo real y en la ficción resulta ser la principal característica³⁴. Para Bacon hay tres escuelas de filósofos. En primer lugar la escuela racionalista o sofística que estudiando con gran atención unos pocos fenómenos los extrapolan ilegítimamente al resto de la realidad. En segundo lugar, la escuela empírica cuyo método obedece precisamente a lo contrario, estudian muchos fenómenos pero con poco detenimiento estableciendo leyes o conclusiones muy amplias pero infundadas y escasamente rigurosas. Por último, está la escuela supersticiosa que mezcla la ciencia con la teología y la tradición pretendiendo derivar las ciencias de “(...) las inspiraciones de los genios

³¹ Bacon, Francis. *Novum...*, pág. 96.

³² Bacon, Francis. *Novum...*, pág. 86.

³³ “En las palabras hay cierta gradación de impropiedad y error”. Bacon, Francis. *Novum...*, pág. 98.

³⁴ “...porque creo que todos los sistemas filosóficos inventados y propagados hasta ahora son otras tantas comedias compuestas y representadas que contienen mundos ficticios y teatrales”. Bacon, Francis. *Novum...*, pág. 86.

y espíritus (...)”³⁵. Estos ídolos tienen, además, una incidencia especial en la filosofía natural en la medida en que traslada esquemas propios de las artes técnicas al comportamiento de la realidad.

De entre estos cuatro tipos de ídolos, Fernández de la Mora considera que el racionalismo moderno, merced a la teoría de los ídolos de Bacon, categorizará como prejuicio a las creencias, tradiciones y opiniones que se empezarán a llamar ideologías. En la obra de Fernández de la Mora las ideologías tendrán un carácter prejudicial, especialmente, en cuanto “ídola fori” e “ídola theatri”. En la medida en que la ideología supone, por un lado, un falseamiento del lenguaje y, por otro, está sustentado en sistemas filosóficos.

La teoría de Bacon no tiene contenido político alguno pero supone la atribución de un componente negativo, desde el punto de vista filosófico, a las ideologías³⁶. La doctrina de Bacon sirve para comprender en qué medida la ideología es un falseamiento de la realidad y, sobre todo, para mostrarla como elemento de prejuicio e introductor de falsedad en el funcionamiento del entendimiento. La ideología, o sus antecesores los ídolos, son una patología de la razón que es necesario extirpar.

3. Ideología, conciencia y clase: Marx

La tercera gran definición que baraja Fernández de la Mora es la de Marx³⁷. Según Fernández de la Mora, esta definición ha sido la que ha

³⁵ Bacon, Francis. *Novum...*, pág. 100.

³⁶ ECI, pág. 57.

³⁷ Resulta problemático hablar de “definición marxista” de la ideología ya que, según Naess, Marx no proporciona en sus textos un sentido normativo, descriptivo o real de la noción de “ideología”. Para Naess esto se debe a que Marx no quería hacer de este un concepto central en su teoría. Naess, Arne. *Democracy, ideology and objectivity*, Oslo University Press, Oslo, 1956, págs. 154 y ss. Sin embargo, la noción si está presente y, como trataremos de demostrar y creía el propio Fernández de la Mora, hay una definición de “ideología”, si bien, quizá carece de la precisión que tienen otros

dado definitivamente una connotación negativa a la ideología ya que se la considera un mero derivado de las relaciones económico-sociales. La ideología ya nada tiene que ver con la “ciencia de las ideas” de la que había hablado Destutt de Tracy³⁸. La ideología es un epifenómeno de las tensiones económicas y sociales. Es mediante esta caracterización por la que Marx se convierte en: “(...) el verdadero debelador de las ideologías, el que las convirtió en algo, teórica y prácticamente, derivado y vergonzante (...)”³⁹.

Fernández de la Mora señala que para Marx las ideologías son un derivado o epifenómeno de las relaciones económicas y esto ya les confiere un sentido negativo, pero el sentido peyorativo se hace mayor por causas más profundas que por su mera condición de “derivado” o por su naturaleza “epifenoménica”. La doctrina de la ideología de Marx es un intento de conjurar los errores que el hegelianismo⁴⁰, representado en toda la filosofía alemana, ha dejado tras de sí, según el propio Marx. La relación del marxismo con la filosofía de Hegel es, nunca mejor dicho, dialéctica y no ha faltado quien ha entendido la filosofía de Marx

términos en la doctrina de Marx. Martínez Marzoa señala, asimismo, que en Marx no hay un concepto general de ideología. Cfr. Martínez Mazoa, Felipe. *La filosofía de “El Capital”*, Taurus, Madrid, 1983, pág. 107. En cambio, Fernández Buey da una definición concreta de ideología destilado de los sentidos que el término tiene en la obra marxista: “Ideología es, en suma, para Marx, falsa conciencia, elaboración, más o menos teórica, de las ilusiones de una clase”. Fernández Buey, Francisco. *Marx (sin ismos)*, El viejo topo, Barcelona, 1999, pág. 129.

³⁸ Lefevre señala esta transformación. “Para los ideólogos franceses, la ideología se limitaba a la explicación, mediante una psicología causal, de las representaciones individuales. Para Marx y Engels, el objeto estudiado se convierte en un conjunto de representaciones características de una época y una sociedad”. Lefebvre, Henri. *Sociología de Marx*, Península, Barcelona, 1969.

³⁹ ECI, pág. 57.

⁴⁰ Breckman afirma que la acusación principal de Marx hacia Hegel es la de mistificar la relación entre el Estado y la sociedad civil a través de la conversión del Estado en Idea. Cfr. Breckman, Warren. *Marx: the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, New Cork, 1999, pág. 285. Y, en cierto, sentido no le falta razón: “Hegel idealizaba la representación que los ideólogos políticos se formaban del Estado...”. Marx, Karl. *La ideología alemana*, Coedición: Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo y Grijalbo, Barcelona, 1970, pág. 411.

como una inversión del idealismo hegeliano. Donde esta inversión se hace más palmaria es en la crítica a la filosofía alemana por parte de Marx por la que se señala que el idealismo pretende destacar la primacía de la idea sobre la realidad y realizar un camino descendente. El intento de Marx va a ser precisamente el inverso y se plantea su itinerario filosófico precisamente en forma de ascenso. Marx quiere partir “(...) del hombre que realmente actúa (...)”⁴¹. Marx pretende oponer a la concepción idealista la materialista⁴² y lo ideal, la idea, aparece en su obra teñida de un sesgo claramente peyorativo cuando queda desligado de las condiciones reales de la existencia.

El fatal error de los pensadores ha sido desvincular las ideas de la práctica cotidiana, de las condiciones reales de vida⁴³, convirtiéndolas en entes autónomos. La hipostatización de las ideas es uno de los elementos fundamentales de la ideología que produce la inconsciencia respecto de la emergencia de los productos intelectuales. La ideología oculta que estos productos surgen de la sociabilidad y las relaciones de producción.

En su reivindicación de lo real, del proceso de vida, frente a la idea y al concepto, Marx lleva hasta las últimas consecuencias su pensamiento declarando que la conciencia emerge de la interacción⁴⁴. Más, en concreto, la conciencia es fruto de las relaciones productivas establecidas entre hombres reales actuantes⁴⁵. La ideología juega un

⁴¹ Marx, Karl. *La ideología...*, pág. 26.

⁴² Pero no cualquier tipo de materialismo ya que también critica el materialismo tradicional que incurre en errores, en cierto sentido, similares al idealismo.

⁴³ Para una exposición de lo “aparente” del realismo marxista ver: Alvira, Tomás y Rodríguez, Ángel. *Karl Marx y Friedrich Engels. Miseria de la filosofía y Manifiesto del Partido Comunista*, EMESA, Madrid, 1976, págs. 58 y ss.

⁴⁴ “La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos”. Marx, Karl. *La ideología...*, pág. 31.

⁴⁵ Lukacs señala que hay que entender esta dependencia o emergencia respecto de la totalidad del ser y no exclusivamente respecto de la estructura económica. “...pone por consiguiente conjuntamente el mundo de las formas y contenidos de conciencia, no en la relación inmediata de un ser directamente producido por la estructura económica, sino con la totalidad del ser social”. Lukacs, György. *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007, pág. 93.

papel fundamental en esa conformación de la conciencia ya que constituye el conjunto de constructos ideales, religiosos, políticos, estéticos...con los que se produce la inversión. La ideología oculta el verdadero foco tanto de la conciencia como del devenir histórico que son esas relaciones de tipo material. Gracias a la ideología se invierte la relación entre la idea y la vida y ésta queda subordinada a aquella⁴⁶. Así el principal punto negativo que Marx atribuye a la ideología es la deformación de la realidad⁴⁷.

Para Marx la conciencia de los hombres en sociedad está determinada por el tipo y la estructura de las relaciones económico-sociales. Así pues, la conciencia es un producto de estas relaciones. Las ideologías están conformadas por las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas⁴⁸ que surgen de manera espontánea y como fruto de un proceso, hasta cierto punto, ineludible. Ineludible porque el hombre al pasar de la vida real a un ámbito de reflexión abstracta suele situarse en ese ámbito como autónomo respecto de las condiciones materiales. La ideología emerge de la inconsciencia acerca del origen de la idea y de la pretensión de constituir lo intelectual al margen de éste. La paradoja ideológica se da en el hecho de que siendo la conciencia un producto de esas relaciones, económico-sociales, la ideología hace que

⁴⁶ Es lo que Pines llama fallacy of inversion: “Finally, in many of Marx discussions on ideology, his writings suggest that one of the common fallacies of ideological reasoning is the fallacy of inversion. The fallacy of inversion refers to the tendency of human agents to mistakenly reverse the proper ontological and causal orders of things”. Pines, Christopher L. *Ideology and false consciousness*, State University of New York Press, Albany, 1993, pág. 24.

⁴⁷ “Lo que reprocha Marx primordialmente a la ideología no es, pues, una corrupción o un vicio moral, ni tampoco una ausencia total de conocimiento, sino más bien la deformación, la alteración de éste, su nebulosidad, su dependencia de la fantasía y alejamiento de los datos empíricos”. Rodríguez Paniagua, José María. *Marx y el problema de la ideología*, Tecnos, Madrid, 1972, pág. 71.

⁴⁸ “...las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres toman conciencia de ese conflicto y lo dirimen”. Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo Veintiuno, México, 2005, pág. 5. Beaufret hace especial hincapié en la conversión de la filosofía en ideología en lo que denomina “...tarte à la crème du marxisme...”. Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger*, Éditions de Minuit, París, 1973, pág. 132.

la conciencia se vuelva errónea. Un error que consiste en desprenderse de lo que la ha originado⁴⁹.

La ideología es, por tanto, una forma de conciencia falsa derivada del olvido del hecho de que son las estructuras económicas las que dan origen a la propia conciencia. Y es que lo cierto es que son las relaciones económicas la que lo determinan todo, desde la política hasta el modelo familiar. Las relaciones de las fuerzas productivas no son fruto de la libertad del hombre, sino que son fruto de la circunstancia histórica⁵⁰ y, por tanto, producto de una situación anterior que configura la presente⁵¹. Ignorar la historicidad es, precisamente, caer en el idealismo hegeliano, cosa de la que acusa a Proudhon⁵². Es así, que el hombre no puede elegir las y, de hecho, Marx llega a afirmar que: “Sus relaciones materiales forman la base de todas sus relaciones”⁵³.

Pero, además, de una forma de conciencia falsa que se traduce en ese olvido de la primacía de las relaciones productivas se ve, en esta exposición, como se produce una inversión entre la base y la superestructura. La ideología consiste, también, en esa inversión que se ha producido en la que los factores determinantes son falseados. Así, la ideología burguesa consiste en considerar que lo primordial lo que subyace a toda cuestión y conflicto epocal, la base, es determinado por elementos de tipo religioso, político, cultural etc. es decir, por la superestructura⁵⁴. La ideología consiste en considerar el efecto como la

⁴⁹ Esta acusación se dirige contra los “verdaderos socialistas”, es decir, los socialistas alemanes inspirados en Hegel y Feuerbach: “Divorcian la conciencia de determinadas esferas de vida mismas, para enjuiciarla tomando como pauta la conciencia verdadera, absoluta, es decir, la conciencia filosófica alemana”. Marx, Karl. *La ideología...*, pág. 544.

⁵⁰ “Además, las ideas no tienen historia. Lo que tiene historia son las relaciones reales, materiales, humanas. Las ideas nacen particularmente en cada momento histórico a partir de esas relaciones de producción”. Bueno, Noelia. “Crítica de la ideología en Marx” en *Eikasía. Revista de Filosofía*, número 13, septiembre 2007, pág. 63.

⁵¹ Cfr. Marx, Karl. *La ideología...*, pág. 30.

⁵² Marx, Karl. *Miseria de la filosofía*, EDAF, Madrid, 2004, pág. 197.

⁵³ Marx, Karl. *Miseria de la...*, pág. 68.

⁵⁴ “Las superestructuras son productos de la mente que la clase plasma proyectando hacia fuera sus condiciones materiales y que el individuo puede creer que son lo

causa y viceversa⁵⁵. La principal acusación al pensamiento proudhoniano como “ideología burguesa” va en esta línea. Lo que este hecho demuestra, además, es que hay una cierta relación directa entre la dominación y la ideología⁵⁶. Es la clase dominante la que perpetua su situación a través del falseamiento de lo real y la imposición de sus ideas⁵⁷. Aquí se abre la posibilidad de una interpretación de la ideología como mentira orquestada que es connatural a la sociedad de clases, es decir, aquella en la que hay un dominante y un dominado⁵⁸. No es sólo una falsa conciencia, sino un instrumento de clase que es ocultado para mantener velados los verdaderos conflictos que dinamizan la historia⁵⁹. Así, por tanto, hay dos sentidos de ideología, como falsa conciencia, incondicionada o inducida, y como inversión de la relación entre la base y la superestructura como parte de una estrategia global de

determinante cuando para una verdadera conciencia son lo determinado”. Segura, Armando. *Marx y los neo-hegelianos*, Editorial Luis Miracle, Barcelona, 1976, pág. 143.

⁵⁵ Cfr. Ngoc Vu, Nguyen. *Ideología y religión según Marx y Engels*, Sal Terrae, Santander, 1978, págs. 27 y ss.

⁵⁶ Así lo expresa claramente Gordon Marschal: “La religión, como parte de la superestructura ideológica de toda formación social, es simplemente una expresión ideal y distorsionada de las relaciones de subordinación y dominación efectivamente existentes entre las clases”. Marschal, Gordon. *En busca del espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1986, pág. 281.

⁵⁷ “Les sociétés que nous connaissons ont été divisées en classes et en idées dominantes ont été régulièrement celles de la classe dominante”. Aron, Raymond. *Le marxisme de Marx*, Fallois, París, 2002, pág. 219.

⁵⁸ “As far as societies divided into classes are concerned, Marx’s main answer is that much ideology is inevitable in a class society, because the economically dominant class requires the existence of false beliefs for its continued dominance and has resources for perpetuating beliefs that are in its interest”. Millar, Richard W. “Social and political theory: Class, state, revolution” en Carver, Terrell. *Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, New York, 1991, pág. 74.

⁵⁹ No en vano señala Grimaldi, siguiendo a Engels, que el principal motivo de reprobación del idealismo por parte de Marx era haber dejado de lado las luchas de clases como motor de la historia. Grimaldi, Nicolás. *Introducción a la filosofía de la historia de Karl Marx*, Dossat, Madrid, 1986, págs. 17 y ss. Ambos motivos se relacionan, la “ideología alemana” (idealismo alemán) es a la vez un olvido del contenido real de la historia incoado por una clase para ocultar, precisamente, la situación de dominación real. “Pese a su fraseología supuestamente revolucionaria, los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores”. Marx, Karl. *La ideología...*, pág. 18.

dominación⁶⁰. A este segundo sentido se refiere, principalmente, Fernández de la Mora.

¿Cómo salir de esta ideología?⁶¹ La manera de huir de esta ideología y de poner las cosas en su sitio, de tornar la falsa conciencia en conciencia verdadera, es, precisamente, el materialismo histórico. El materialismo histórico es materialista por declarar la supremacía de las condiciones económico-sociales para entender los productos culturales, religiosos, políticos, etc. La obra de la filosofía especulativa alemana ha sido la de convertir toda historia en historia de la religión y de la filosofía olvidando la estructura real de la relación entre lo práctico-real, lo activo, y lo ideal. Y es histórico porque es consciente de que las relaciones y condiciones económico-sociales no son fijas sino que son, como la realidad, cambiantes y vinculadas al momento histórico o de desarrollo⁶².

Así, por tanto, la crítica a las ideologías políticas por parte de Marx tiene el sentido tanto de entender la realidad tal y como es, por un lado, como de mostrar a los hombres la falsedad de la conciencia sobre sí mismos. Aron utiliza para esta labor el término “démasquer”. La crítica a la ideología tiene una función de desenmascaramiento de los errores

⁶⁰ Allen W. Wood señala tres sentidos, en lugar de dos, del término “ideología” en la obra de Marx. En primer lugar, aparece la ideología como “dominion of thought” en cuanto crítica al idealismo. En segundo lugar, está la “functionall ideology”, es decir, como forma de conciencia cuya pervivencia puede explicarse por la manera que contribuye a la tendencia histórica. En tercer lugar, aparece como “ideological illusion” o falsa conciencia. Wood, Allen W. *Karl Marx*, Routledge, New Cork, 2004, págs. 118-121.

⁶¹ Según Althusser, Marx no quería salir de la ideología ya que se dio cuenta de su importancia para la lucha de clases. La oposición “ideología comunista” vs “ideología burguesa” era un instrumento adecuado para el triunfo sobre el capitalismo. Althusser, Louis. *Marx dentro de sus límites*, Akal, Madrid, 2003, pág. 158.

⁶² En este sentido Korsch afirma que incluso el propio materialismo histórico se autoconcebe como una determinada realización histórica condicionada por la situación histórica. “La teoría materialista del desarrollo histórico de la sociedad constituye, como forma particular de la conciencia social de la época presente, ella misma un elemento de este desarrollo histórico”. Korsch, Karl. *Karl Marx*, Editorial ABC, Madrid, 2004, pág. 66.

que trae consigo toda ideología⁶³. Fromm señala, asimismo, que sólo mediante este desenmascaramiento son los hombres capaces de hacerse cargo de sus propias necesidades reales. Las ideologías también imponen una inconsciencia respecto de lo que le es necesario al hombre y esto sólo se puede conjurar mediante una crítica a las mismas ideologías⁶⁴. Es decir la crítica de las ideologías es la precondition para el conocimiento del ser social y la asunción de la verdadera naturaleza de la producción intelectual⁶⁵.

Como se decía anteriormente, Fernández de la Mora destaca que es Marx quien convierte las ideologías en algo derivado y, por tanto, les da un sesgo negativo. Pero, atendiendo a la vinculación de la ideología con las formas de dominación también se refiere a ese componente legitimador de la ideología en el marxismo. Las ideologías aparecen así como ocultadoras y justificadoras de los intereses de ciertos grupos⁶⁶. Se entiende, por tanto, que la ideología tiene no solo un componente meramente epistemológico sino que tiene una gran importancia para la acción político-social.

La acepción marxista con su caracterización de la ideología como ocultamiento de intereses o sustento de intereses materiales de grupo hace que, como señala Fernández de la Mora, se le atribuya un sentido

⁶³ “On suppose ou on affirme que la religion est un conscience fausse, donc que les contenus religieux sont des idéologies. La critique des idéologies politiques sera comparable à la critique de la conscience religieuse, elle consistera à démasquer les idées fausses que les hommes se font d’eux-mêmes”. Aron, Raymond. *Le marxisme...*, pág. 78.

⁶⁴ “Es precisamente la ceguera del pensamiento consciente del hombre lo que le impide tener conciencia de sus verdaderas necesidades humanas y de los ideales arraigados en ellas. Sólo si la conciencia falsa se transforma en conciencia verdadera, es decir, sólo si tenemos conciencia de la realidad, en vez de deformarla mediante racionalizaciones y ficciones, podemos cobrar conciencia también de nuestras necesidades humanas reales y verdaderas”. Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, pág. 33.

⁶⁵ Cfr. Balibar, Etienne. *The Philosophy of Marx*, Verso, Londres, 1995, págs. 35-36.

⁶⁶ “De aquí se deduce que la filosofía, el derecho, la moral, el arte y la religión son subproductos que, en parte, reflejan y, en parte, tratan de sublimar o justificar simples intereses de grupo”. ECI, pág. 58.

propagandístico. La ideología como ocultamiento de intereses es falaz. Fernández de la Mora admite que este sentido de ideología puede ser consciente o inconsciente, algo que podría afirmar el propio Marx para quien la falsa conciencia puede darse tanto de manera inducida como por una confusión salvable. Cuando es voluntaria o consciente, es decir, cuando la falsedad en que consiste la ideología es inducida se está cerca del “(...) enmascaramiento, la deformación y el sofisma”⁶⁷. Fernández de la Mora entiende que este sentido de la ideología es individual y, consiguientemente, lo rechaza al ser el suyo un trabajo sociológico y, por tanto, abordar la función socio-política de la ideología. La derivación del concepto de ideología marxista acaba por convertirla en sinónimo de mentira. Parece, sin embargo, un poco forzado considerar el concepto de ideología marxista como una categoría individual si tenemos en cuenta que en el pensamiento de Marx la ideología, como enmascaramiento de intereses, está al servicio de una clase y tiene una clara imbricación en la socialidad. El concepto de clase es inequívocamente social y, desde luego, este sentido de la ideología tiene consecuencias en la vida social en la que contribuye a justificar o prolongar la dominación de una clase por otra.

Por eso Fernández de la Mora no va a considerar la ideología desde esta perspectiva falsificadora individual. No va a estudiar los mecanismos que se ponen en marcha en la psique de un individuo cuando construye la ideología, aunque los mencione, sino que apela al concepto de ideología original de la doctrina marxista. Sus derivaciones, entiende el autor español, restringen la ideología como enmascaramiento o como falsa conciencia individual al ámbito ético o psicológico⁶⁸.

⁶⁷ ECI, pág. 58. Se ha señalado anteriormente como para Aron esa, la de enmascaramiento, es la gran función de la ideología.

⁶⁸ ECI, pág. 58.

4. La *Wissensoziologie*: Mannheim, Geiger y Scheler

Marx había señalado que el origen del conocimiento es histórico, merced a su génesis material y a la variabilidad de las relaciones de producción, y Fernández de la Mora señaló que hubo otro pensador que incidió en lo histórico del conocimiento, se trata de Dilthey. Esta claro que el padre del historicismo entiende que toda realidad humana es esencialmente histórica, es decir, la historicidad es la estructura del despliegue de la condición humana y condiciona el pensamiento.

Así, efectivamente, para Dilthey por, un lado, hay un “espíritu histórico” que nace como una unión de contenidos históricos que coordina las realidades de una época, entre ellas, las conceptuales y cuya unidad se logra, asimismo, por el genio o el filósofo que las unifica sistemáticamente⁶⁹. Pero, además, Dilthey señala que el conocimiento surge sobre una estructura histórica que implica que para una verdadera teoría sistemática del conocimiento hay que incluir la historia como base sobre la que surge el conocimiento humano⁷⁰. Este fundamento empírico es la base de las ciencias del espíritu para las que resulta un elemento fundamental de fundación y organización. Pero, además, de ser un fundamento para las ciencias del espíritu es una exigencia cabal en toda reflexión acerca del propio conocimiento. Frente a la *Crítica de*

⁶⁹ Cfr. Dilthey, Wilhelm. *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, págs. 118 y ss.

⁷⁰ “Estos métodos, de un modo positivo las proposiciones encontradas, de un modo negativo la disolución de la apariencia dentro de este mundo, el conocimiento de la dirección y tendencia de toda esta clase de trabajos, el conocimiento creciente de la conexión y articulación interna de los mismos: todo esto constituye el resultado de la historia comprendida, que hará posible la estructuración sistemática. El concepto concreto, realizado en la historia, de un complejo semejante de investigaciones y conocimientos es el auténtico complejo de experiencia sobre el cual puede instituirse la teoría. La teoría debe dar satisfacción a este complejo empírico”. Dilthey, Wilhelm. *Las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, pág. 398.

la razón pura kantiana, que ha dado lugar a una filosofía como especulación abstracta, él pretende enfrentar una *Crítica de la razón histórica* en la que se proyecte una filosofía de la experiencia total en la que comparezcan las formas de conocimiento y de realidad tal cual son, es decir, la realidad y el conocimiento como historia⁷¹.

Son estos dos autores y su historización del conocimiento humano los que preparan el camino para una nueva disciplina, la sociología del saber o del conocimiento: “(...) cuyo objeto es el estudio del pensamiento en relación con el medio socioeconómico en que se origina”⁷². La sociología del conocimiento atribuye, imbuido de la doctrina marxista y diltheyniana, el surgimiento del conocimiento a factores de tipo social e histórico y tratan de identificarlos. El conocimiento de un sujeto está determinado por el grupo social o la época histórica a la que pertenece y es la labor de la sociología del conocimiento la identificación de esas raíces socio-históricas que tendrán en el de “ideología” un concepto clave. Esta importancia no le paso por alto a Fernández de la Mora que menciona la sociología del conocimiento como una forma de abordar la ideología en su acepción marxista. El autor español considera que los tres grandes representantes de esta corriente son: Geiger, Mannheim y Scheler. Pese a la raigambre historicista y marxista de esta disciplina, Fernández de la Mora considera que no está abocada necesariamente al materialismo o al relativismo⁷³. Acusación ésta de la que ya se había defendido, especialmente, Karl Mannheim⁷⁴.

⁷¹ “El a priori kantiano es rígido y muerto; pero las condiciones reales y los supuestos de la conciencia, tal como yo los concibo, son proceso histórico vivo, son desarrollo, tienen su historia, y el curso de la misma lo constituye su adaptación a la diversidad de los contenidos sensitivos, conocida inductivamente de modo cada vez más exacto. La vida de la historia abarca también las condiciones bajo las cuales pensamos, aparentemente rígidas y muertas”. Dilthey, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986, pág. 91.

⁷² ECI, pág. 58.

⁷³ ECI, pág. 59.

⁷⁴ Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1958, pág. 138 y ss.

Karl Mannheim es, sin duda, uno de los padres fundadores de la sociología del conocimiento. Para el húngaro resulta una “anomalía de nuestra época” el no haber llegado a reconocer los métodos por los cuales los hombres llegan a las ideas que les hacen tomar las decisiones más importantes en el terreno, especialmente, político y social⁷⁵. La ausencia de este reconocimiento es lo que hace imposible que el hombre pueda hacer crítica de esos pensamientos y, por tanto, racionalizarlos. Y no se trata, simplemente, de racionalizar el pensamiento del sujeto individual ya que Mannheim considera que, si se habla con exactitud, afirmar que el individuo piensa es incurrir en error. Por tanto, la sociología del conocimiento trata de mostrar el surgimiento histórico-social del conocimiento que es su premisa de partida.

“Antes bien, dicha sociología intenta comprender el pensamiento en la posición concreta de una situación histórico-social, de la cual el pensamiento individualmente diferenciado sobresale de una manera muy gradual. De tal modo que no son los hombres en general quienes piensan o, precisamente, los individuos aislados quienes realizan el pensar, sino los hombres, en grupos determinados, quienes desarrollan un estilo particular de pensamiento en una serie infinita de respuestas a ciertas situaciones típicas que caracterizan su posición común”⁷⁶.

El carácter social del hombre implica no sólo que los hombres coexisten sino que piensan colectivamente, no desde la abstracción propia de un ser especulativo sino desde la interrelación entre unos y otros. Como dice Mannheim, los hombres piensan “unos con y contra otros”.

¿Qué papel juega o en qué consiste la ideología en el contexto de la sociología del conocimiento según Mannheim? Sin duda, la vinculación del pensamiento de Mannheim con la teoría marxista marca la concepción que de la ideología tendrá el húngaro⁷⁷. Su definición de

⁷⁵ Mannheim, Karl. *Ideología...*, pág. 52.

⁷⁶ Mannheim, Karl. *Ideología...*, pág. 53-54.

⁷⁷ Hay conexiones básicas entre ambos conceptos aunque Mannheim intenta alejarse del concepto marxista con el fin de evitar que la ligazón al marxismo haga que las

ideología tiene gran influencia marxista. En Mannheim no se trata tanto de una inversión de la base y la superestructura o del falseamiento de la relación entre ambas, sino que se trata de una falsa conciencia, especialmente por parte de la clase dominante. La ideología surgida en el seno de la pugna política refleja que el pensamiento de los dirigentes puede estar tan ligado a sus propios intereses materiales, a su propia clase, que quedan cegados para la verdadera situación de la sociedad.

“El concepto ideología refleja uno de los descubrimientos que surgió del conflicto político, es decir, que el pensamiento de los grupos dirigentes puede llegar a estar tan profundamente ligado a una situación por sus mismos intereses, que ya no sean capaces de ver ciertos hechos que harían vacilar su sentido del dominio. Existe implícita en la palabra ideología la intelección de que, en determinadas situaciones, el inconsciente colectivo de algunos grupos oscurece la situación real de la sociedad para sí mismos y para otros; y, de este modo, la estabiliza”⁷⁸.

La ideología tiene, por tanto, un fuerte contenido de falsa conciencia de la clase dirigente. Y decimos sólo de la clase dirigente porque lo que hace falsear la concepción de la situación social para la clase dominada u oprimida es otro concepto, el de “utopía”. Funcionalmente la ideología y la utopía son similares lo que las hace cambiar es la titularidad del portador de una y otra.

La definición de la ideología en Mannheim, sin embargo, alberga dos significaciones o tipos de ideologías: la parcial y la total. La parcial responde a deformaciones de la realidad conscientes o inconscientes por estar ésta, la realidad, en contradicción con los propios intereses⁷⁹. Este sentido parcial se asemeja mucho a la mentira y como se ve tiene una naturaleza individual. En la ideología parcial, o particular, la calificación de las afirmaciones del otro como ideología va dirigido sólo a ciertas afirmaciones y no al total de su universo conceptual, por tanto,

reacciones al marxismo condicionen la reacción a la propia teoría. Mannheim, Karl. *Ideología...*, pág. 112.

⁷⁸ Mannheim, Karl. *Ideología...*, pág. 95.

⁷⁹ “Son consideradas como deformaciones, más o menos conscientes, de la naturaleza real de una situación, cuyo reconocimiento verdadero no estaría de acuerdo con sus intereses”. Mannheim, Karl. *Ideología...*, pág. 113.

la posibilidad de diálogo queda abierta. La ideología parcial se produce por la mezcla de intereses comunes en la discusión que deforman la realidad. Tiene, por tanto, en estos intereses su fuente principal y no anulan la posibilidad de intercambio de pareceres ya que los sujetos interesados siguen compartiendo un marco común. La ideología parcial actúa sólo en aquellos aspectos en los que se entrecruzan los intereses individuales.

Por su parte, la ideología total, es completamente diferente en cuanto que anula completamente otras ideologías o todo aquello que no concuerde con el propio discurso. Así, por tanto, la ideología es holística, lo ocupa todo, e inflexible, no está abierta a la negociación. Mannheim destaca que frente al carácter psicológico de la ideología parcial, la total opera sobre un nivel zoológico o cognoscitivo. La ideología total comporta un sistema de pensamiento cuyo origen está relacionado con la clase social. La ideología total se da como la estructura de pensamiento de una colectividad, es la visión del mundo de esta y en su formación hay elementos de tipo socio-histórico, que quedan bien sintetizados como elementos de clase⁸⁰. Se trata de una estructura de pensamiento que, por tanto, no es conmensurable con otras y hace, hasta cierto punto, el diálogo imposible. Así pues, un análisis de la ideología en su sentido total permite la reconstrucción del universo teórico de un grupo social concreto. La ideología es un concepto fundamental para averiguar el sistema de pensamiento de un grupo social.

En esto, fundamentalmente, consiste la sociología del saber o sociología del conocimiento que nace como un tránsito de la teoría de la ideología a esta rama de la sociología propiamente dicha. La teoría de la ideología, crítica de la ideología, nace como un arma de un grupo social que ataca a su oponente afirmando la “determinación posicional” de sus ideas, es

⁸⁰ “Aquí, cuando nos ocupamos de las características y composición de la estructura total del espíritu de esta época o de este grupo, nos referimos a la ideología de una época o de un grupo histórico social concreto, por ejemplo de una clase”. Mannheim, Karl. *Ideología...*, pág. 113.

decir, su parcialidad y carácter espurio⁸¹. Esto varía cuando este hecho es entendido como omnicomprendido, es decir, cuando este fenómeno es generalizado. Esto ocurre cuando se entiende que las ideas de un grupo social están relacionadas con su posición y se convierte, así, un elemento polémico o propagandístico en una ciencia o disciplina sociológica con pretensiones científicas⁸².

Otro de los autores que cita Fernández de la Mora como padre de la sociología del conocimiento es Theodor Geiger. El autor germano manejó ampliamente el término ideología. Según él, las ideologías son construcciones racionales que ocultan, en el fondo, fenómenos no racionales sino imbricados en la vida. La ideología consiste en hacer lógicos fenómenos que no lo son, es decir, es dar una apariencia racional a lo que no la tiene. Es, por tanto, un cierto tipo de enmascaramiento de elementos de base afectiva o vital⁸³. Geiger está de acuerdo con Mannheim en que la ideología tiene un fuerte componente de clase, es decir, que la ideología tiene una emergencia socio-económica⁸⁴. Sin embargo, frente a Mannheim considera que la distinción entre ideología particular e ideología total es un retroceso⁸⁵. Geiger considera que en la noción de ideología del húngaro los dos

⁸¹ Para Mannheim esta es precisamente la aportación del marxismo: “El papel que jugó el marxismo en este proceso merece un alto rango en la historia intelectual y no debe ser minimizado”. Mannheim, Karl. *Ideología...*, pág. 135.

⁸² Cfr. Mannheim, Karl. *Ideología...*, pág. 137-138.

⁸³ “Precisamente las ideologías son teorizaciones de fenómenos y relaciones vitales. La valoración primaria da a conocer el hecho vital de mi disposición alógica, sentimental, frente a algo. El juicio de valor, superestructura ideológica de la valoración primaria es hacer lógico (aparentemente) este hecho alógico, es decir, una afirmación de una estructura distinta”. Geiger, Theodor. *Estudios de sociología del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pág. 286.

⁸⁴ “Así como hoy atribuimos con razón a cada capa de la población que se encuentra en una posición social específica una ideología peculiar típica, podemos adjudicarle también su moral típica”. Geiger, Theodor. *Estudios de...*, pág. 279. Sin embargo, se opone al panideologismo de Mannheim según el cual todo conocimiento es fruto de una ideología.

⁸⁵ Considera que la parcial es un sentido superficial de la ideología mientras que la total tiene un sentido profundo. Geiger, Theodor. *Ideología y verdad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, pág. 88.

elementos presentes son la mentira y el autoengaño. Su enfoque pretende ser más riguroso considerando que no se puede establecer una teoría de la ideología que trate de juzgar intenciones o fenómenos de conciencia. A diferencia de este planteamiento Geiger cree que todas las críticas o teorías de la ideología tienen que centrarse en su explicitación, la cual se da en la enunciación de proposiciones. Así el estudio de las ideologías se centra, según él, en el estudio y delimitación de las proposiciones de tipo ideológico⁸⁶.

Según Geiger la doctrina de Mannheim, nacida de la confusa y contradictoria doctrina marxista, cae en el panideologismo. Al tomar como punto de partida del análisis la imposibilidad de una concordancia entre el pensamiento y realidad se deduce que toda proposición será un caso de ideología de la que nadie estará libre. Esta premisa conlleva un rechazo de la posibilidad del conocimiento y una continua batalla de acusación ideológica, que no es necesariamente peyorativa en el pensamiento de Mannheim pero sí en el de Geiger.

Así pues, Geiger parte de la idea de que toda proposición ideológica es aquella que no concuerda con la realidad. Pero la realidad, así lo señala Mannheim, puede ser, y de hecho es, configurada individual o colectivamente. Si esto es así no habría una realidad sino muchas adscritas a un grupo social y, en definitiva, a una ideología. En ese caso desde una posición determinada todas las demás serían ideológicas y se daría, nuevamente, un concepto de ideología como instrumento o arma política. Pero hay una realidad con la que sí se puede parangonar las proposiciones ideológicas de manera rigurosa, la realidad teórica o realidad del conocimiento⁸⁷. La ideología se caracterizará por contener elementos extraños a la realidad teórica que es el conjunto de los fenómenos determinados espacio-temporalmente y, por tanto,

⁸⁶ “En lo fundamental, esto procede de lo que ya hemos señalado: en la doctrina de las ideologías solo podemos ocuparnos de las proposiciones de otros, no de sus pensamientos, o sea, de la actividad mental cuyo resultado se expresa en la proposición”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, págs. 30-31.

⁸⁷ “Aquella realidad a la que se puede hacer referencia cuando se caracteriza a la ideología como no concordante con ella, solo puede ser, pues, la realidad teórica o realidad del conocimiento”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, pág. 45.

perceptibles por los sentidos. A esta se refiere Geiger cuando afirma que la realidad a considerar no ha de ser una realidad pragmática o existencial sino una realidad del conocimiento⁸⁸.

La referencia a la determinación espacio-temporal y sensitiva de los objetos de conocimiento como límite o salvaguarda respecto de la ideología consiste en la afirmación de que toda proposición ha de ser comprobable empíricamente. Es decir, en última instancia, las proposiciones que se oponen a las ideológicas son las científicas. Las proposiciones ideológicas son proposiciones ilegítimas en la medida en que no se refieren a un objeto comprobable y con frecuencia tienen su razón de ser en elementos extrateóricos o afectivos⁸⁹.

Geiger afrontará el hecho de que hay juicios o proposiciones no comprobables, por ejemplo, los juicios de gusto. Se trata de juicios subjetivos que, por tanto, no tienen una referencia objetiva un correlato comprobable en el mundo. Son juicios en los que el sujeto atribuye ciertas cualidades a un objeto pero no en base a elementos comprobables, y reales, sino a preferencias subjetivas. Geiger señala que estos juicios de gusto o de valor no son en sí mismos proposiciones ideológicas. Se convierten en tales cuando el juicio, que es subjetivo, pretende imponerse de manera objetiva, es decir, cuando una proposición subjetiva se afirma como teórico-objetiva⁹⁰. El ejemplo del juicio de valor muestra, como se señala en la propia definición

⁸⁸ Cfr. Geiger, Theodor. *Ideología...*, pág. 47.

⁸⁹ “Como lo hemos comprobado, la ideología tiene como base el que una relación vital afectiva, o de otro tipo, del autor de la proposición con el objeto de la misma se introduce furtivamente en la proposición sobre el objeto y la dirige”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, pág. 89.

⁹⁰ “El juicio de valor objetiviza, pues, una relación subjetiva entre el que habla y un objeto, y hace de esa pseudoobjetividad un componente proposicional de una frase que adopta la forma de una proposición teórico-objetiva”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, pág. 54.

geigeriana de ideología, que trata de objetivar lo no objetivo y hacer teórico lo ateórico. Ese es el elemento distintivo de la ideología⁹¹.

Geiger no entiende que toda forma de conocimiento esté libre de elementos ateóricos. Como prueba de ello está la elección de temas por parte de los propios científicos que se basa en intereses y juicios de valor. Este fenómeno es humano y muestra los móviles ateóricos del conocimiento teórico. Considerado rigurosamente haría de todas las proposiciones, incluso de las científicas, un caso de ideología, es decir, establecería un patrón panideologista. Sin embargo, escapa del panideologismo afirmando que el hecho de que haya una génesis extrateórica no convierte una serie de proposiciones, en este caso un estudio, en ideológica. Sólo lo será si su desarrollo sigue realizándose movido por esos elementos ilegítimos⁹². Si el investigador no permite que el impulso vital que da luz al interés por conocer corrompa el proceso, estará libre de ideología⁹³.

Cuando se hace la objetivación propia de la ideología se puede estar buscando una proyección pública, es decir, puede tener una clara intención propagandística y publicitaria. Con ésta se buscaría que grandes masas de población se movilizan en torno a una acción dirigida. En este proceso de publicitación Geiger señala como se da un efecto polisémico en las palabras. En el discurso ideológico términos que normalmente tienen un referente o significado riguroso pierden esa exactitud y significan una u otra cosa dependiendo del sujeto merced a

⁹¹ “Deben calificarse como ideológicas todas aquellas proposiciones que, según su forma lingüística y el sentido que se expresa en ellas, se presentan como proposiciones teóricas y objetivas, pero que contienen elementos a-teóricos, ajenos a la realidad objetiva del conocimiento”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, pág. 60.

⁹² “Todo depende de si los impulsos extrateóricos han suscitado solo el planteamiento de la cuestión, o si han cobrado influencia sobre la respuesta”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, pág. 96.

⁹³ “Nuestra conclusión es la siguiente: todo esfuerzo teórico nace de un impulso vital que origina un interrogante, pero que carece de influencia sobre la proposición que resulta, siempre que el investigador no permita que dicho impulso, o un impulso vital emparentado, condicionen el proceso del conocimiento y con ello el contenido proposicional”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, pág. 107.

su disposición sentimental⁹⁴. Cosa que demuestra que son ideológicas en la medida en que se pierde el criterio proposicional-teórico que impone Geiger. Las palabras dejan de ser significativamente unívocas⁹⁵.

En resumen, la ideología es para Geiger una objetivación de impulsos subjetivos en la que la proposición resultante no es concordante con la realidad a causa de factores extrateóricos⁹⁶. La labor de la crítica de las ideologías no consiste en analizar hasta qué punto se desvía la ideología de la realidad sino en vincular las proposiciones ideológicas a las fuentes extrateóricas de las que parten. Esta crítica es, fundamentalmente, una tarea teórica, un proyecto científico. Sin embargo, sostiene que existe una posibilidad de crítica pragmática de la ideología que consiste en analizar qué corrientes ideológicas han protagonizado la historia humana y describir su influencia⁹⁷. Se trata de ocuparse “(...) de la importancia de las ideologías para la vida comunitaria e investigar los efectos en la realidad social que provocan las concepciones metafísicas o valorativas y las afirmaciones teóricas por ellas distorsionadas”⁹⁸. Esta crítica pragmática a la ideología no puede dar lugar a una toma de posición frente a la ideología que implicaría una metafísica de la sociedad, un “deber ser” de la sociedad en el que la ideología quedará desterrada como perjudicial. En la Escuela de Upsala, de la que Geiger toma este sentido de la crítica pragmática a las ideologías, esta afirmación parte de una antimetafísica y de un nihilismo axiológico que impiden una toma de posición.

⁹⁴ “Palabras de un sentido absolutamente racional, objetivamente indiscutible, pueden así ser ideologizadas en el habla cotidiana mediante una carga sentimental”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, pág. 77.

⁹⁵ Los tres ejemplos que Geiger pone son: “libertad”, “justicia social” y “democracia”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, págs. 74-77.

⁹⁶ “Significa que el pensamiento acuñado de esa manera no ha llevado al conocimiento de las cosas, tal como ellas objetivamente son, sino de las cosas tal como se presentan subjetivamente. Es esto precisamente lo que queremos decir con la palabra ideología”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, pág. 133.

⁹⁷ “Se limita a analizar y describir qué influencia ejerce el predominio de ciertas ideologías sobre los actos sociales y el curso de la historia”. Geiger, Theodor. *Ideología...*, pág. 152.

⁹⁸ Geiger, Theodor. *Moral y derecho*, Alfa, Barcelona, 1982, págs. 37-38.

Por último, también Max Scheler contribuyó al nacimiento de la sociología del saber y, con ello, a una teorización del concepto de “ideología”. Scheler abordará las relaciones de sentido existentes entre la evolución del saber y la evolución política. Para el autor alemán hay una ligazón entre ambas. La aparición de la ciencia positiva no es un fenómeno universal sino, más bien, un producto de la evolución cultural occidental. Afirmar lo contrario, es decir, la universalidad del pensamiento positivo, no es más que una prueba de eurocentrismo. La ciencia positiva es un producto exclusivamente europeo, lo cual no quiere decir que abogue por un relativismo radical. Para Scheler la ciencia occidental puede tener pretensiones de universalidad en cuanto a su contenido pero en cuanto a su origen es un producto europeo⁹⁹.

La aparición de la ciencia positiva ha tenido innumerables motivaciones políticas según Scheler. Desde las corrientes democráticas hasta el comunismo, han visto en la ciencia un elemento de inculturación de sus ideas o, al menos, un refrendo teórico de sus posiciones¹⁰⁰. Por tanto, el origen sociológico del saber se da por una voluntad política y refleja “ideologías de intereses”.

Scheler omite en su teoría una definición concreta de la ideología en sentido estricto pero abre la puerta a la consideración de la ideología entendiendo que el saber está condicionado por la pertenencia de clase¹⁰¹. Dará, eso sí, una tipología de las ideologías vinculándolas a la clase alta y a la clase baja¹⁰². Una distinción que será calificada de “tosca” por Adorno quien también considera que no logra describir

⁹⁹ “Si bien la ciencia especializada y positiva europea es universal en cuanto al contenido y valor de sus resultados y dentro de los límites de su finalidad técnica, por su origen es un producto sólo europeo, esto es, el producto de un conjunto de pueblos absolutamente individual y único y de su historia”. Scheler, Max. *Sociología del saber*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pág. 180.

¹⁰⁰ Cfr. Scheler, Max. *Sociología...*, pág. 191-192.

¹⁰¹ “Mas por otra parte es un hecho comprobable con seguridad que la clase determina en gran medida tanto el ethos como el modo de pensar, en modo alguno el solo objeto del contenido del pensar y el conocer”. Scheler, Max. *Sociología...*, pág. 193.

¹⁰² Scheler, Max. *Sociología...*, pág. 194.

con corrección el entramado ideológico y que la supuesta ideología de la clase alta descrita es nominalista¹⁰³. Scheler admite que esa determinación del conocimiento, de la clase alta y la clase baja, es salvable y no necesariamente tiene que condicionar el conocimiento del individuo. Las ideologías, de lo que se colige en el pensamiento de este autor, son condicionamientos de clase que llevan a un individuo a concebir el mundo de una manera determinada¹⁰⁴. Estos prejuicios y las leyes formales de formación que los hace surgir, tienen un origen de clase. La deriva a la que estos prejuicios, o leyes de formación del prejuicio, llevan es a la absolutización de los mismos. Esto sucede cuando se entiende que todo miembro de una clase está necesariamente determinado por ellos, cuando se las convierte en el paradigma de la objetividad y las formas de pensar y cuando se postula estos prejuicios como reflejos del ser de las cosas. Para el autor alemán estos prejuicios han de ocupar un lugar en la sociología del saber por señalar la emergencia social del saber. Para ello señala la necesidad de una “teoría de los ídolos sociológicos” como capítulo de la sociología del saber conectada, además, con la teoría de los “ídola” baconiana¹⁰⁵. Los ídolos, como señala Scheler, no son sólo meros errores sino el cómo se le presenta el mundo a una clase¹⁰⁶.

Esta teoría tratará de hacer ver la verdadera naturaleza de los ídolos al portador de los mismos. De esta manera se facilita que el individuo deje

¹⁰³ “Es evidente que este esquema de clase superior e inferior, demasiado tosco incluso desde el punto de vista del propio Scheler, que comparte con el Pareto enfrentado polarmente desde el punto de vista filosófico la ausencia de conciencia histórica, no logra ni la concreción de la articulación social, ni la concreción de la configuración ideológica”. Adorno, Theodor W. *Escritos sociológicos I*, OC 8, Akal, Madrid, 2004, pág. 440.

¹⁰⁴ “Son inclinaciones subconscientes y condicionadas por la clase a concebir el mundo preponderantemente en una u otra forma”. Scheler, Max. *Sociología...*, pág. 194.

¹⁰⁵ Scheler ya había operado con la teoría de los ídolos referida a la esfera de la percepción interna y percepción de sí mismo en otra obra. Scheler, Max. *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2003.

¹⁰⁶ “Es realmente un relieve formal de distinto género el que ofrece el mundo mismo a las clases altas y bajas, y a unas y otras en tanto tienen la impresión consciente de subir o bajar”. Scheler, Max. *Sociología...*, pág. 194.

de estar determinado por el conocimiento y los condicionamientos cognoscitivos de clase. La sociología del saber al relativizar y objetivar estos ídolos no hace sino ofrecer la posibilidad de que el individuo pueda sustraerse a su influjo.

“Los prejuicios de clase, y también las leyes formales de la formación de prejuicios de clase, son, por el contrario, superables en principio para todo individuo de la clase. Cuanto más conocidas sus leyes sociológicas por la teoría sociológica de los ídolos, tanto mejor pueden ser puestos fuera de circulación por todo hombre, cualquiera que sea su clase. Justamente al enseñar a cada cual y hacerle objetivos los ídolos y las formas de ídolos que se imponen automáticamente a su clase, es un capital valor práctico y educativo de una sociología del saber de las clases”¹⁰⁷.

Por tanto, la sociología del saber en su plano teórico es un desentrañamiento de las vinculaciones clasistas de ciertos prejuicios y de la “forma de pensar de la clase” o leyes de formación de los prejuicios. En su sentido práctico, la sociología del saber es una forma de posibilitar la liberación del individuo respecto de condicionantes de clase.

De todo esto se puede derivar que el concepto de ideología, que es lo que aquí nos interesa, obtenido del pensamiento de Scheler es una transformación del concepto baconiano. Es una transformación en tanto que mantiene la naturaleza de los ídolos, sin embargo, los vincula a la clase social, su emergencia se da por la vinculación a una clase, acción ésta que como se ha visto realizó Marx. Los “objetos” en sí mismos, los ídolos, no se diferencian de los baconianos, en cambio, si lo hace tanto su génesis como su despliegue funcional.

¹⁰⁷ Scheler, Max. *Sociología...*, págs. 195-196.

II. Características esenciales de las ideologías en Fernández de la Mora

Hasta aquí hemos tratado de mostrar el itinerario que Fernández de la Mora atribuye al término “ideología”. Asimismo hemos ampliado la exposición que de este camino hace el autor español para poner de relieve aquellos aspectos que más influyeron en la definición de esa compleja realidad. Y si esta labor es fundamental por el hecho de que el autor apela a la historia del surgimiento del término, todavía lo es más por el hecho de que la que el autor maneja es señalada como una decantación de las anteriores¹⁰⁸. Por supuesto, la definición establecida por el autor español tiene grandes diferencias con las de los predecesores expuestos. De hecho, Fernández de la Mora opta por una definición sociológico-funcional de la ideología y pretende dejar al margen los caracteres epistemológicos de las ideologías, cosa que no conseguirá, pese a la preliminar declaración de intenciones¹⁰⁹.

Su definición de ideología fue discutida por algunos de sus comentadores en el momento de publicación de la obra aquí estudiada al considerarla insuficiente¹¹⁰. Sin embargo, como se tratará de demostrar aquí, Fernández de la Mora será consistente, aunque con

¹⁰⁸ “Hay una cuarta acepción, precipitado final de todas las anteriores”. ECI 59.

¹⁰⁹ “El problema epistemológico queda al margen: poco importa que las ideologías sean o no prejuicios o epifenómenos y que carezcan de toda posibilidad de veracidad”. ECI 59.

¹¹⁰ El ejemplo más claro es el de Sabino Alonso Fueyo que consideraba que la definición que daba Fernández de la Mora de la ideología “no proyecta mucha luz sobre el tema”, además de entender que las sociedades contemporáneas siguen siendo ideológicas. Alonso Fueyo, Sabino. “Polémica en torno a las ideologías” en *Arriba* de 21-III-1965. Fernández de la Mora reconoce en una carta del 24-III-1965 que las ulteriores discrepancias se basan en esa falta de sintonía en cuanto a la definición: “Muchas gracias por tu muy amistoso artículo sobre mi libro. Creo que nuestra discrepancia fundamental arranca de una diferente acepción del vocablo básico: ideología”.

ligeras variaciones, en todas las definiciones de la ideología que se muestra como un concepto más rico en el contexto de su obra de lo que aparenta su sencilla definición.

Fernández de la Mora define la ideología como una “(...) filosofía política simplificada y vulgarizada” y “versión popular y pragmática de un sistema de ideas” en *El crepúsculo de las ideologías*¹¹¹. Ya en 1963 aparece esta definición en los textos de Fernández de la Mora que se reproducen posteriormente en esta obra¹¹². Con ligeras variaciones mantiene este contenido en todas las definiciones que hace del término. La variación, o adición, más significativa respecto a esta definición original es la inclusión del dramatismo o patetismo como elemento consustancial a las ideologías¹¹³. La consideración de la ideología como un fenómeno patético no es, desde luego, una originalidad o rareza del autor. Ya otros como Raymond Aron, Freund o Pareto habían llamado la atención sobre este hecho y, como hemos visto, algunas de las acepciones clásicas del término comprendían el dramatismo de la ideología. Pero en la perspectiva del pensamiento de Fernández de la Mora el patetismo de la ideología cobrará una dimensión diferente. La racionalización como fenómeno estructurador y fuerza motriz de la historia comporta, en su pensamiento, una marginación de los elementos emotivos. La valoración positiva de esta racionalización por parte de Fernández de la Mora y el carácter patético de las ideologías da

¹¹¹ ECI, pág. 59.

¹¹² “Una ideología es algo así como una filosofía simplificada, vulgarizada y directamente aplicada a la vida colectiva”. Definición que aparece en el artículo “Distensión y crisis de las ideologías” en *ABC* de 31-XII-1963. Este artículo será incorporado como parte del texto de ECI.

¹¹³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Ideologías e ideales” en *ABC* de 29-V-1965; “La convergencia de las ideologías” en *ABC* de 13-VII-1974; *El Estado de Obras*, Doncel, Madrid, 1976, pág. 134; “Sobre lo irracional” en *Razón Española*, número 7, octubre 1984, págs. 268-269; “También se desideologiza la URRS” en *Razón Española*, número 33, enero 1989, pág. 83; “El intelectual y el político” en *Razón Española*, número 37, septiembre 1989, pág. 135; “Contradicciones de la partitocracia” en *Razón Española*, número 49, septiembre 1991, pág. 164; “Razón y prejuicio” en *Razón Española*, número 51, enero 1992, pág. 4.

lugar a una valoración positiva de la desideologización y, como correlato, una visión negativa de toda ideología¹¹⁴.

Otro de los caracteres en los que se hará inflexión en futuras definiciones es su carácter de subproducto mental en el que se incidirá en la apariencia intelectual de las ideologías. No se trata únicamente de que sean ideas “simplificadas” o “elementales”, sino que en muchos casos son “pseudoideas”. Con esta apreciación queda de manifiesto la degradación noética que conlleva toda ideología. Éstas no son sistemas de ideas coherentes y complejos, sino más bien esquemas dependientes de la emotividad cuya falta de calidad epistemológica queda fuera de toda duda¹¹⁵. Este encubrimiento racional convierte a las ideologías en “sortilegios partidistas”¹¹⁶ y, por tanto, apunta a su condición de “mentira política”. Ciertas elites utilizan las ideologías como esquemas falsos con los que mover a las masas a la acción en busca de la satisfacción de deseos personales.

Asimismo, se produce una constante en la formulación de la ideología por parte del autor español: su carácter vulgar. La ideología nace como un instrumento político para la movilización de la masa lo que implica que no puede ser un sistema complejo de ideas sino más bien en recetas simplistas acerca de cómo orientar la convivencia¹¹⁷. La vulgaridad de las ideologías tiene una gran importancia en la tesis crepuscular. Si la marcha histórica, la racionalización, implica una creciente complejidad

¹¹⁴ En el capítulo dedicado a la razón se amplían estos conceptos. Sin embargo, no es arriesgado señalar que están ya prefigurados en su toma de postura ante la ideología. Si en este momento del trabajo me permito hacer referencias a la doctrina de Fernández de la Mora en torno a la razón es porque en su prólogo a la primera edición deja trazos de ésta en especial en torno a la contraposición razón-pasión, la opción por la razón y la visión de la historia como racionalización.

¹¹⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La nueva política” en *ABC* de 17-XI-1964; “Dios y las ideologías” en *ABC* de 15-VI-1965; “Opinión e ideología” en *ABC* 14-IX-1965; “Maeztu razón de la victoria” en *ABC* de 4-V-1974 y “La inercia de la razón” en *Razón Española*, número 53, mayo 1992, págs. 257-260.

¹¹⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 126.

¹¹⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y prejuicio”, pág. 4

de la existencia y si el ejercicio de la razón no es igualitario, resulta que la perspectiva de su pervivencia se hace dudosa.

El repaso por los principales caracteres de la ideología en el pensamiento de Fernández de la Mora permite comprobar que, aunque con ciertos elementos epistemológicos, su definición es netamente sociológica. La tesis crepuscular está condicionada por esta inflexión disciplinar. Fernández de la Mora, aunque apunta a ella, omite cualquier definición explícita de la ideología como falsa conciencia individual o grupal¹¹⁸. Los datos confirmadores de su tesis, los que se establecen en su texto, son fenómenos sociales en los que el autor ve confirmado la muerte funcional de la ideología, es decir, su pérdida de relevancia social y de fuerza movilizadora.

1. El patetismo

La importancia del factor emotivo en las ideologías es fundamental para entender no sólo la noción de ideología en el pensamiento de Fernández de la Mora, sino también su toma de posición frente a ella. El autor español considera el potencial emocional de las ideologías de una manera similar a como lo hiciera Aron especialmente en su trabajo incluido en el volumen *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX* cuya recepción en España fue notable¹¹⁹. Aron atribuye tres características a la ideología. En primer lugar, potencial emocional, en segundo lugar, justificación de intereses y, en tercer lugar, apariencia de estructura lógica. Vallet de Goytisolo entiende que en Aron no hay tres sino cuatro características básicas de la ideología, aunque en la enumeración del francés sólo aparecen las tres aquí citadas. Vallet introduce como

¹¹⁸ Fernández de la Mora sólo atribuye expresamente un fenómeno de conciencia a la ideología: la mala conciencia o conciencia del ideólogo de estar engañando y no enarbolando la verdad. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Las ideologías sin futuro" en *Razón Española*, número 47, mayo 1991, págs. 279-281.

¹¹⁹ Algunos de los detractores de Fernández de la Mora, como Gómez Aranda, citarán insistentemente esta obra de Aron.

cuarto elemento el carácter parcial y partidista que, obviamente, es una conclusión de las tres anteriores¹²⁰. Característica, esta última, a la que Fernández de la Mora, como se verá, presta gran atención.

El potencial emotivo refleja la función de la ideología que no es otra que la persuasión y movilización, su función es, básicamente, convencer. La justificación de intereses, de indudable conexión con la definición marxista de este concepto, se basa en el carácter instrumental de la ideología como elemento al servicio de la voluntad de clase. Por último, la apariencia lógica tiene que ver, como señala el propio Aron, con las otras dos características ya que el revestimiento especulativo de la ideología tiene, también, un sentido persuasivo y justificatorio¹²¹.

En Fernández de la Mora estas tres características tienen una fuerte vinculación con la dimensión patética de la ideología y, por tanto, se retrotraen a la primera característica expresada por Aron, el potencial emotivo. Para Fernández de la Mora la justificación de intereses responde también a una pulsión emotiva. Los ideólogos crean y encumbran determinadas ideologías por motivaciones alógicas. Sus efectos, su potencial emotivo, se canalizan a través de dos conceptos: entusiasmo y tensión. Por último, el revestimiento lógico responde a un intento de ocultar el carácter netamente emotivo de la ideología bajo la apariencia de postulado científico con lo que se puede llegar a confundir ambos.

1.1. El patetismo de origen

Las ideologías, pese a su apariencia racional, tienen una gran carga patética. Esta carga patética tiene dos dimensiones, una de origen, es

¹²⁰ Vallet de Goytisolo, Juan. *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Montecorvo, Madrid, 1975, pág. 20.

¹²¹ Aron, Raymond. "La ideología, base esencial de la acción" en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.

decir, la ideología aparece como elemento racionalizador de pretensiones o pulsiones emotivas de los ideólogos y una segunda que corresponde al efecto, las ideologías como instigadoras de respuestas pasionales.

En la primera dimensión la ideología se nos aparece como un instrumento que mueve al dominio, es decir. Fernández de la Mora considera que, en este sentido, la ideología es un constructo cuya finalidad es satisfacer pulsiones no racionales del hombre, frecuentemente, el ansia de poder. Al igual que en la teoría geigeriana la ideología es considerada como un instrumento de apariencia lógica al servicio de factores extralógicos. Asimismo, la ideología no es una deducción sino una construcción, una invención extraña en todo punto a la ciencia.

“En cambio, el hombre práctico y deseoso de enmascarar sus apetitos tras una apariencia meditativa, encuentra en las ideologías el recurso perfecto: activismo egoísta y comprometido, pero con visos de apostólica y neutral especulación. A una ideología no se llega, como a un teorema, porque sí, es decir, por el gozo de hallar una verdad, aunque sea inútil. Una ideología no es un afortunado hallazgo, sino un instrumento que se forja para algo, un útil para mover a las colectividades”¹²².

Esta dimensión patética de la ideología, como encubridora de deseos e intereses, remite automáticamente a un sujeto social, el ideólogo. Fernández de la Mora dedica un buen número de páginas a hablar de él¹²³. La principal caracterización emotiva del ideólogo es su gran ansia de poder, en esto se diferencia del genuino intelectual. Su apariencia intelectual o su obra cultural está siempre al servicio de la satisfacción de ese fin que es la consecución del poder. El instinto primario de apetencia de poder es lo que guía todo su actuar. De hecho las ideologías son creaciones pseudo intelectuales con las que se trata de satisfacer ese ansia. Son productos mentales que operan proyectando en

¹²² ECI, pág. 140.

¹²³ La primera edición de ECI (1965) no contiene una descripción de este sujeto que será incorporado en la segunda edición (1968). El texto original sobre el ideólogo se publicó con anterioridad, como era práctica habitual en Fernández de la Mora, en “Los ideólogos y el poder” en *ABC* 4-VI-1965.

esquemas pretendidamente científicos los deseos de su creador¹²⁴. Por eso las ideologías son partidistas porque no se trata de productos universales sino de construcciones ideales al servicio de un individuo o un grupo, los ideólogos, que pretenden capitalizarlas en busca del poder¹²⁵. El ansia de poder es el trascendental originario de todo ideólogo¹²⁶, lo que se traduce en una imbricación genética de la ideología con la pasionalidad humana.

El patetismo de origen de la ideología hace de esta un instrumento propagandístico al servicio de los intereses de un individuo o un grupo movido por la voluntad de poder¹²⁷. Y es que las ideologías son entendidas como un sistema de ideas interesado cuyos creadores, los ideólogos o políticos, generan en orden a satisfacer esa voluntad. Para Fernández de la Mora esa mezcla de patetismo hace que las ideas se conviertan en ideologías e instrumentalicen la inteligencia. La batalla política es fundamentalmente de ideas y, por ello, se precisa de construcciones ideales con las que lograr colmar la pulsión al poder. Esa es la manera como se corrompen los intelectuales y se convierten en ideólogos cuando ponen su labor intelectual al servicio de una voluntad irracional política¹²⁸. Lo fundamental de esta actitud

¹²⁴ “En cambio, el ideólogo proyecta sus deseos en esquemas posibles, y fuerza los datos para que se ajusten a ellos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro” en *Razón Española*, número 47, mayo 1991, pág. 276.

¹²⁵ “Una ideología es una filosofía política popularizada, simplificada, generalizada, dramatizada, sacralizada y desrealizada. Sus inventores son pensadores que están o enfeudados en el poder o al servicio de una alternativa de poder. Son pseudointelectuales porque no hacen cultura por la cultura, sino en cuanto es un medio para conservar o conquistar la soberanía; no les mueve la verdad, sino la apariencia; no la libertad, sino el ejercicio de la coacción; no buscar la seguridad, sino el riesgo; no son universales, sino partidistas, o sea, parciales”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El intelectual y el político”, pág. 135.

¹²⁶ “Lo que no suele registrar la Historia son ideólogos sin ansias de poder”. ECI, pág. 141.

¹²⁷ “La propaganda se ha convertido en el instrumento capital de los aspirantes al poder”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en desazón*, Nobel, Oviedo, 1997, pág. 324.

¹²⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La dialéctica” en *Razón Española*, número 2, diciembre 1983, pág. 131.

propagandística son dos características conectadas entre sí. En primer lugar, su enraizamiento en la dimensión emotiva del hombre y, en segundo lugar, la abdicación de la búsqueda de verdad a favor de la satisfacción de este deseo¹²⁹. Es así como el ideólogo, creador de ideas, se traiciona a sí mismo persiguiendo un fin que es ajeno a la propia naturaleza de las ideas, un objetivo que pertenece al campo pasional y no al racional en el que se inscriben éstas. La propaganda, en que las ideologías consisten, no es sino una forma de irracionalidad tanto por su origen como por su aceptación acrítica¹³⁰.

Los ideólogos argumentan en base a ideologías supuestamente teóricas animados por una “(...) rampante y ávida voluntad de poder”¹³¹. ¿Quiere esto decir que Fernández de la Mora proscribiera toda voluntad de poder? En absoluto, entiende que haya ciudadanos interesados en el poder. La ambición, y la voluntad de poder como fenómeno de ambición, no es *per se* algo negativo. De hecho, la ambición es un gran factor de progreso, sin embargo, Fernández de la Mora entiende que no se puede justificar esa pretensión irracional con sistemas aparentemente racionales cuya principal característica es la enmascaradora¹³².

La corrupción de la razón en que consisten las ideologías tiene como primera prueba su raigambre pasional. Para Fernández de la Mora, a las ideologías les sucede lo mismo que a todo producto de la razón al servicio de motivaciones pasionales, dado que al instrumentalizar la razón y deformarla la degradan. La voluntad de poder es irracional, también, por sus efectos ya que es capaz de corromper los ingenios técnicos de la razón como demuestra la historia de Occidente. La subordinación de la razón a intereses personales, y más si estos intereses provienen de la voluntad de poder, genera la malicia de la razón. Esa subordinación de la razón a los intereses personales

¹²⁹ “La politización del pensamiento está logrando que muchos intelectuales, en lugar de averiguar lo que son las cosas, se consagren a glosar las consignas mejor remuneradas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Tener razón” en *Razón Española*, número 6, agosto 1984, pág. 130.

¹³⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, págs. 260-261.

¹³¹ ECI, pág. 142.

¹³² Cfr. ECI, pág. 142-143.

responde a una dinámica animal más que humana y es el principal motivo de la aparición de una tendencia a la maldad en la razón¹³³.

1.2. Proyección emocional

El segundo elemento patético de las ideologías es, según Fernández de la Mora, el potencial emotivo¹³⁴. Las ideologías funcionan, fundamentalmente, inoculando pasiones en las grandes masas. Su objetivo primario es la suscitación de respuestas de movilización y adhesión a la propia ideología, por lo que, su efecto patetizante es condición de su éxito. Para generar estos movimientos, las ideologías apelan a la dimensión emocional con el ánimo de generar entusiasmo y movilización.

Por eso la ideología surge en un contexto en el que las masas se erigen en protagonistas de la vida social¹³⁵. Cuando las masas irrumpen en el panorama público y se tornan determinantes para la selección de los gobernantes y la toma de decisiones. Este protagonismo obliga a las elites gobernantes, o con aspiración a serlo, a apelar a la masa y a generar su adhesión, acciones ambas que sólo se pueden llevar a cabo por medio de la generación de adhesiones voluntaristas y emotivas.

Para esta movilización las ideologías se erigen, como decíamos, en factores de tensión social. Según Fernández de la Mora, los dos grandes

¹³³ “Lo que falla en el animal racional no es la racionalidad pensante, sino la animalidad volente. La malicia no está en el correcto raciocinio, sino, eventualmente, en el objetivo que previa y extrínsecamente se le ha impuesto”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y malicia” en *Razón Española*, número 92, noviembre 1998, pág. 259.

¹³⁴ Este fenómeno se ha analizado parcialmente en: Goñi Apesteguía, Carlos. “Pasión y política en Gonzalo Fernández de la Mora” en *Razón Española*, número 157, septiembre-octubre 2009, págs. 173-193.

¹³⁵ “...hoy en día se trata, en política, de ejercer una acción sobre las masas a fin de arrastrarlas hacia objetivos que no se pueden alcanzar sin su ayuda”. Freund, Julien. *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968, pág. 535.

factores de tensión social son los intereses y las ideologías. Lo propio de las ideologías es la generación de polarizaciones con tintes violentos. Su movilización requiere máxima adhesión y por ello propician una actitud y extremosa belicosa¹³⁶. Sus características más apremiantes, a este respecto, son la extremosidad y pugnacidad¹³⁷, con toda la carga de emotividad que ello conlleva. Son elementos puramente dialécticos.

Es más, las ideologías son elementos maximalistas e integristas que, por ello requieren una adhesión pasional. El maximalismo propicia una incapacidad para el entendimiento dado que su tiene vocación de límite, de cumplimiento plenario¹³⁸. El integrismo, del que es fiel representante la ideología, implica el carácter pugnaz y, ante todo, una patetización de la convivencia por los efectos que provoca.

Y es, en fin, patetización de la convivencia, exaltación de los fanatismos, los apasionamientos, las obediencias ciegas y los entusiasmos. Como actitud fundamental, el integrismo está en las antípodas del talante intelectual que implica objetividad, matices, permeabilidad, ataraxia y racionalismo¹³⁹.

Las ideologías funcionan con este carácter pugnaz con el fin de distanciarse de las posturas opuestas y afirmar la propia. Por lo tanto, la afirmación de una ideología es irracional tanto en la virulencia con la que esta se defiende como en el razonamiento por el que las masas se adhieren a ellas. La suscripción de una ideología se hace fundamentalmente por una motivación pasional. Su función es, precisamente, generar este tipo de adhesión¹⁴⁰.

La principal muestra de la potencia emotiva de las ideologías es, por tanto, la capacidad de generar entusiasmo, es decir, de exaltar los

¹³⁶ “Tienen profetas y mártires, y son el máximo motor de las más violentas tensiones internacionales y de los conflictos bélicos”. ECI, pág. 63.

¹³⁷ “Las ideologías son extremosas y pugnaces...”. ECI, pág. 47.

¹³⁸ ECI, pág. 70.

¹³⁹ ECI, pág. 71

¹⁴⁰ “La asunción de una ideología es fundamentalmente fáctica, volitiva y emocional. No es una meditación sino una ilusión; no una convicción, sino una situación; no una conclusión, sino una pasión. De ahí que su carga emotiva, su inercia social y sus valores útiles acaben anulando a los elementos discursivos”. ECI, pág. 62.

ánimos de la ciudadanía. El entusiasmo, para Fernández de la Mora, es precisamente una potenciación de la emotividad. El sujeto entusiasmado es parcial, ingenuo, dogmático, obsesivo, elemental y otras notas más que lo alejan de los valores racionales. Un pueblo entusiasmado, tiene tres características. En primer lugar, es más fácilmente presa de la tiranía al decaer su capacidad crítica. En segundo lugar, el entusiasmo aunque puede ser el clima propicio para cualquier tipo de totalitarismo es más fácilmente asimilable al totalitarismo revolucionario. Las revoluciones precisan del entusiasmo como motor. En tercer lugar, el entusiasmo es más posible allá donde el desarrollo económico sea menor ya que un pueblo desarrollado pierde capacidad entusiástica¹⁴¹.

De hecho, la pasionalidad o emotividad de las ideologías anula lo que de positivo pudiera haber en su función tensora que supone aceleración social. Esto es, Fernández de la Mora considera que frente a los otros factores de tensión, los intereses, las ideologías tienen un gran número de inconvenientes. Los intereses pese a ser factores de tensión lo son de tensión relativa y de hecho una de sus características más marcadas es la posibilidad de transacción, es decir, de compatibilización. En cambio, las ideologías por su maximalismo no pueden admitir las soluciones de compromiso. Su reacción frente al intento de socavarlas es, como se ha señalado, una respuesta irracional y emotiva, la violencia¹⁴². Por ello, su positiva función dinamizadora es anulada por el patetismo inscrito en su maximalismo que lleva no a ser factor tensor, sino hipertensor que, por tanto, resulta disfuncional desde un punto de vista sociológico¹⁴³.

A este respecto, vale la pena detenerse en las críticas de Pablo Lucas Verdú calificadas por el autor como unas “objeciones inteligentes y serias”¹⁴⁴ en su obra *Principios de Filosofía política*. Tan consideradas

¹⁴¹ Cfr. ECI, pág. 153-154.

¹⁴² “Los intereses son muy susceptibles de protección jurídica, es decir, de pacífica compatibilización. En cambio, las exigencias ideológicas no. Por eso, su efecto característico es la violencia: la lucha de clases y la violencia”. ECI, pág. 72.

¹⁴³ “La función estimulante de las ideologías está tan ampliamente rebasada por la hipertensora que, a fin de cuentas, los beneficios de aquélla se anulan”. ECI, pág. 74

¹⁴⁴ ECI, pág. 30.

fueron estas objeciones por parte de Fernández de la Mora que en la quinta edición de *El crepúsculo de las ideologías* incorporará unas páginas aclarando la relación entre las ideologías y los intereses¹⁴⁵. Lucas Verdú entiende que la separación entre ideologías e intereses es ficticia ya que todos los intereses al tratar de justificarse lo hacen a través de una ideología¹⁴⁶. En definitiva, todo interés desemboca o apela a una ideología. Sin embargo, la réplica de Fernández de la Mora a este respecto reivindica la diferenciación entre ideologías e intereses. Efectivamente, en el fondo de las ideologías anidan intereses, ya expuestos al hablar del patetismo de origen, sin embargo, no todo interés desemboca en una ideología. Los intereses estrictamente individuales no dan lugar a una ideología ya que ésta es un producto de masas¹⁴⁷. En este punto puede parecer que Fernández de la Mora no llega a cerrar su círculo argumentativo puesto que los intereses pueden ser individuales, ansia de poder, mientras que su justificación puede apelar a lo colectivo, ideología. Sin embargo, cuando Fernández de la Mora se refiere a los intereses “propiamente individuales”¹⁴⁸ está haciendo alusión a aquellos cuya consecución no depende del concurso de la masa social.

Si todo interés genera una ideología, una justificación, no habría fenómenos de conciencia de culpa, es decir, aquellos en los que se reconocen los intereses propios como ilegítimos. La culpa es la demostración empírica de que no todo interés genera una justificación, es decir, una ideología.

Además de los intereses que han de proyectarse públicamente, y que utilizan una ideología para justificarse, hay intereses que, aunque universales, responden a razonamientos, es decir, que son justificados

¹⁴⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Salvat, Madrid, 1971, págs. 47-48.

¹⁴⁶ “Fernández de la Mora disocia, arbitrariamente, los intereses de las ideologías, pero esto no nos parece exacto, porque todo interés tiende a autojustificarse y explicarse por medio de una ideología nueva, o se engancha a una de las existentes”. Lucas Verdú, Pablo. *Principios de ciencia política*, Tecnos, Madrid, Tomo I, 1977, pág. 212.

¹⁴⁷ ECI, pág. 73.

¹⁴⁸ ECI, pág. 73.

por apelación a una ética. De manera que negar intereses ajenos a toda ideología equivale a negar el valor ético del hombre¹⁴⁹. Así, por tanto, la distinción entre ideología e interés, punto central de la crítica de Lucas Verdú en opinión de Fernández de la Mora¹⁵⁰, es real. De hecho, la distinción vuelve a remitirnos a la condición emotiva de las ideologías ya que el hecho diferencial entre unas y otras es que mientras los intereses legítimos responden a raciocinios, los intereses ideológicos responden o se estructuran mediante apelaciones a la emoción.

1.3. La lógica encubridora

Abordemos ahora el tercer elemento que Raymond Aron atribuye a la ideología y que está presente en la definición de Gonzalo Fernández de la Mora: su apariencia lógica. La formación de las ideologías permite percatarse de su apariencia teórica que se origina bajo la forma de una tesis de tipo teórico en el laboratorio de un doctrinario¹⁵¹. De esta tesis

¹⁴⁹ “Afirmar que todo interés da lugar a una ideología es negar la condición moral del hombre y, por ello, negar la evidencia”. ECI, pág. 74.

¹⁵⁰ Discrepo aquí del enfoque de la monografía de Sánchez de Movellán. La agrupación utilizada para analizar las críticas a Fernández de la Mora clasifica las críticas dependiendo de la corriente ideológica de la que provienen. Así, por ejemplo, la de Lucas Verdú será la representante de la crítica “centrista” a la obra de Fernández de la Mora. Esta agrupación hace que los comentarios se centren en aspectos meramente ideológicos, en el caso de Lucas Verdú la acusación de ser mera crítica a la democracia cristiana y la inoperancia del socialismo. De esta manera se soslayan los puntos más interesantes de la crítica de Lucas Verdú reduciendo esta a ser una mera expresión ideológica discrepante con el pensamiento de Fernández de la Mora. Así se demuestra cuando se afirma: “A su juicio, los intentos del pensador racionalista eran producto de la coyuntura política de aquel momento, en particular de la problemática en que se desenvolvían los proyectos de institucionalización definitiva del régimen de Franco; reflejando, al mismo tiempo, las tendencias antidemocráticas y autoritarias del autor”. Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político de Gonzalo Fernández de la Mora y Mon*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, págs. 350-351. Insisto, esta perspectiva, sin ser completamente errónea, no atiende al núcleo de unas objeciones que fueron muy tenidas en cuenta por Fernández de la Mora.

¹⁵¹ ECI, pág. 76.

aparentemente científica derivarán consecuencias de tipo práctico que supondrán el contenido funcional de la ideología. La apariencia racional es el elemento legitimador que encubre o disimula la primacía de lo patético en las ideologías y, al mismo tiempo, apunta a un ocultamiento de las verdaderas intenciones privadas inherentes a la ideología.

1.3.1. Peculiaridades de las ideologías como ideas

A pesar de toda consideración peyorativa de las ideologías, para Fernández de la Mora no pierden su carácter de sistemas de ideas aunque sistemas, juicios y raciocinios con peculiaridades muy características¹⁵². El autor señala en las ideologías siete matices que las distinguen de los sistemas de ideas en sentido estricto.

En primer lugar, la ideología tiene su fin en la acción. De ahí que señale que toda ideología siempre es el germen de una acción¹⁵³. En este sentido, la ideología no puede ser considerada un saber filosófico ni teórico sino un pensamiento instrumental, dirigido y subordinado a la acción.

En segundo lugar, las ideologías tienen un claro componente político. Los preceptos que la componen están claramente destinados a la regulación de la vida pública. Y sin, embargo, como tercera precisión, aparece la idea de que no es ni moral ni ciencia política en sentido riguroso. La popularidad y su inclinación a lo práctico la diferencia del carácter teórico y minoritario de todo sistema de ideas rigurosas. La titularidad popular de las ideologías demuestra su condición primariamente activista y sólo secundariamente teórica. Nace para

¹⁵² “Una ideología política es una construcción intelectual y, por lo tanto; una idea, pero no una idea cualquiera, sino una idea de muy modesto rango intelectual”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El proceso de desideologización política” en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 2000, número 77, pág. 440.

¹⁵³ “Es siempre una acción incoada. Por eso el nervio de toda ideología está en un conjunto de recomendaciones y preceptos”. ECI, pág. 61.

promover la acción en los estratos más bajos de la sociedad lo que la aleja de cualquier sistema que se precie de llamar teórico¹⁵⁴.

En cuarto lugar, derivado del carácter popular de las ideologías, aparece su obligado carácter efectista, elemental, genérico y catequístico. Es decir, la ideología trata de mantenerse en un estado de inconcreción respecto de la realización del ideal que propugna. La ideología no lleva consigo un plan concreto y elaborado mediante el cual lograr la consecución del ideal. Simplemente, proporciona una serie de criterios de acción que, sólo accidentalmente, están relacionados con el logro propuesto. La ideología huye de la concreción rigurosa, es decir, del establecimiento de cadenas causales respecto de la consecución de su ideal. Se mantienen en un nivel abstracto sólo salvado por la apelación a ciertos conceptos clave que no concretará y mantendrá en un nivel general¹⁵⁵.

En quinto lugar, las ideologías se estructuran como creencias cuya característica principal es su aceptación acrítica. Las ideas que componen las ideologías no son razonadas sino afirmadas y vividas. Si Weidle entendía que la ideología no se tiene sino que, simplemente, se asume¹⁵⁶, Fernández de la Mora va más allá afirmando que ni siquiera hay adhesión, sino que los individuos se encuentran instalados en ella. Es decir, la afirmación de una ideología no es la conclusión de un proceso racional sino una posición afirmativa de tipo emotivo. El

¹⁵⁴ “Una ideología nace para uso de los estratos más modestos del género humano. Es algo concebido para los mercados suburbanos del pensamiento. Es la antecámara de la acción colectiva, la espuela de los movimientos sociales”. ECI, pág. 61

¹⁵⁵ Cfr. ECI, pág. 62.

¹⁵⁶ “El empleo corriente de las palabras da, aquí, una indicación esclarecedora: se habla de tener una filosofía, una visión más o menos consistente del mundo, pero no se habla de tener una ideología. Esta se acepta, se asume, se adhiere uno a ella, pero yo no podría decir que la poseo”. Weidlé, Vladimir. “Sobre el concepto de ideología” en *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, pág. 12.

carácter acrítico y su deducción emotiva, por oponerla a una deducción racional, la convierte en un mito¹⁵⁷.

En esta línea, además, aparece la sacralización de las ideologías que dado su carácter de creencia y su maximalismo desemboca en un sistema de consignas dogmáticas que reserva para el disidente y la desviación la misma reacción que las religiones. En este sentido hay ciertos paralelismos entre el funcionamiento de la religión y el de las ideologías¹⁵⁸.

Por último, Fernández de la Mora vuelve a señalar el carácter abstracto de las ideologías, que no proporcionan ideas puntuales para la acción inmediata sino que, simplemente, postulan metas con las que se pretende mover a la acción. Las ideologías omiten cualquier referencia a procedimientos positivos para lograr los ideales postulados con lo que se introducen por los senderos de la utopía. La ideología pretende mover a la acción sin determinar los límites de la misma.

El armazón pseudorracional de las ideologías es muy precario y Fernández de la Mora apunta a estas siete peculiaridades para diferenciarla de todo sistema de ideas cabal.

1.3.2. La ideología como prejuicio

Hay otros signos que apuntan a la escasa densidad racional de las ideologías. Otra de las características que hacen inviable una discusión racional en el ámbito de las ideologías, y que por tanto provoca que la

¹⁵⁷ El mito es esencialmente irracional. La racionalización del mito implica su desaparición como tal. Son formas de conocimiento muy poco densas en racionalidad y no tienen ningún valor cognitivo dado el nivel de racionalización. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razón y mito" en *Razón Española*, número 5, junio 1984, pág. 5.

¹⁵⁸ Hasta tal punto que las tendencias religiosas contemporáneas al autor conformarán una prueba de la tesis crepuscular desde ese paralelismo. Cfr. ECI, págs. 165 y ss.

respuesta ideológica sea irracional, es el carácter prejudicial de las ideologías.

Las ideologías son prejuicios inducidos a las masas que son, en opinión de Fernández de la Mora los prejuicios colectivos más característicos de los siglos XIX y XX¹⁵⁹. En efecto, los prejuicios son, sin duda, un elemento regresivo para la razón que no puede ejercerse desde la aceptación acrítica de ciertos dogmas. Los prejuicios colectivos, de los que las ideologías son el espécimen contemporáneo más extendido, incapacitan el desarrollo de la razón y, por tanto, son antirracionales¹⁶⁰. La razón actúa por la contrastación con lo real y por tanto sus asertos originarios no son más que hipótesis susceptibles de falsación. En cambio, la ideología es concebida como prejuicio aceptado bajo el que se juzga la entera realidad. La ideología no es fruto de un proceso refutatorio y de una contrastación empírico-crítica como las afirmaciones racionales sino que es una aceptación irracional de prejuicios inducidos.

La distinción entre las hipótesis, propias del entendimiento y de la investigación, y los prejuicios se puede encontrar en Kant. Las hipótesis se corresponden con los juicios provisionales que son anticipaciones de juicios definitivos. Es decir, afirmaciones que guían la investigación y que ponen en duda sus propios juicios, cosa muy distinta de suspenderlos. Los juicios provisionales son necesarios para evitar que “(...) los pensamientos vayan a capricho”¹⁶¹. Frente a estos están los prejuicios que se comportan habitualmente como juicios provisionales que se presentan como objetivos¹⁶².

¹⁵⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y prejuicio” en *Razón Española*, número 51, enero 1992, pág. 4.

¹⁶⁰ “La razón se ejerce tanto mejor cuanto menos entorpecida por los prejuicios colectivos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón e individuo” en *Razón Española*, número 74, noviembre 1995, pág. 259.

¹⁶¹ Kant, Immanuel. *Lógica*, El Cid Editor, Santa Fe, 2004, pág. 122.

¹⁶² “Algunas veces los prejuicios son verdaderos juicios provisionales; únicamente no debemos darles nunca valor como principios o como juicios definitivos. La causa de esta ilusión consiste en que se reputan falsamente como objetivos los principios

Fernández de la Mora considera, siguiendo a Kant que: “Un prejuicio es un juicio que se acepta sin reflexión y que, por tanto, carece de subjetiva fundamentación racional”¹⁶³. La irreflexividad del prejuicio lo hace inmune a toda crítica o intento de verificación y se debe, fundamentalmente, a dos razones. En el caso de las minorías su origen es la falta de especialización en un tema en el que se admiten juicios ajenos, no verificados racionalmente, como ciertos ante la ausencia de un conocimiento del ámbito sobre el que versa dicho juicio. En el caso de las masas para Fernández la razón está en la pereza y falta de voluntad de racionalizar determinados juicios. Las grandes masas tienden a una economía del trabajo intelectual que les hace apropiarse de los juicios de otros como juicios ciertos aun sin verificarlos¹⁶⁴.

La aceptación del principio de autoridad, base de ambos tipos de prejuicio, es, en el fondo, “un tipo de conocimiento formalmente irracional”¹⁶⁵. Y es que los prejuicios actúan en contra de la marcha natural de la razón que es eminentemente dialéctica¹⁶⁶. El prejuicio en lo que tiene, precisamente, de suspensión del juicio y de la razón supone algo contrario a ésta. Por supuesto, para Fernández de la Mora, un prejuicio no es sinónimo de falsedad. La irreflexibilidad no convierte a una idea en falsa ya que ésta puede ser verdadera aunque sea aceptada

subjetivos por falta de la reflexión que debe proceder a todo juicio. Porque nosotros bien podemos admitir muchos conocimientos; por ejemplo, de proposiciones inmediatamente ciertas, sin examinarlas, es decir, sin investigar las condiciones de su verdad; pero no podemos y aun no debemos llevar nuestro juicio a nada sin reflexionar; es decir, sin comparar un conocimiento con la facultad de conocer de dónde debe el juicio emanar (la sensibilidad o el entendimiento). Si admitimos juicios sin esa reflexión necesaria, aun en el caso de que no haya lugar a examen, nuestros juicios serán prejuicios, o principios para juzgar por causas subjetivas que falsamente se miran como razones objetivas”. Kant, Immanuel. *Lógica*, págs. 123-124.

¹⁶³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, pág. 265.

¹⁶⁴ Más adelante se trata este aspecto relacionado con el aristocratismo de Fernández de la Mora. Sin embargo, aquí podemos apuntar a que esta dinámica prejudicial de las masas está descrita en: Fernández de la Mora, Gonzalo. “Aristocratismo de la razón” en *Razón Española*, número 62, noviembre, 1993, pág. 257-261.

¹⁶⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Sobre lo irracional”, pág. 266.

¹⁶⁶ Como se expone en el capítulo dedicado a la razón.

acríticamente¹⁶⁷. De hecho, el autor español acepta que algunos prejuicios forman parte del elenco de verdades que posee el ser humano¹⁶⁸. Un prejuicio no tiene porque ser contrario a la verdad pero, por definición, lo es respecto a la razón.

Las ideologías son prejuicios relativos a la constitución de lo político. Se trata de recetas aceptadas acríticamente que versan acerca de cómo organizar el sistema político-social. Su irreflexividad los convierte en algo extraño a la razón. Pero, además, cuando estos prejuicios colectivos, en que consisten las ideologías, se imponen se produce una alienación de la razón y éstos se aceptan impidiendo el concurso de la misma¹⁶⁹. La razón queda imposibilitada ya que los prejuicios son proyectados sobre la realidad deformándola. El prejuicio al surgir al margen de la realidad y no confrontarse con ella provoca que la razón no pueda hacerse cargo adecuado de la realidad¹⁷⁰. Las ideologías se proyectan en la realidad e impiden el concurso de la razón retrasando la acción racionalizadora y haciendo pervivir esquemas no racionales. En concreto, la vigencia de las ideologías es lo que ha impedido que el ámbito de la política sea racionalizado. El prejuicio ideológico ha impedido un auténtico imperio del logos en el campo de la política, lo que indica su carácter irracional¹⁷¹.

El carácter prejudicial de las ideologías es, además, uno de los grandes factores que fomentan su belicosidad. La aceptación acrítica de las ideologías implica la dogmatización de las ideologías en tanto que los

¹⁶⁷ También Kant diferencia entre el prejuicio y el error. Kant, Immanuel. *Lógica*, pág. 123.

¹⁶⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, pág. 266.

¹⁶⁹ “La forma más habitual de alienación de la razón es la asunción de los prejuicios sociales que suelen presentarse como dogmas promulgados, corrientes preponderantes o simples modas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón alienada” en *Razón Española*, número 80, noviembre 1996, pág. 258.

¹⁷⁰ “Los prejuicios del observador pueden ser tan intensos que se proyecten hacia el exterior y, en vez de conocer la realidad, se la invente, es el ver como querer”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Verdad y razón” en *Razón Española*, número 109, septiembre 2001, pág. 129.

¹⁷¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y razonadores” en *Razón Española*, número 93, enero 1999, pág. 5.

principios no pueden ser revisados. La irreflexibilidad supone la aceptación neta de los asertos ideológicos y su objetivación provoca el estancamiento del proceso verificador. De esta manera, quien no acepta los principios de la ideología es tomado por hereje y aun contrario a la razón. En este sentido, según Fernández de la Mora, es inviable un diálogo racional con la ideología y la respuesta de esta es siempre violenta. El carácter prejudicial convierte, como se ha señalado, la aceptación de la ideología en un acto de la voluntad. El voluntarismo y estatuto prejudicial de la ideología no sólo van contra la razón sino que implican la ruptura de los procesos racionales de revisión generando respuestas potencialmente violentas por parte de quienes defienden la vigencia de la ideología.

1.3.3. Ideologías y opiniones

La distinción entre ideologías y opiniones es incorporada a la tesis crepuscular gracias a una observación realizada por Antonio Millán-Puelles en la recensión del libro para la revista *Atlántida*¹⁷². Fernández de la Mora, en carta a Millán-Puelles, señala que ya había pensado en la distinción entre ambas¹⁷³ y que esta se publicaría en sucesivas ediciones en caso de que las hubiera, cosa que ocurrió hasta llegar a la séptima

¹⁷² Millán-Puelles, Antonio. “El crepúsculo de las ideologías” en *Atlántida*, Madrid, julio 1965, págs. 416-418.

¹⁷³ Carta a Millán-Puelles con fecha de 3-IX-1965: “En el último número de *Atlántida* que acabo de recibir leo el diáfano y generoso artículo que has tenido la amabilidad de escribir sobre mi libro *El crepúsculo de las ideologías*. Tiene, entre innumerables virtudes, la de contestar a las objeciones más generalizadas, exactamente a los malentendidos que, de buena o mala fe, han esgrimido con mayor insistencia mis contradictores. Hace algún tiempo que tenía escrito un proyecto de artículo sobre el tema *Opinión e ideología* con vistas a incluirlo, como otros que he publicado últimamente, en una segunda edición, si esta llegase. Ahora lo he completado con una referencia a tus trabajos. Te lo adjunto con el ruego de que me lo devuelvas con los comentarios que te sugiera”. El artículo se publicará en *ABC* de 14-IX-1965 con la mención a Millán-Puelles. Este artículo será incluido con posterioridad en el libro pero sin la mención explícita a Millán-Puelles.

edición¹⁷⁴. La inclusión de esta distinción demostraba con claridad el carácter falsamente teórico de la ideología, la falsedad de su apariencia científica o racional.

Quizá quien mejor define este fenómeno es el propio Millán-Puelles quien caracteriza la ideología como “(...) una dóxa con pretensiones de epistème, algo que no constituye realmente un verdadero saber de la cosa pública, pasa no obstante por serlo”¹⁷⁵. La aparición del concepto “opinión” como parangón o correlato epistemológico de la ideología implica, además, una consideración del carácter encubridor de la ideología, como se colige de las palabras de Fernández de la Mora.

El autor español retrotrae la distinción a la teoría de Parménides que caracteriza la opinión como un saber plebeyo, perecedero y que no necesariamente tiene porque ser verdadero. Sin grandes cambios esta caracterización de la opinión frente a la verdad del conocimiento cierto científico se ha repetido en autores como Platón, Aristóteles o Hegel que proscriben la opinión como postura intelectual¹⁷⁶. La opinión se opone a la ciencia en la que el conocimiento está caracterizado por la certeza y que, para Fernández de la Mora, frente al plebeyismo de la opinión queda circunscrito al ámbito de los especialistas. La opinión es “(...) una expresión imperfecta e irregular de la razón”¹⁷⁷ que, en el orden del conocimiento, no tiene ninguna validez, aunque en el orden práctico Fernández de la Mora les confiere alguna validez en cuanto contenido gnoseológico de urgencia. La opinión sirve para llenar un vacío cognoscitivo que la ciencia no ha colmado y que necesita respuesta con urgencia ante el apremio de la circunstancia. La opinión es una respuesta transitoria al vivir. En este sentido, y de acuerdo con el

¹⁷⁴ La incorporación del texto se produce a partir de la segunda edición. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Zigzag, Santiago de Chile, 1968, págs. 46-50.

¹⁷⁵ Millán-Puelles, Antonio. “El crepúsculo de las ideologías”, pág. 417.

¹⁷⁶ Cfr. ECI, pág. 66.

¹⁷⁷ ECI, pág. 67

trabajo “Sobre lo irracional” la opinión sería un caso de irracionalidad subjetiva de tipo teórico¹⁷⁸.

Cuando las opiniones, eminentemente privadas, se colectivizan y extienden su radio de acción a un gran número de sujetos se convierten en ideologías. La colectivización hace que estas opiniones pierdan su carácter flexible y abierto al cambio y se dogmatizan. Así es como actúan precisamente las ideologías que no son más que opiniones acerca del bien común que al ser colectivas quedan como respuestas militarizadas¹⁷⁹. La precariedad cognoscitiva en que se incurre al situarse en una opinión es la misma que la que produce la ideología, con los agravantes derivados de la dogmatización emotiva. La ideología es, así por tanto, lo contrario de la ciencia de la misma manera que la opinión lo es respecto del conocimiento¹⁸⁰. Se trata de un saber cuyas bases epistemológicas son tan pobres como la opinión. La ideología renuncia a la certidumbre de la ciencia y se sitúa en un plano cognoscitivo inferior¹⁸¹. La diferencia fundamental con respecto a la ciencia es que, mientras que la ciencia describe la realidad y logra un conocimiento cierto sobre lo fáctico, la ideología no es más que una construcción generada para defender una opinión, es decir, una creencia evaluativa acerca del ser social. Recogiendo la doctrina de Van Dijk respecto a las ideologías se podría afirmar que son “creencias evaluativas socialmente

¹⁷⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Sobre lo irracional”, pág. 266.

¹⁷⁹ “Se transforman en panaceas liberadoras de un grupo. Y porque se saben contradichas por otras opiniones, se militarizan. Las ideologías no son otra cosa que opiniones colectivas acerca del bien común”. Fernández de la Mora, Gonzalo. ECI, pág. 68.

¹⁸⁰ La contraposición opinión-verdad/conocimiento e ideología-ciencia es destacada también en: Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, págs. 264-265.

¹⁸¹ “Porque una ideológica es lo que, desde Parménides, se viene denominando despectivamente una opinión; y lo propio del sabio es la búsqueda de certidumbres. Moverse en el ámbito de la opinión es radicarse en los suburbios del conocimiento, es renunciar al rigor y el sistematismo y, en definitiva, a la ciencia”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y compromiso” en *Razón Española*, número 36, julio 1989, pág. 4.

compartidas” mientras que el conocimiento propiamente dicho corresponde a las “creencias fácticas socialmente compartidas”¹⁸².

El estatuto epistemológico de las ideologías es muy pobre y tanto por sus productos como por su actitud se sitúa en un plano sobradamente alejado de la ciencia. El supuesto carácter científico o cognoscitivo de la ideología es nulo. La ideología es lo más extraño que existe para la ciencia¹⁸³. Las ideologías triunfan, como se ha indicado, no por su rigor científico sino por la capacidad de que las opiniones de las que son portadores generen una adhesión más o menos irracional. Su éxito se cifra en la medida en que sus indemostradas premisas o el ideal postulado sea capaz de generar una respuesta más o menos beligerante.

Julien Freund señala, al igual que Fernández de la Mora, que tras la condición doxológica de las ideologías no hay sino un interés de dominio, es decir, un a voluntad de poder. Las opiniones son pretextos con apariencia racional con el fin de lograr un fin de tipo práctico¹⁸⁴. Para Fernández de la Mora el alineamiento con la ideología, a diferencia de la asunción de las verdades científicas, tiene en última instancia un origen en el propio interés y en la dimensión pasional del hombre¹⁸⁵.

¹⁸² Cfr. Van Dijk, Teun A. *Ideología*, Gedisa, Barcelona, 1999, pág. 55. Si bien la comparación con la teoría no puede ser llevada más allá ya que las definiciones manejadas de “ideología” son contrapuestas. Van Dijk entiende además todo conocimiento como un cierto tipo de creencia, tesis ésta que difícilmente podría sostener Fernández de la Mora.

¹⁸³ Incluso un partidario de incluir en la historia de la ciencia un concepto como el de “ideología científica”, como es Canguilhem, admite que entre la ideología y la ciencia hay un hiato insalvable. Canguilhem, Georges. *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, págs. 43-59.

¹⁸⁴ “Ciertamente, la ideología se afirma como opinión verdadera, aunque en general no se doblega a las condiciones teóricas y metodológicas del pensamiento desinteresado. Su meta es, sin embargo, inmediatamente práctica, de manera que su seudoverdad no es sino un medio para conquistar y dominar la opinión, imponerse a los espíritus con el fin de dirigirlos en un sentido determinado: el de la potencia a que sirve”. Freund, Julien, *La esencia...*, pág. 528.

¹⁸⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, pág. 277.

1.3.4 Ideologías y mentira

Como es obvio la ideología no se presenta como un pensamiento interesado. Si así lo hiciera no lograría generar la movilización y adhesión que continuamente busca. Por ello, la ideología debe necesariamente disfrazarse de corpus racional, de sistema científico que oculte tras de sí los elementos emotivos, los intereses que residen en el seno de toda ideología. Según Freund la ideología es “un pensamiento disfrazado” que trata de desentrañar ciertas ilusiones mediante el establecimiento de unas nuevas con apariencia teórica¹⁸⁶. Así lo señala también Aron aunque en clave menos maquiavélica. Para el autor francés, las ideologías tienen apariencia teórica aunque en esencia sean formulaciones emocionales¹⁸⁷. Asimismo Van Dijk señala como la ideología funciona como marco interpretativo que sirve para legitimar o disimular una situación de dominación¹⁸⁸. La apariencia teórica de la ideología tiene una función meramente encubridora y, de ahí, que no se la pueda considerar como un producto auténticamente racional. Especial atención a este respecto merece la teoría de Vilfredo Pareto para el que las ideologías son “derivaciones” o construcciones racionales que tratan de dar razón de los “residuos” o pulsiones pasionales que son su origen. Las derivaciones son, en definitiva, un “trabajo de la fantasía”¹⁸⁹. En la doctrina de Pareto las derivaciones son

¹⁸⁶ “...la ideología es necesariamente un pensamiento disfrazado, aunque sólo sea para seducir, alabar y cautivar al mayor número. De ahí la contradicción que existe en su mismo corazón: denuncia las duplicidades, las ilusiones y las mentiras por medio de otras duplicidades, otras ilusiones y otras mixtificaciones”. Freund, Julien. *La esencia...*, pág. 534.

¹⁸⁷ “Las ideologías son formulaciones, a la vez emocionales y aparentemente lógicas, de los deseos, sueños y rebeliones del hombre, frente a una naturaleza social que se le presenta extraña”. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 270.

¹⁸⁸ Cfr. Van Dijk, Teun A. *Ideología...*, pág. 181.

¹⁸⁹ “L’élément (b) [estas deducciones] correspond au travail accompli par l’esprit pour rendre raison de l’élément (a) [los residuos o ciertas partes instintivas y constantes del hombre]. C’est pour cela qu’il est beaucoup plus variable, puisqu’il reflète le travail de la fantaisie”. Pareto, Vilfredo. *Traité de sociologie générale*, Payot, París, 1917, 850

productos racionales cuya principal función es la de ocultar el origen irracional de su obrar, es decir, su eminente origen emocional¹⁹⁰. Para Lenk las derivaciones pueden ser identificadas con las ideologías, sin embargo, para Fernández de la Mora no existe tal identificación ya que el análisis paretiano rara vez hace mención a las ideologías políticas. El autor español considera que el concepto de “derivación” de Pareto, sin embargo, sirve como elemento hermenéutico para analizar las ideologías ya que éstas se subsumen perfectamente bajo ese concepto¹⁹¹.

Fernández de la Mora considera que el elemento racional, la fundamentación lógica, está al servicio de la fundamental pulsión emotiva en las ideologías. Su función es básicamente la de ennoblecer las pasiones individuales o grupales que se esconden en el seno de toda ideología. La racionalidad tiene una función, básicamente, encubridora.

“Pero es que muchas ideologías proceden de un pensamiento que pretende dar presentabilidad académica y fundamentación teórica a un interés de grupo o a un sentimiento colectiva; es un esquema que nace tarado desde el punto de vista científico. Si deficiente es la fuente doctrinal, la irracionalidad de la terminal panacea ideológica puede rayar en la aberración. Este es el caso de las teorías elaboradas para justificar un instinto, una pasión o unos intereses parciales.

A esta clase de concepciones seudocientíficas las denominó Pareto derivaciones. Su análisis constituye una de las aportaciones más válidas del genial pensador”¹⁹².

El ocultamiento producido por la ideología se expresa fenomenológicamente de dos maneras. Por un lado, se puede dar como

¹⁹⁰ “Esta función de las racionalizaciones es equiparable a la de las derivaciones de Pareto. En la conciencia de los individuos, que con ayuda de las derivaciones, ocultan ante sí mismos y ante los demás el origen irracional de su obrar, su propia conducta aparece como el fruto de consideraciones racionales”. Lenk, Karl. *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, pág. 21.

¹⁹¹ “Tales esfuerzos han producido la ideología democrática, que tiene todas las características de lo que Pareto denominaba una derivación, es decir, argumentos arbitrarios para justificar sentimientos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Contradicciones de la partitocracia”, pág. 164.

¹⁹² Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, pág. 262.

mentira cuando la ideología se analiza desde la perspectiva instrumental del ideólogo. Es decir, cuando es esgrimida como elemento instrumental para la consecución del poder. Por otro lado, la ideología se puede dar como conciencia falsa cuando determinados sujetos, habitualmente las masas, aceptan la ideología acríticamente teniendo una idea errónea de la realidad. Por tanto, la formalidad lógica y racionalidad de los asertos ideológicos puede suponer un encubrimiento consciente o inconsciente de la realidad.

Cuando Fernández de la Mora habla del encubrimiento consciente conecta, en cierto sentido, con la definición marxista de la ideología en la que la formulación ideológica tiene una clara función “engañadora”. Sin embargo, hay diferencias notables entre uno y otro pensamiento. Para empezar, Fernández de la Mora declara, cosa que no hace Marx, el aspecto racional de la ideología meramente como instrumental. Pero, además, para Fernández de la Mora no se trata de encubrir situaciones de dominación de clase, sino de encubrir pasiones individuales que pueden, eventualmente, agruparse en torno a una ideología. Si para Marx la ideología es un epifenómeno de las condiciones económico-materiales, para Fernández de la Mora es un epifenómeno de la emotividad humana que se da una apariencia racional con el fin de legitimarse.

La propia estructura de la ideología muestra cómo el edificio racional tiene como punto de origen una pulsión emocional no confesable que, por este motivo, apela a la razón para poder mostrarse. La ideología tiene una estructura apriorística lo que la caracteriza no sólo como un germen de irrealidad sino que también indica hasta qué punto se origina en los estratos menos nobles del hombre. El fin postulado por la ideología no nace de una toma de conciencia de la realidad, de una indagación de las condiciones socio-históricas, sino más bien de una toma de posición previa a todo contacto con lo real¹⁹³. Esta toma de posición original no tendría nada de especial si la tesis que se establece fuera tenida como mera hipótesis, lo que ocurre en la ciencia. Sin

¹⁹³ En palabras de Fernández de la Mora, nace en “el laboratorio de un doctrinario”. ECI, pág. 76.

embargo, la ideología no acepta una discusión crítica de sus asertos, como sí hace la ciencia. Todo fenómeno es interpretado en clave confirmatoria¹⁹⁴ ya que la hipótesis inicial, la toma de posición apriorística, es la razón de ser de la ideología.

La ideología actúa, por tanto, por el establecimiento de una postura previa a cualquier otra consideración que responde a un juicio de valor en el que no se consideran los factores circunstanciales. Estas notas son impuestas por los detentadores de las ideologías cuya voluntad es la de apurar sus deseos a la categoría de prescripciones sociales. Para algunos autores este esquema responde a una dinámica falsaria¹⁹⁵. Fernández de la Mora pese a declaraciones contrarias a considerar la ideología desde la perspectiva de la mentira¹⁹⁶ acaba por darle gran validez en cuanto que la caracterización patética de la ideología, opuesta al racionalismo de la ciencia, acaba por llevar a esta consideración. Si las ideologías son una construcción teórica que no hace sino ocultar una serie de intereses de tipo emotivo, resulta que ese barniz racional no es sino una forma de mentira.

La dinámica ideológica surge por una toma de posición emotiva. Hay un deseo, una pulsión pasional cuya concreción y consecución precisa del concurso de las grandes masas. Para legitimarse ante ellas se erige como un corpus dogmático-teórico que oculte su carácter interesado y presente la ideología como anhelo universal. Para Fernández de la Mora, la ideología no precisa de un contenido teórico excesivamente

¹⁹⁴ Revel las caracteriza precisamente por este hecho dándoles al mismo tiempo el estatuto de mentira deliberada. "...nuestra capacidad para implantar en nuestro espíritu esas explicaciones sistemáticas de lo real que se llaman ideologías, especie de máquinas para escoger los hechos favorables a nuestras convicciones y rechazar los otros". Revel, Jean-François. *El conocimiento inútil*, Planeta, Barcelona, 1989, pág. 22

¹⁹⁵ Para Alonso Barahona este esquema responde a un tipo de mentira sistemática y planeada. La mentira ideológica es la que se da antes de la toma de decisiones y, por tanto, de las necesarias dilucidaciones realistas. "La más sofisticada especie de mentira es aquella que forma parte de los criterios previos a la toma de decisiones; en este caso la mentira es un criterio ideológico, lo que supone una extrema perversidad". Alonso Barahona, Fernando. "Ideología y mentira" en *Razonalismo: homenaje a Gonzalo Fernández de la Mora*, Fundación Balmes, 1995, pág. 167.

¹⁹⁶ ECI, pág. 58.

elaborado ya que no trata de convencer sino de persuadir. Es decir, su contenido teórico tiene la única función de ocultar su origen emotivo e interesado de ahí que su contenido cognoscitivo sea tan débil.

Por tanto, la ideología tiene un claro componente de falsedad consciente, de encubrimiento voluntario. Si se tiene en cuenta la dialéctica pasión-emoción que recorre el pensamiento de Fernández de la Mora¹⁹⁷ la función de distorsión voluntaria de la realidad, de mentira, no es adjetiva ni mucho menos. La ideología es un instrumento con el que una elite justifica ciertas pretensiones irracionales respecto al poder y que, por medio de una teorización falsa de la realidad consigue ganarse la adhesión de la masa.

Por otra parte, la supuesta racionalidad de la ideología también actúa como encubridora desde una perspectiva involuntaria, es decir, en cuanto falsa conciencia.

2. La apelación a lo vulgar en las ideologías y el elitismo

La descripción de las ideologías como un producto para el consumo de las masas viene dado, según Fernández de la Mora, por razón de su surgimiento. La aparición del ideólogo, y de la ideología como instrumento político, se da con la entrada de las masas en la vida política¹⁹⁸. Las ideologías surgen como elemento catalizador del apoyo de las masas. La Revolución francesa con su tendencia democratizante provocó la consideración de las masas como protagonistas de la acción política lo que contribuyó a generar instrumentos de apelación y movilización popular, es decir, ideologías. Antes de la aparición de las ideologías, merced a esta revolución, la historia no se había hecho al

¹⁹⁷ Ver el epígrafe “Razón y pasión. La función catártica de la razón”.

¹⁹⁸ “Desde que las masas empiezan a intervenir decisivamente en la vida pública, o sea, desde la Revolución francesa, la política se puebla de ideólogos, o, lo que es lo mismo, de aspirantes al poder que esgrimen pseudoideas para encantar a su público”. ECI, pág. 141.

ritmo de las ideologías¹⁹⁹. Así se puede hablar de una historia preideológica rota por la apelación masiva en orden a la consecución del poder. Las ideologías aparecieron como esquemas fácilmente comprensibles para el mayor número de personas, lo que supone una devaluación epistemológica de la propia ideología.

Las ideologías son productos para el consumo de las masas y su carácter vulgar es una de sus características más acentuadas. Al igual que en el caso del patetismo, esta característica enfrenta a la ideología con la razón y su producto más eminente, la ciencia. En efecto, a la vulgarización de la ideología, Fernández de la Mora opone la especialización y complejidad de los productos de la razón. La ideología por su carácter simplista no precisa de una preparación o un ejercicio riguroso de la razón. Su carácter popular, su naturaleza y los objetivos que busca la ideología impide que se erija en un sistema complejo de pensamiento, en cuyo caso, no podría ser objeto de consumo masivo.

El carácter popular, masivo, de la ideología es una de las características principales y repetida en todas las formulaciones de la ideología por parte de Fernández de la Mora. Pero, además, esta característica es esencial para entender la tesis crepuscular. La filosofía de la historia del autor español, entendida como racionalización, aparece como teoría iluminadora. Si la historia es entendida como una extensión de la razón y ésta es, como se verá, una potencia jerarquizadora que se da según un más o un menos, un producto de la razón masivo tiene el progreso de la historia en contra. La historia como racionalización de la existencia implica la destrucción de aquellos elementos cuya naturaleza no se adecue al modo de ser de la razón.

La crítica al carácter vulgarizador y masivo de la ideología tiene una gran relación con dos tesis fundamentales del pensamiento del autor español que están íntimamente relacionadas. Por un lado, el elitismo de Fernández de la Mora que, a partir de una concepción aristocrática de la razón señala la existencia de ciertos sujetos cuyo esfuerzo hace ampliar

¹⁹⁹ “Esta objeción tiene, entre otras deficiencias, la de ignorar los hechos, pues hay centurias de efectiva Historia sin ideologías”. ECI, pág. 49.

las conquistas de la razón. Son estos sujetos el motor de la historia y los fundamentales protagonistas del progreso humano del que se beneficia el resto de la especie. Por otro lado, esta concepción tiene como correlato el antigualitarismo de Fernández de la Mora. El igualitarismo no sólo es, como él señaló, “Lo más invariable de los ideales socialistas (...)”²⁰⁰ sino que además es un prejuicio que atenta contra el funcionamiento más básico de la razón. No se trata en este punto de analizar la posible promoción del igualitarismo como principio político esgrimido por las ideologías, sino más bien, de exponer como las ideologías son funcionalmente igualitarias en tanto que la simplicidad de sus afirmaciones omite el carácter jerarquizador de la razón. Las ideologías establecen un sistema de pensamiento pretendidamente válido para toda la colectividad sin atender a las diferencias entre sus miembros.

Por este motivo, emerge la figura del experto que significa algo más que la aparición de un nuevo sujeto político frente al ideólogo. La vigencia del experto también apunta a una especialización de los contenidos políticos. La especialización de la función gubernativa provoca el arrumbamiento de toda receta simplista y masiva, ideología, a favor de un discurso especializado y técnico acerca de los asuntos de gobierno. La racionalización implica la aparición de una mayor complejidad en las diversas esferas de la vida humana. En el caso de la política ya no vale con generalistas retóricos, sino sujetos con amplios conocimientos en cada esfera²⁰¹.

La crítica al elemento vulgarizador de la ideología no se puede entender sin partir de la premisa de la configuración jerárquica del ejercicio de la razón, es decir, de su elitismo. La visión de Fernández de la Mora es netamente elitista. El autor español entiende que la capacidad racional,

²⁰⁰ ECI, pág. 99.

²⁰¹ “La retórica política ha sufrido una mutilación profunda: han pasado de moda las arengas electrizantes y la hinchada grandilocuencia. En su lugar se han instalado las ruedas de prensa y los informes rigurosos. El político se ha despojado de su atrezzo altisonante y enfático, para tratar de convertirse en un gerente modesto y eficaz”. ECI, 57.

aunque universal, se da según un más y un menos y, por tanto, hay sujetos más racionales que otros.

La desigualdad racional de los hombres tiene dos puntos de partida. Uno es natural, se trata de la dotación genética por la que unos hombres tienen un coeficiente mental superior al de otros generando ciertas diferencias²⁰². Pero esta superioridad de algunos sujetos puede malograrse si quien la posee no ejercita la razón. El “carácter progrediente” de la razón se da también por su ejercicio. Una razón que no está en movimiento, que no se ejercita, se estanca y no crece. Por eso, se introduce un nuevo elemento de desigualdad que rompe con la universal esencia racional del hombre²⁰³. Se trata del mayor o menor uso de la razón, es decir, de su cultivo mayor o menor. Pero, además, para Fernández de la Mora este segundo tipo de desigualdad, digamos, adquirida además de por el mayor ejercicio de unos individuos, se produce por la anomia de las masas. Las masas aumentan las diferencias racionales más que las propias elites²⁰⁴.

Es quizá este segundo factor el más relevante en este caso dado que las masas son responsables de la desigualdad por ceder su capacidad de ejercerse en la razón. Esto implica una posición acomodaticia en las masas que pasan a aceptar las sentencias de individuos a los que consideran dignos de crédito. Esta actitud provoca que las masas no puedan, por tanto, elaborar y manejar sistemas conceptuales complejos²⁰⁵. No pueden al no tener en el ejercicio de la razón una

²⁰² A partir de esta premisa Fernández de la Mora propone un cierto tipo de ingeniería social y propone matrimonios selectivos entre personas del mismo coeficiente para mejorar la raza. Lo cierto es que afirma que el cociente intelectual es en un 80% hereditario, mientras que la ecuación sólo puede moldear alrededor de un 20% del mismo. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El genio nato” en *ABC* de 18-III-1980.

²⁰³ “Aunque el logos es la nota característica de nuestra especie, son relativamente muy pocos los que lo ejercen de modo eminente, es decir, incrementando el patrimonio cultural”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 255.

²⁰⁴ “La razón se hace aristocrática no tanto por autoexaltación de sus cultivadores, cuanto por dejación de las masas; como casi todas las virtudes”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Aristocratismo de la razón”, pág. 258.

²⁰⁵ El acomodo de la masa se concreta, especialmente, en la distinción entre creadores y consumidores de cultura: “...los progresos de la masa consumidora de los hallazgos

actividad habitual. Y la aceptación de las ideologías, esquemas simplificados, se hace, según Fernández de la Mora por pereza mental²⁰⁶. La consideración de la existencia de aristocracias y de jerarquías naturales tiene una incidencia clara en la crítica de las ideologías.

La ecuación que Fernández de la Mora está manejando se corresponde a la contraposición entre masa-ideología frente a minoría-ciencia. Ya en anteriores epígrafes veíamos como la ideología se opone, por su patetismo, a la razón. Compete ahora, por tanto describir “grosso modo” los dos sujetos de la contraposición: la masa y la elite. Y esta contraposición tiene sus raíces intelectuales en teorías de las que Fernández de la Mora tomó la distinción, aunque el autor la incluyó en su teoría. Para entender el porqué de la crítica a lo vulgar de la ideología es preciso aludir someramente a estas fuentes. Es decir, es preciso hacer un breve recorrido por los autores que influyen en el elitismo del autor español para pasar después a definir su propia noción del elitismo.

2.1. Influencias en el elitismo de Fernández de la Mora

Varios son los autores que han influido en el sentido de elite de Fernández de la Mora. Si bien, todos ellos han contribuido a la formulación de una doctrina jerárquica de la sociedad, lo han hecho en diverso grado y respecto a diferentes nociones. Sin embargo, es preciso señalar, siquiera brevemente, los diversos autores que se erigen en precursores a este respecto del pensamiento de Fernández de la Mora.

de la minoría creadora”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Tener razón”, pág. 129. “Ya no hay más que dos clases de grupos humanos: los que crean y los que sólo consumen conocimientos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El lugar de la razón” en *Razón Española*, número 32, noviembre 1988, pág. 257.

²⁰⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y prejuicio”, págs. 3-5.

2.1.1. La naturaleza de las muchedumbres: Gustave Le Bon

A este respecto hay que citar en primer lugar a Gustave Le Bon. Para el autor español las masas son un sujeto colectivo mostrenco. La valoración que Fernández de la Mora hace respecto de las masas es netamente peyorativo. La consideración que su pensamiento tiene respecto de la masa es deudora en gran parte de la psicología de las masas establecida por Gustave Le Bon. Para el psicólogo francés las multitudes se caracterizan, a diferencia del individuo, por su inconsciencia y su incapacidad de tener ideas propias. La muchedumbre siempre detenta opiniones que le han sido impuestas por otro, lo que muestra que no son capaces para el pensamiento, aunque sí lo son para la acción. La inferioridad respecto al individuo es palmaria para el psicólogo francés²⁰⁷. Le Bon considera que lo propio de las muchedumbres es su estupidez. Las ideas inculturadas a las muchedumbres, por tanto, han de revestir una simplicidad extrema que, en muchos casos, supone la deformación de las ideas originales de quienes las originan²⁰⁸. Asimismo, sus razonamientos no son, en realidad, razonamientos en sentido estricto. Más bien, se trata de asociaciones de ideas cuya unión es accidental o arbitraria. Por último, la imaginación de las muchedumbres es impresionable siempre y cuando no se pretenda presentarles encadenamientos de pensamientos demostrativos. Para impresionar a las masas lo único necesario es presentar en bloque una imagen, o un esquema significativo, sin aludir a su génesis. De ahí que: “El que conozca el arte de impresionar la

²⁰⁷ “De lo que precede, podemos, pues, concluir, que la muchedumbre es siempre intelectualmente inferior al hombre aislado; pero que desde el punto de vista de los sentimientos y de los actos que estos sentimientos provocan, puede, siguiendo las circunstancias, ser mejor o peor”. Le Bon, Gustave. *Psicología de las multitudes*, E.M.C.A, Buenos Aires, 1945, pág. 50.

²⁰⁸ “No siendo accesibles las ideas para las muchedumbres sino después que revisten forma muy sencilla, aquéllas deben, para ser populares, sufrir casi siempre las más completas transformaciones”. Le Bon, Gustave. *Psicología...*, pág. 89.

imaginación de las muchedumbres, conoce también el arte de gobernarlas”²⁰⁹.

Le Bon señala que las opiniones en las muchedumbres pueden estar determinadas por distintos elementos. Por un lado, están los factores lejanos que son aquellos los que de manera remota inducen ciertas creencias en las muchedumbres. Por estos factores, se las pone en disposición de adoptar determinadas opiniones. Por otro lado, están los factores inmediatos que son formas de persuasión activa desarrollada hasta sus últimas consecuencias, origen de las revoluciones²¹⁰.

Las consideraciones de Fernández de la Mora están muy próximas, como él mismo señaló, a las de Le Bon. El hombre masa aparece como un ser acrítico ajeno a la lógica y que, en definitiva, opera con las mismas pseudoideas descritas por Le Bon. Para Fernández de la Mora la masa tiene exactamente las mismas características que para el francés. Ante el hombre hecho masa no se puede argumentar, sus procesos lógicos son muy débiles y, en consecuencia, su apego a la razón es, más bien, dudoso.

“El hombre masa carece de sentido crítico, apenas es sensible a la lógica, piensa con elementales y aun contradictorias asociaciones de ideas, y es mucho más propicio al contagio universal que al argumento. En el hombre masa la razón alcanza una operatividad casi nula”²¹¹.

Esto implica que las ideologías se erigen, nuevamente, en construcciones ajenas a la razón. Lo son porque al dirigirse a los menos aptos para su ejercicio no sólo no lo hacen a su manera, la racional, sino que lo hacen al modo de la masa, la simplificación. Las ideologías se adaptan a la capacidad racional de aquellos a los que se dirigen y, por ello, se convierten en “aleaciones de detritus conceptuales y de sentimientos”²¹².

²⁰⁹ Le Bon, Gustave. *Psicología...*, pág. 99.

²¹⁰ Cfr. Le Bon, Gustave. *Psicología...*, pág. 114-115.

²¹¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Sobre lo irracional”, pág. 268.

²¹² ECI, pág. 51.

2.1.2. *El carácter trascendental del elitismo: Gaetano Mosca*

Gaetano Mosca es quizá uno de los teóricos que con mayor originalidad ha tratado la diferencia entre la masa y la minoría selecta. El autor italiano llegó a la convicción de que en toda sociedad existen unas minorías que detentan todos los puestos de poder, “clase dirigente”, frente a una mayoría desunida que se corresponde con la masa. El dualismo clase gobernante/clase gobernada es un trascendental de la organización política que puede ser extendida a toda comunidad. La clase gobernante siempre es menos numerosa que la gobernada y tiende a monopolizar todas las funciones políticas mientras que la segunda está sujeta al poder de la gobernante y su labor se reduce a proporcionar los medios materiales de subsistencia del organismo político²¹³.

Para Mosca, como señala Sánchez Cámara, hay dos tipos de razones para entender la superioridad de la clase dirigente sobre la dirigida²¹⁴. En primer lugar, hay un motivo funcional que se basa en el carácter organizado de la minoría. La fuerza de la minoría organizada es irresistible para una mayoría, la masa, en la que no hay organización. La fuerza de la minoría proviene en gran medida por su organización y, de ahí, que unos pocos puedan imponer su criterio sobre muchos. El individuo inserto en una masa se encuentra, en realidad, enfrentado a una colectividad de mayor porte, la elite, ya que el no forma parte de un cuerpo unido, organizado²¹⁵. No implica esto que en la clase gobernante haya una unidad indisoluble. De hecho, está compuesta por facciones o grupos en pugna por el poder por lo que la unidad no es total. Además, al margen de las diferencias entre facciones, Mosca señala que en la

²¹³ Mosca, Gaetano. *Elementi di Scienza Politica*, G. Laterza, Bari, 1953, pág. 78.

²¹⁴ Sánchez Cámara, Ignacio. *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986, págs. 110-111.

²¹⁵ “El estado de desorganización de la mayoría deja a cada uno de sus miembros particulares impotente ante el poderío organizado de la minoría. Precisamente porque es una minoría, un grupo más bien pequeño, puede lograr lo que la mayoría no puede: comprensión y una acción concertada”. Zeitling, Irving. *Ideología y teoría sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, págs. 224-225.

clase gobernante hay una división entre quienes directamente ostentan y ejercen el poder de manera efectiva y quienes colaboran para que estos lo ejerzan.

Sin embargo, el motivo funcional-organizativo no es el único que diferencia a ambas clases. Mosca señala que los individuos de la clase dirigente poseen una superioridad material, racional o, incluso, moral.

“Pero además de la gran ventaja derivada de la organización, las minorías gobernantes son constituidas de manera que los individuos que las componen se distinguen de la masa de los gobernados por cierta cualidad, que les proporcionan cierta superioridad material e intelectual o incluso moral, y son los herederos de esa cualidad que poseen: en otras palabras, deben tener algún requisito real o aparente que sea fuertemente apreciado y que se imponga en la sociedad en la que viven”²¹⁶.

Al margen de la superioridad funcional de la minoría sobre la mayoría hay, por tanto, una superioridad cualitativa²¹⁷. Los individuos de la clase gobernante están caracterizados por una serie de notas que los diferencia respecto de la clase gobernada. Éstas conforman su superioridad respecto a las grandes masas. Pero ¿cuál es para Mosca la principal característica de la elite? ¿qué nota es la realmente distintiva entre la clase gobernada y la gobernante? Mosca aborda abiertamente el tema de quiénes son los mejores retomando la teoría platónica del gobierno por los mejores. La respuesta aportada por Mosca es ligeramente confusa ya que por un lado señala que la diferencia no es propiamente moral, es decir, el gobernante no siempre es el mejor

²¹⁶ La traducción es mía. Para consultar el texto original: “Però, oltre al vantaggio grandissimo che viene dall’organizzazione, le minoranze governante ordinariamente sono costituite in maniera che gl’individui che le compongono, si distinguono dalla massa dei governati per certa qualità, che danno loro una certa superiorità materiale ed intellettuale od anche morale, oppure sono gli eredi di coloro che queste qualità possevedano: essi in altre parole devono avere qualche requisito, vero od aparente, che è fortemente apprezzato e molto si fa valere nella società nella quale vivono”. Mosca, Gaetano. *Elementi di...*, pág. 83.

²¹⁷ Diferencia que puede ser meramente aparencial en clara conexión con el pensamiento de Maquiavelo. Para la interpretación de Mosca en conexión con el pensamiento maquiaveliano: Burnham, James. *Los maquiavelistas*, Emecé, Buenos Aires, 1953, págs. 87-121.

desde el punto de vista moral sino aquel que es capaz de hacerse con el espíritu de su tiempo²¹⁸. Pero, por otra parte, afirma que la cualidad distintiva del dirigente es la “bondad”. Esta bondad se cifra en la superación de sus intereses personales a favor de los intereses de la comunidad toda, es decir, el altruismo y la capacidad de darse a los demás. En este segundo caso, la aristocracia moral se caracteriza por su carácter generoso y constituye la salvaguarda de la moralidad de no pocas naciones. Sin embargo, esta aristocracia rara vez toma parte en la dirección del Estado, aunque influye en su acción²¹⁹.

Sin embargo, esta dificultad se disipa si atendemos a la doble dimensión que sobre este problema traza el autor italiano. Por un lado, cuando afirma que la diferencia no es propiamente moral, es decir, que la “clase dirigente” no debe ser moralmente superior a la gobernada, está haciendo una fenomenología del poder. Es decir, está describiendo como se comporta el poder efectivamente. Mientras que, por otro lado, cuando afirma la necesaria superioridad moral, el altruismo, de la clase dirigente se sitúa en un plano normativo, en el plano del deber ser²²⁰.

Fernández de la Mora señaló a Mosca como el primer autor en exponer por primera vez la interpretación elitista del gobierno. Para el autor español con esto, Mosca, rompía con la habitual clasificación de los regímenes políticos en monarquía, aristocracia o democracia. El autor italiano señalaba que, en realidad, sólo existía un tipo de mando, el de unos pocos, es decir, el mando aristocrático²²¹. Asimismo, Fernández de

²¹⁸ “Inteso in questo senso l’aggettivo può essere sempre, in tempi normali, applicato alle classi dirigente, perchè il fatto che sono tali dimostra che in una data epoca, ed in un dato paese, esse contengono gli elementi più atti a governare; ciò che non sempre significa che siano gli elementi più elevati intellectualmente e soprattutto moralmente”. Mosca, Gaetano. *Elementi di...*, T. II, pág. 177.

²¹⁹ Mosca, Gaetano. *Elementi di...*, T. II, pág. 241.

²²⁰ Asimismo no sería difícil retrotraer esta diferenciación de elites a dos conceptos como son el de la autoridad y el poder.

²²¹ Mosca aborda este tema de manera más o menos explícita. Según el italiano el mejor régimen es el mixto en el que el principio aristocrático y el democrático están compensados. Esta aclaración sirve para no confundir aristocracia, mando de unos pocos, con principio aristocrático. Cfr. Mosca, Gaetano. *Historia de las doctrinas políticas*, edersa, Madrid, 1984, pág. 279.

la Mora señala que la teoría paretiana de la circulación de las elites tiene en Mosca a su promotor. El pensador español aclara que ninguno de los dos sociólogos trata de hacer una doctrina política normativa²²². Es decir, su obra no es el elogio de la forma oligárgica. Más bien se trata de la constatación de que la oligarquía es la única forma existente de gobierno²²³.

Sin duda, el elitismo de Fernández de la Mora toma como punto de partida la teoría de Gaetano Mosca. Sin embargo, al margen de las importantes confluencias, hay también importantes diferencias con respecto al pensamiento del autor italiano que arrojan una interesante luz sobre la vulgaridad de la ideología.

Fernández de la Mora acepta que la constitución de la sociedad sea oligárquica. Para el autor español, al igual que para Mosca, sólo existen dos clases sociales: la clase gobernante y la clase gobernada. El poder en todo grupo humano es ostentado por un grupo numéricamente inferior al total de la comunidad, es decir, por una minoría²²⁴. El autor, sin embargo, no alude explícitamente a la doctrina de la superioridad funcional. En su obra el carácter organizado de la minoría no aparece como un factor para establecer su superioridad respecto de la masa.

Sin embargo, sí considera la diferenciación cualitativa entre la masa y la minoría o elite. Esa minoría está caracterizada por su diferenciación cualitativa frente a la mayoría basada en la utilización de la razón. Al igual que en el caso del autor italiano hay un desdoblamiento de la teoría ya que Fernández de la Mora no pretende que quien ostente el poder sea superior racionalmente de hecho. Ahí está la amplia pléyade de ideólogos que ostentan el poder y cuyo uso de la razón es dudoso.

²²² Aunque para el español la obra de Mosca marca una normatividad negativa en cuanto que demuestra la falsedad de la democracia inorgánica que opera con la falsedad de la representación de la voluntad general. Cfr. Fernández de la Mora. "Schmitt y la democracia" en *Razón Española*, número 4, abril 1984, pág. 468.

²²³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La partitocracia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, págs. 28-31.

²²⁴ Razón ésta que le lleva a criticar la teoría democrática del poder o del autogobierno del pueblo.

En la otra cara de la moneda está la doctrina normativa en la que la razón aparece como el principal factor de la superioridad de la elite. En la elección de este factor como determinante de la dimensión normativa hay ya una gran diferenciación respecto del pensamiento de Mosca. Si para este la superioridad normativa se basa en la moralidad, en la capacidad para el altruismo y para la superación de los propios intereses a favor de los de la comunidad, para Fernández de la Mora la superioridad es de índole intelectual. La elite es superior por su mayor uso de la razón. Moralidad frente a racionalidad he aquí la gran diferencia entre los dos pensadores a este respecto.

Pero esta diferencia muestra que los límites de la teoría de la doctrina de ambos al respecto de la elite es bien diferente. En el caso de Mosca, la elite tiene un componente netamente político. En la teoría del italiano la minoría se define fundamentalmente por su cercanía al poder. La pertenencia a la elite se concreta bien en la participación en el poder, bien en la capacidad para influir en él de manera determinante²²⁵. De ahí, que el político deba contar con la psicología social, nueva conexión maquiavélica, para mantenerse en el poder²²⁶. Por su parte, para Fernández de la Mora la elite tiene un sentido más amplio que el meramente político. La minoría no sólo se circunscribe al ámbito del ejercicio del poder y, de hecho, considera que la historia hasta la actualidad ha demostrado que los más sabios han estado alejados del poder. La distinción elite y masa define dos tipos sociales que no están definidos por su posición respecto de la dirección de la sociedad. Son, en definitiva, dos tipos sociales extensibles a todos los ámbitos.

Sin embargo, en la prospectiva de Fernández de la Mora ambas teorías confluirían. Ya que la racionalización impone la promoción de esas elites intelectuales a la dirección de la sociedad. El panorama que se

²²⁵ Y decimos determinante ya que las masas también pueden influir en las decisiones del poder .

²²⁶ Así lo señala Sánchez Cámara en su capítulo dedicado al elitismo de Mosca: “El mejor gobernante no es el hombre mejor desde el punto de vista moral. Entre sus cualidades se encuentran, antes que la justicia o el altruismo, el conocimiento intuitivo de la psicología de los individuos y de las masas, la fuerza de la voluntad”. Sánchez Cámara, Ignacio. *La teoría de la...*, pág. 111.

ofrece con la tesis crepuscular es la de una identificación entre clase gobernante y elite intelectual²²⁷ por lo que tomando la teoría de Fernández de la Mora en su carácter dinámico la confluencia se hace mayor. Aunque, como es obvio, no es total, ya que mientras que Mosca mantiene el carácter político-manipulador en la clase dirigente, Fernández de la Mora lo niega. En la nueva época la manipulación queda desterrada del campo de la política, desligándose así de la herencia maquiavélica de ambas teorías.

Todavía cabe aludir a otro concepto de la teoría de Mosca que extendería la influencia sobre Fernández de la Mora más allá de la consideración elitista de la sociedad. Esta noción es la de “fórmula política” que bien podría asimilarse con el concepto de “ideología”²²⁸. La fórmula política es el principio de soberanía o la justificación que tiene la clase gobernante para continuar en el poder o para legitimar su posición²²⁹. El autor italiano señala, por tanto, que la clase gobernante precisa para mantenerse en el poder una construcción jurídico-moral que la legitime. Señalará que el estatuto científico de dichas construcciones es, cuando menos dudoso. Pero tampoco irá tan lejos como para indicar que son mera retórica engañosa. Más bien, se trata de elementos necesarios para que el gobernado no lo sea meramente por la fuerza coactiva

“Esto no quiere decir que las distintas fórmulas políticas sean vulgar charlatanería inventada precisamente para mendigar la obediencia de las masas, y se equivocaría mucho quien las considerase de esta manera. La verdad es que, por lo tanto, éstas corresponden a una verdadera necesidad de la naturaleza social del hombre; y esta necesidad, universalmente sentida, de gobernar y sentirse gobernado no sólo sobre la base de la fuerza material e

²²⁷ Sobre este asunto no nos extendemos más ya que será tratado en sucesivos epígrafes.

²²⁸ Cfr. Meisel, James Hans. *The myth of the ruling class. Gaetano Mosca and the elite*, Ann Arbor, Michigan, 1962, pág. 55.

²²⁹ “Questa base giuridica e morale, sulla quale in ogni società poggia il potere della classe politica, è quella che in altro lavoro abbiamo chiamato e che d'ora in poi chiameremo formola politica, e che i filosofi del diritto appellano generalmente principio di sovranità”. Mosca, Gaetano. *Elementi di...*, T.I. pág. 109.

intelectual, sino también por un principio moral, indiscutiblemente tiene su importancia práctica y real”²³⁰.

Las “fórmulas políticas” son ficciones o supersticiones necesarias para cimentar la unidad y la organización de un pueblo. Frente a Spencer, cuya consideración de estas construcciones como supersticiones las desacredita, Mosca entiende que ninguna sociedad puede mantenerse unida al margen de éstas. Lo cierto es que a pesar de que no haya una crítica hacia las “fórmulas políticas”, es decir, a que postula éstas como necesarias, la asimilación a las ideologías no requiere demasiados artificios conceptuales²³¹. Aquí vuelve a conectar la teoría de la elite de Mosca con la filosofía maquiavélica que está en el fondo de toda consideración ideológica, aunque Maquiavelo, como es obvio, era extraño a dicho concepto.

Lo cierto es que la teoría elitista del autor italiano parece postular las “fórmulas políticas”, léase ideologías, como necesarias para convencer, aunque con falsedades, a las masas de gobernados. Sin embargo, la postulación de esta necesidad o de su fuerza funcional no elimina su carácter de ilusión colectiva, aunque sin hacer de ello un elemento valorativo.

Por tanto, la doctrina de la elite de Mosca, así como la consideración de la legitimación falsaria de la clase gobernante, es decir, su teoría de la ideología, influyó en Fernández de la Mora. El autor español, sin

²³⁰ La traducción es mía. Para consultar el texto original: “Ciò però non vuol dire che le varie formole politiche siano volgari ciarlatanerie inventate appositamente per scroccare l’obbedienza delle masse, e sbaglierebbe di molto colui che in questo modo le considerasse. La verità è dunque che esse corrispondono ad un vero bisogno della natura sociale dell’uomo; e questo bisogno, così universalmente sentito, di governare e sentirse governato non sulla sola base della forza materiale ed intellettuale, ma anche su quella di un principio morale, ha indiscutibilmente la sua pratica e reale importanza”. Mosca, Gaetano. *Elementi di...*, T.I. pág. 110.

²³¹ Según Meisel su doctrina de las “fórmulas políticas” lo sitúa más cerca de Marx de lo que Mosca suponía. Meisel, James Hans. *The myth of the...*, pág. 57. Sánchez Cámara recoge esta opinión señalando: “Se trata de una noción que guarda íntima relación con la ideología en sentido marxista. La fórmula política cumple una función legitimadora del poder”. Sánchez Cámara, Ignacio. *La teoría de la...*, pág. 113.

embargo, no considera que la división precise del establecimiento de un mito justificador. Para Fernández de la Mora la historia, como ya se ha señalado, es precisamente la expresión de un proceso desmitificador que, por tanto, actúa contra estas construcciones se llamen éstas ideologías o fórmulas políticas. La doctrina de Gaetano Mosca le muestra como el elemento vulgar, popular precisa de construcciones falseantes. No es la elite la que se autojustifica mediante la “fórmula política”, sino que ésta es la manera con la que se legitima frente al vulgo. Toda sociedad es jerárquica y la ideología es un elemento funcional, aunque falso, que opera exclusivamente en la clase más modesta, la masa.

2.1.3. *La circulación de las elites: Vilfredo Pareto*

La importancia de la teoría de Mosca en la elaboración del elitismo del autor español se complementa con la dinamización de esta teoría operada en la obra de Pareto, a quien Fernández de la Mora denominó “el gran formulador del elitismo político”²³². La obra de Pareto a este respecto es cronológicamente posterior a la de Mosca²³³ y, sin embargo, Fernández de la Mora lo califica como el formulador contemporáneo de la doctrina elitista, cuyos orígenes lejanos se remontan a la filosofía aristotélica²³⁴. El autor español se sentirá especialmente interesado en la

²³² Fernández de la Mora, Gonzalo. “Mussolini y d’Ors” en *Razón Española*, número 3, febrero 1984, pág. 326.

²³³ Mientras que Mosca publica el primer escrito sobre el tema en 1884 y su teoría desarrollada en 1896, Pareto concentra su teoría en su escrito de 1917 con algunas anticipaciones en su obra “Los sistemas socialistas” de 1901. Fernández de la Mora, en su estudio sobre el elitismo presente en *La partitocracia* los sitúa al mismo nivel. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La partitocracia...*, págs. 28-31. Meisel expone la controversia acerca de la autoría de la teoría de las elites. Meisel, James Hans. *The myth of the...*, págs. 170 y ss.

²³⁴ “Los orígenes de esta doctrina elitista se remontan a Aristóteles; pero su moderno formulador es el pensador que, con Max Weber, ocupa el supremo lugar de la

dinamización de la teoría elitista realizada por Pareto al entender que ésta tesis da razón de la sucesión política o el cambio social²³⁵. Aunque coincidentes en el punto de partida de la tesis, la división elitista de toda sociedad, Pareto alumbra con su teoría de la circulación de las elites un concepto dinámico en la consideración del elitismo²³⁶. Junto con Mosca, Pareto ha puesto los fundamentos para la consideración del elitismo moderno.

Desde luego, para Pareto es indudable que la configuración o división entre clase dirigente y clase dirigida es una forma trascendental que se observa allá donde miremos, aunque tenga formas diferentes de organizarse²³⁷. En todo lugar, al igual que en la teoría de Mosca, es una oligarquía la que detenta el poder²³⁸. Sin embargo, en la teoría paretiana la elite no tiene un contenido eminentemente político. Como señala Aron, en la obra de Pareto se puede hablar de dos sentidos de “elite” en el pensamiento de este autor. Por un lado, un sentido amplio que engloba a toda elite social mientras que, por otro, hay un sentido exclusivamente gubernamental, o político, de la elite²³⁹.

En efecto, por un lado, Pareto define a la elite como los mejores individuos en “todas las ramas de la actividad humana”²⁴⁰. Es decir, hace de esa clase un concepto extensible a toda dimensión de la vida humana. Es el concepto, más amplio de elite.

sociología contemporánea”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El aristocratismo de Ortega” en *ABC* de 16-VIII-1980.

²³⁵ “La concepción paretiana es fundamentalmente dinámica. Aporta básicamente una teoría sobre el cambio social”. Sánchez Cámara, Ignacio. *La teoría de la...*, pág. 119.

²³⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. *La partitocracia...*, pág. 29.

²³⁷ “Il existe partout une classe gouvernante, même là où il y a un desposte; mais les formes sous lesquelles elle apparait sont diverses”. Pareto, Vilfredo. “Traité de sociologie général” en *Oeuvres Complètes*, Tomo XII, Droz, Ginebra, 1968, parágrafo 2253, pág. 1442.

²³⁸ Cfr. Pareto, Vilfredo. “Traité de sociologie général” en *Oeuvres...*, parágrafo 2183, pág. 1395.

²³⁹ Aron, Raymond. *Las etapas del pensamiento sociológico*, Tecnos, Madrid, 2004, pág. 375.

²⁴⁰ La traducción es mía. Cfr. Pareto, Vilfredo. “Traité de sociologie général” en *Oeuvres...*, parágrafo 2027, pág. 1296.

“Hagamos pues una clase de aquellos que están en los índices más elevados de la rama en la que desarrollan su actividad y demos a esa clase el nombre de elite. Todo otro nombre e incluso una simple letra del alfabeto será igualmente apropiado para la meta que nos proponemos”²⁴¹.

Pero, por otro lado, este autor hablará particularmente de la elite gubernamental, “élite gouvernementale”, formada por aquellos que juegan un rol directo o indirecto en el gobierno de la sociedad, frente a la elite no-gubernamental, “elite non-gouvernementale”²⁴². La elite no gubernamental, como su propio nombre indica, forma parte de la categoría social “elite” y, por lo tanto, al igual que la gubernamental se opone a la masa. Y, por tanto, se ve implicada en el proceso de circulación de las elites que considera globalmente los dos grupos realmente existentes: la elite y el resto de la población²⁴³.

La teoría de la circulación de las elites tiene como punto de partida la caducidad de toda aristocracia. Las aristocracias no duran para siempre y está comprobado históricamente que tras un cierto tiempo las aristocracias imperantes desaparecen y son sustituidas por otras²⁴⁴. La historia es un continuo cambio de aristocracias dirigentes que se suceden entre sí. Por tanto, hay un flujo continuo de sustitución de elites. Esta visión paretiana contribuye a explicar el cambio histórico en tanto que su visión de la historia no es estática sino dinámica. Sin embargo, mantiene la estructura oligárquica de toda sociedad. A la aristocracia imperante le sucederá otra pero en cualquier caso habrá una elite que se situará al frente de la sociedad.

²⁴¹ La traducción es mía. Para consultar el texto original: “Formons donc une classe de ceux qui ont les indices les plus élevés dans la branche où ils déploient leur activité, et donnons à cette classe le nom d’élite. Tout autre nom et même une simple lettre de l’alphabet, seraient également propres au but que nous nous proposons”. Pareto, Vilfredo. “Traité de sociologie générale” en *Oeuvres...*, parágrafo 2031, pág. 1297.

²⁴² Cfr. Pareto, Vilfredo. “Traité de sociologie générale” en *Oeuvres...*, parágrafo 2033, pág. 1297.

²⁴³ Cfr. Pareto, Vilfredo. “Traité de sociologie générale” en *Oeuvres...*, parágrafo 2041, pág. 1299.

²⁴⁴ Cfr. Pareto, Vilfredo. “Traité de sociologie générale” en *Oeuvres...*, parágrafo 2053, pág. 1304.

El cambio en las elites no significa la sustitución de los individuos dirigentes, ya que si estos son sustituidos por otros individuos del mismo grupo la condición de elite del grupo queda intacta. La circulación de las elites supone el cambio no de los individuos o dinastías sino de los tipos de individuos que conforman la elite²⁴⁵. De hecho, el principio aristocrático supone el peor obstáculo para la libre circulación de la elite²⁴⁶. Para Pareto, la circulación de las elites es necesaria para que la sociedad no caiga, se atrofie y muera, al igual que en los animales se produce la sustitución de unos elementos por otros²⁴⁷. Ahora bien, la composición de las elites estarán condicionadas por el principio de selección en cada momento por lo que, según Burnham, la elite no esta necesariamente compuesta por los mejores de cada sociedad sino por aquellos favorecidos por el criterio de selección.

Fernández de la Mora considera la teoría de Pareto muy acertada. Al realismo del elitismo paretiano se une la doctrina de la circulación de las elites que da razón de los cambios en los dirigentes. El autor español considera, de hecho, tomando la teoría paretiana, todo sistema político como un método o proceso de selección de elites dirigentes. La democracia, la monarquía y las demás formas no son más que procesos por los que se produce una selección y que, por tanto, serán mejores o peores en la medida en que sean más o menos capaces de aupar a los mejores a la dirección de la sociedad. Con este aserto, de paso, negará las justificaciones de la democracia sobre la base de la teoría de la representación o del autogobierno. La doctrina de la circulación de las

²⁴⁵ Cfr. Burnham, James. *Los maquiavelistas...*, pág. 213.

²⁴⁶ “El más notorio y universal de los obstáculos para lograr la libre circulación de las élites lo constituye el principio aristocrático. Los hijos de los miembros de la élite reciben toda clase de ayuda para ocupar una posición en la élite sin tener en cuenta sus capacidades, e impidiendo, por lo tanto, que otros individuos más capacitados de la “no élite” ocupen esos puestos”. Burnham, James. *Los maquiavelistas...*, pág. 214.

²⁴⁷ “Il y a là un processus semblable à celui qui s’observe chez l’animal vivant, lequel ne subsiste qu’en éliminant certain éléments et en les remplaçant par d’autres, qu’il s’assimile. Si cette circulation est supprimée, l’animal meurt, il est détruit. Il en est de même pour l’élite sociale et si la destruction peut en être plus lente, elle n’en est pas moins sûre”. Pareto, Vilfredo. “Les systèmes socialistes” en *Oeuvres Complètes*, Tomo V, Droz, Ginebra, 1978, pág. 11.

elites constituye para Fernández de la Mora un criterio pragmático de justificación de un régimen.

Pero más que la importancia que la circulación de las elites tiene como elemento valorativo de los regímenes políticos y la influencia de Pareto en el elitismo de Fernández de la Mora será necesario examinar en qué afecta la definición de las ideologías y, más concretamente, el matiz de su vulgaridad. Y para ello, al igual que en el caso de Mosca veremos bajo qué construcciones de tipo teórico se legitiman o influyen las elites en las masas. En este sentido, hay también un elemento en la teoría paretiana que puede ser asimilado al concepto de ideología de Fernández de la Mora como son las “derivaciones” paretianas. La doctrina de las derivaciones y los residuos conectan con la teoría de las elites en el punto en el que el establecimiento de derivaciones puede afectar la libre circulación de las elites²⁴⁸. Las elites se ven reforzadas o atacadas por las derivaciones que son, en última instancia, un revestimiento teórico para ocultar las pasiones, entre otras la de mandar.

Ya hemos señalado con anterioridad que este concepto del pensamiento de Pareto es utilizado por Fernández de la Mora para analizar las ideologías. Las derivaciones paretianas son asimiladas a las ideologías precisamente en lo que tienen de revestimiento racional de pulsiones no lógicas.

“A esta clase de concepciones pseudocientíficas las denominó Pareto derivaciones. Su análisis constituye una de las aportaciones más válidas del genial pensador. Pareto clasifica las derivaciones en simples afirmaciones de anécdotas, de ficciones, o de emociones; en alegaciones del principio de autoridad; en elevación de los sentimientos colectivos a principios; y en sofismas lógicos. Su inexorable análisis sólo excepcionalmente afecta a las

²⁴⁸ “Las derivaciones, también, tienen cierta influencia en el equilibrio social, aunque Pareto, como ya hemos visto, cree que se trata de un factor de menos importancia y que sólo ejerce una influencia indirecta en comparación con los factores importantes. Esas creencias no-lógicas, mitos y fórmulas ofrecen gran interés sobre todo cuando se los considera como expresiones de los residuos o de los intereses, y por su poder indirecto de reforzar los residuos o alterar el patrón de la circulación de las elites”. Burnham, James. *Los maquiavelistas...*, pág. 210.

ideologías políticas a pesar de que en su inmensa mayoría son arquetipos de derivación”²⁴⁹.

Las derivaciones, al igual que las ideologías, son “argumentos arbitrarios para justificar sentimientos”²⁵⁰. Las derivaciones en Pareto son una forma de justificar determinadas pulsiones pasionales. Según este autor la mayoría de las acciones humanas son irracionales²⁵¹. Las derivaciones son las construcciones por las que éstas pulsiones o conductas irracionales, los “residuos”, adquieren una apariencia racional. Así las derivaciones acaban por ser formas de legitimar racionalmente las pasiones, esto es, ideologías²⁵².

Por tanto, al análisis fenomenológico que establece el carácter trascendental de la elite se suma, nuevamente, una doctrina de la ideología como forma de justificación social. La elite, también en Pareto, apela a construcciones falsas para mantener su situación y éstas sirven frente a unas masas que, siendo más dinámicas que en el caso de Mosca, están separadas de las masas cualitativamente. Además la dinámica de las elites, la doctrina de la circulación, hace que las ideologías, las derivaciones, en Pareto adquieran una connotación agonal, es decir, de lucha en el contexto de unas elites en pugna por la preeminencia social.

Indudablemente, Fernández de la Mora toma de este autor una línea argumental en la que se correlaciona la justificación ante la masa de pasiones con construcciones pseudoteóricas. Sin embargo, las diferencias con respecto al pensamiento de Pareto son dos. En primer lugar, para Fernández de la Mora mientras que el elitismo es una doctrina trascendental de toda organización política humana, la justificación “derivacionista” o ideológica no es tal. Puede haber y, de

²⁴⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, pág. 262-263.

²⁵⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Contradicciones de la partidocracia”, pág. 164.

²⁵¹ Cfr. Pareto, Vilfredo. “Traité de sociologie générale” en *Oeuvres...*, parágrafo 153, pág. 68.

²⁵² Así lo interpreta Sánchez Cámara: “La teoría de las derivaciones constituye la versión paretiana de la teoría de la ideología como legitimación de la acción social”. Sánchez Cámara, Ignacio. *La teoría de la...*, pág. 120.

hecho ha habido, sociedades sin ideologías igualmente oligárquicas. En segundo lugar, la toma de postura de Fernández de la Mora ante las ideologías es netamente negativa mientras que la de Pareto es, más bien, neutra o descriptiva. Aunque no ha habido autores que han señalado que, en el fondo de la teoría de Pareto no hay sino una doctrina de degradación de las ideologías o, incluso, como una ideología al servicio de la exaltación de las elites²⁵³.

2.1.4. La ley de hierro de la oligarquía: Robert Michels

Otro de los autores que marcó el pensamiento elitista y del que Fernández de la Mora es deudor es, precisamente, un autor fuertemente influido por el pensamiento de Mosca y de Pareto, Robert Michels. El autor alemán quiso demostrar como en todas las organizaciones, incluso las animadas por el ideal democrático como los partidos, hay una minoría dominante. Michels, por tanto, desarrolló las tesis ya establecidas por sus dos predecesores haciendo un análisis especial en los partidos políticos y realizando así la primera incursión de este estilo en la estasiología. El alemán establecerá lo que se ha denominado la “ley de hierro de la oligarquía” y que tendrá su eco en la doctrina de Fernández de la Mora.

Para Michels el principal factor que impone la vigencia de una oligarquía es la organización de toda asociación humana que impone necesariamente la jerarquización²⁵⁴. Este análisis, además, refleja una

²⁵³ Cfr. Perrin, Guy. *Sociologie de Pareto*, Presses Universitaires de France, París, 1966, págs. 182 y ss.

²⁵⁴ “La organización implica la tendencia a la oligarquía. En toda organización, ya sea de partido político, de gremio profesional, u otra asociación de ese tipo, se manifiesta la tendencia aristocrática con toda claridad. El mecanismo de la organización, al conferirle solidez de estructura, induce algunos cambios importantes en la masa organizada, e invierte completamente la posición respectiva de los conductores y los conducidos. Como consecuencia de la organización, todos los partidos o gremios profesionales llegan a dividirse en una minoría de directivos y una mayoría de

concepción totalmente negativa de la masa. Por un lado, la masa es notablemente más manipulable merced a su tamaño. Así las masas son más intransigentes y más susceptibles al entusiasmo exagerado y en ellas desaparece el individuo y, con él, la personalidad y el sentido de la responsabilidad. Pero es que, además, las masas son totalmente incapaces de tomar resoluciones, es decir, de decidir y gobernar²⁵⁵. Por tanto, parece que la crítica de Michels a las masas y, por tanto, la postulación de la oligarquía se debe a su incapacidad técnica.

Pero también es cierto que en la teoría de Michels la masa aparece como un ser mostrenco caracterizada por una clara incapacidad para la decisión y la innovación, es decir, para el liderazgo²⁵⁶. Las masas son incapaces para la dirección y de ahí que la necesidad de líderes, de elites, sea una consecuencia natural de la condición de las masas. E incluso se muestran poco interesadas por la dirección de sus propios asuntos, según Michels. Las masas abdican de los asuntos públicos, se les presentan como asuntos indiferentes y cuando irrumpen en la vida pública suele ser por la voluntad de otro líder cuya voluntad es remover a quien ostenta el poder o por un movimiento fácilmente sofocable fruto de un desacuerdo profundo con la voluntad de los líderes²⁵⁷. Y es que la masa requiere del liderazgo de un individuo que tome las decisiones que ella no puede tomar. Cuando la masa se ve sin líder se angustia y huye o se inhibe completamente²⁵⁸. Por ese anhelo de liderazgo es por lo que las masas tratan a los líderes como héroes y por lo que el sentimiento general hacia ellos es de gratitud que es, según Michels, otro de los factores de la superioridad de los líderes sobre las

dirigidos”. Michels, Robert. *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Amorrortu, Buenos Aires, 1984, pág. 77-78.

²⁵⁵ “Las masas soberanas son incapaces de adoptar las resoluciones más necesarias”. Michels, Robert. *Los partidos políticos...*, pág. 71.

²⁵⁶ “La necesidad de guía que experimenta la masa, y su incapacidad para actuar cuando le falta una iniciativa de afuera y desde arriba, impone, sin embargo, una pesada carga a los jefes”. Michels, Robert. *Los partidos políticos...*, pág. 101.

²⁵⁷ Cfr. Michels, Robert. *Los partidos políticos...*, pág. 194.

²⁵⁸ Michels apela a un ejemplo bélico afirmando que cuando la masa se encuentra en el campo de batalla y se queda sin líder huye despavorida hasta que aparecen nuevos capitanes. Cfr. Michels, Robert. *Los partidos políticos...*, pág. 100.

masas²⁵⁹. Las masas tienden a adular a sus líderes, lo que contribuye no sólo a perpetuar sino a fortalecer la tendencia oligárquica²⁶⁰.

Por tanto, la oligarquización de la sociedad y de toda organización tiene su origen en dos hechos fundamentales. Por un lado, la complejidad de la organización hace inviable cualquier asociación que no se estructure oligárquicamente. La oligarquización es un fenómeno al servicio de la viabilidad y funcionalidad de las organizaciones. Por otro lado, las masas se retraen de la decisión y dirección, es decir, se anulan como elemento directivo, fenómeno éste que reclama la aparición de una elite dirigente. Hay una incapacidad, no sólo estructural, en las masas para la dirección. Pero ¿cuál es el factor que establece la diferencia esencial entre las masas y las oligarquías? Para Michels el factor predominante de superioridad de las elites respecto de las masas es, por encima de la superioridad económica o histórica, la superioridad intelectual²⁶¹. Es el conocimiento especializado de los dirigentes lo que abre una brecha insalvable con respecto a la masa incapaz de organizarse y, como se ha señalado, anhelante de liderazgo²⁶².

Fernández de la Mora resume el pensamiento de Michels en nueve tesis. En primer lugar, está la incapacidad política de las masas como nota esencial y no un elemento circunstancial o temporal. En segundo lugar, el autor destaca la necesidad de toda oligarquía. Toda sociedad política es necesariamente oligárquica, lo que muestra el carácter trascendental de las elites. Si, además, se da el factor de que quienes conforman la oligarquía son los mejores, se da una aristocracia. En tercer lugar, el carácter oligárquico de toda sociedad implica que son esas minorías y no las masas las que se disputan realmente el poder. La

²⁵⁹ Cfr. Michels, Robert. *Los partidos políticos...*, pág. 103.

²⁶⁰ “Las masas experimentan una necesidad profunda de prosternarse, no solo ante grandes ideales, sino también ante individuos que personifican a sus ojos aquellos ideales”. Michels, Robert. *Los partidos políticos...*, pág. 108.

²⁶¹ Cfr. Michels, Robert. *Los partidos políticos...*, pág. 120.

²⁶² “Esta competencia especial, este conocimiento de expertos, que el líder adquiere en cuestiones inaccesibles, o casi inaccesibles, para la masa, le da seguridad de su posición, lo cual desafía principios esenciales de la democracia”. Michels, Robert. *Los partidos políticos...*, pág. 123.

lucha política es una sucesión de elites en pugna por el poder y las masas se reducen a ser sujetos pasivos en estos procesos. En cuarto lugar, Fernández de la Mora señala que otra de las tesis centrales del pensamiento de Michels es la necesaria tendencia a la conversión de las democracias en oligarquías. En principio la democracia es extraña a la forma oligárquica, pero esa incompatibilidad es abstracta. La democracia conduce a la oligarquía en la medida en que se organiza²⁶³. En quinto lugar, la obra de Michels demuestra que la democracia es irrealizable. La democracia es tácticamente imposible fundamentalmente por la complejidad de las sociedades y por el carácter trascendental de la oligarquía²⁶⁴. En sexto lugar, y ahondando en la crítica a la democracia, para Fernández de la Mora en la obra de Michels hay una demostración de la ficción de los símbolos democráticos al imponer una interpretación empírica del tema de la legitimidad. En séptimo lugar, se resalta el carácter autocrático del liderazgo, es decir, la presencia de un líder no es una elección sino una necesidad a la que las masas reaccionan idolatrando a su líder. Esto puede generar la megalomanía del dirigente que desemboca no sólo en una voluntad de mantenerse en su situación de liderazgo sino de ser cada día más poderoso. La octava y novena tesis están relacionadas directamente con la teoría de los partidos y, por tanto, tienen menos relevancia en cuanto a la doctrina del elitismo. Respectivamente,

²⁶³ “Al incrementarse la densidad organizativa, se estrechan las posibilidades de intervención de la masa”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La partitocracia...*, pág. 35.

²⁶⁴ A este respecto es diferente la opinión de Burnham para quien la obra de Michels no es una mera condena de la democracia sino que pretende, criticando las ficciones democráticas, establecer una teoría elitista de la democracia: “A pesar de reconocer la ley de hierro de la oligarquía, Michels de ninguna manera llega a la conclusión de que debemos abandonar la lucha por la democracia o, hablando con más exactitud, la lucha por reducir al mínimo las tendencias autocráticas que fatalmente subsistirán”. Burnham, James. *Los maquiavelistas...*, pág. 170. Lipset en su introducción al libro de Michels plantea esta alternativa claramente. Cfr. Lipset, Seymour Martin. “Introducción” en Michels, Robert. *Los partidos políticos...*, pág. 36. Sin embargo, para Sánchez Cámara, hay diferencias insalvables entre la democracia elitista y la teoría de Michels. Cfr. Sánchez Cámara, Ignacio. *La teoría de la...*, pág. 128.

señalan que los partidos son instrumentos de dominio y que la tendencia oligárquica les es consustancial²⁶⁵.

Fernández de la Mora está de acuerdo con Michels acerca del carácter universal de la oligarquía y acepta también las críticas a la democracia que con esta aseveración se pueden hacer. Asimismo, acepta que el diagnóstico que se da acerca de la necesidad de la oligarquía cuyas causas son la complejidad de las sociedades y la inutilidad de las masas. Sin embargo, a este respecto discrepa Fernández de la Mora. El autor español entiende que la teoría de Michels relega al hombre medio a la condición de incompetente político lo que no tiene en cuenta la capacidad de elevación cultural de las masas.

“El hombre medio, como integrante de la masa, ¿es por naturaleza un eterno incompetente ante la problemática política? Esta tesis de Michels no puede aceptarse en su tajante formulación, porque la ignorancia no es un mal social incurable. Gracias a una intensa educación nacional, apoyada en la creciente capacidad técnica del Estado, en los nuevos métodos pedagógicos y en los medios de comunicación de masas, se han obtenido resultados tan espectaculares como la erradicación del analfabetismo y la masificación de la enseñanza universitaria. Que las cotas alcanzadas sean todavía insatisfactorias no permite afirmar una incapacidad incurable, sino que, por el contrario, obliga a prever una culturización general progresiva. El diagnóstico de Michels se fundaba en la ignorancia popular y en las técnicas de enseñanza a principios de siglo. No es lícito afirmar hoy la incapacidad invencible del hombre-masa para pronunciarse con cierto conocimiento de causa sobre algunas cuestiones que afectan a la comunidad”²⁶⁶.

La situación de las masas no es, para el autor español, un estado permanente sino que puede cambiar gracias a la acción educadora. De hecho, la tesis crepuscular tiene como punto de partida una elevación del nivel de las masas que desechan los productos ideológicos gracias a la mayor densidad cultural de la población. Por tanto, se puede decir que, aunque partiendo de una concepción similar respecto de las masas, Fernández de la Mora no acepta la concepción estática de Michels. El

²⁶⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La partitocracia...*, págs. 31-42.

²⁶⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. *La partitocracia...*, págs. 51-52.

autor español considera que es plausible la adquisición de conciencia y voluntad política por parte de las masas.

Sin embargo, esta diferencia con respecto al pensamiento del autor alemán no implica contravenir globalmente la teoría de éste. Fernández de la Mora sigue señalando el carácter oligárquico de toda sociedad, al igual que Michels. Lo ha sido en la era ideológica, en la que una minoría de ideólogos dirige a las masas, como lo será en la previsible era postideológica, en la que los expertos y no las grandes masas ejercerán esa función.

El lugar del concepto de ideología en el pensamiento de Michels es residual. Frente a la importancia que éste tiene en la obra de Mosca o de Pareto, el autor alemán no le proporciona mucha importancia en sus páginas. Quizá la razón fundamental es, precisamente, la caricatura que hace del concepto de masa, un concepto en el que la muchedumbre no sólo permanecerá eternamente en la minoría de edad política sino que no precisa de una justificación por parte de una oligarquía a la que idolatra y trata con sentimiento de gratitud. Sin embargo, al tratar la ideología bonapartista, Michels, muestra cómo actúa la ideología. En esta exposición tiene un interés especial la “ilusión” o el carácter ilusorio de toda ideología²⁶⁷. Sin embargo, esta alusión es vaga y ocupa, como se señalaba, un lugar muy secundario en su obra. Lo que refuerza la teoría de que la posición de las masas es tan débil en su pensamiento que las elites no precisan de un elemento legitimador. La única legitimación necesaria es el desvalimiento de las masas, su indigencia que plantea la aparición de la elite como un fenómeno necesario que no precisa ser justificado.

2.1.5. El elitismo antropológico: José Ortega y Gasset

Los influencia de los citados autores, con ser importante, queda en un claro segundo lugar si se tiene en cuenta la que ejerció, en el elitismo de Fernández de la Mora, el que durante mucho tiempo consideró su

²⁶⁷ Cfr. Michels, Robert. *Los partidos políticos...*, Tomo II, págs. 17 y ss.

maestro, José Ortega y Gasset. Fernández de la Mora conocía bien la obra de Ortega, de la que era asiduo lector, hasta llegar a ser considerado como un furibundo orteguiano en sus años universitarios²⁶⁸. Sin embargo, su encuentro con Ortega, que acabó con una airada despedida por parte de este, y el progresivo convencimiento de las carencias del pensamiento orteguiano hicieron que tomara distancia respecto de su obra. Respecto a la incidencia en la obra de Fernández de la Mora, afirmó el autor español que la influencia de Ortega se había dado más como incitación pero no la aportación de verdades filosóficas²⁶⁹. Sin embargo, precisamente en este punto, el elitismo y la doctrina de las masas, se puede hacer una notable excepción ya que es de Ortega del que Fernández de la Mora recibe la citada teoría²⁷⁰.

Ortega es uno de los grandes representantes de la teoría aristocrática de la sociedad en España. Para el filósofo español la división en dos estratos cualitativos no es sólo un hecho social sino la misma condición de posibilidad de la sociedad. Tanto las naciones²⁷¹ como cualquier otro género de sociedad se presentan organizadas en torno a la distinción entre elites y masas. Esta estructuración de dominados y dominadores es la razón de ser de la sociedad, sin esta estructura la sociedad esta próxima a su desaparición o, directamente, no existe.

“El hecho primario social no es la mera reunión de unos cuantos hombre, sino la articulación que en ese ayuntamiento se produce inmediatamente. El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos cierta capacidad para dirigir; en

²⁶⁸ “Estaba rendido a la seducción de su estilo estallante y luminoso, y conocía sus escrito hasta el punto de que podía identificar el contexto de centenares de párrafos. Yo pasaba entre mis discípulos por un orteguiano furibundo, el único de mi promoción”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid, 1979, pág. 145.

²⁶⁹ “Al gran agitador intelectual y extraordinario prosista debo más incitaciones que a ningún otro escritor español; pero, a fin de cuentas, ninguna verdad fundamental”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río arriba*, Planeta, Barcelona, 1995, pág. 61.

²⁷⁰ Aunque con alguna reserva, Fernández de la Mora consideraba que la sociología, más concretamente su elitismo, era el campo predilecto de Ortega.

²⁷¹ Ortega y Gasset, José. *España invertebrada*, Austral, Madrid, 2006, pág. 96.

otros, cierta facilidad íntima para dejarse dirigir. En suma: donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya”²⁷².

La condición aristocrática de toda sociedad es un *factum*, un hecho que nada tiene que ver con los deseos del propio Ortega. No se trata de que el autor español sea un defensor de la aristocracia como modelo social, es decir, no le da un lustre normativo, más bien se trata de la constatación de un hecho esencial. La esencia misma de la sociedad le impone el aristocratismo, de ahí que sea éste un hecho radical²⁷³. Así, por tanto, la sociedad será tanto más sociedad cuanto más clara sea esta estructura. La pregunta por si una una sociedad debe o no ser aristocrática no es más que una pseudopregunta²⁷⁴. Sin embargo, esta separación, en ocasiones, frecuentemente por una degeneración de las elites o un desvío de las masas, puede diluirse. Ortega habla de dos tipos de época en relación a este proceso de disolución o fortalecimiento de la sustancia social, es decir, de la división aristocrática. Las épocas Kali son aquellas en las que las aristocracias se degradan con lo que la separación se diluye y la sociedad se ve amenazada. Por el otro lado, están las épocas Kitra en las que se da la formación de una aristocracia²⁷⁵. Para Ortega el periodo en el que vive, caracterizado por la rebelión de las masas por él descrita, es una época Kali.

²⁷² Ortega y Gasset, José. *España...*, pág. 98.

²⁷³ “Es radical, porque yo no he dicho nunca que la sociedad humana deba ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocrate”. Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*, Austral, Madrid, 2007, pág. 88.

²⁷⁴ “Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad”. Ortega y Gasset, José. *España...*, págs. 107-108.

²⁷⁵ Cfr. Ortega y Gasset, José. *España...*, págs. 101-104.

La disolución de la división, el trastocamiento de sus límites, equivale al caos y la desintegración social. Es preciso, detenerse brevemente para descubrir en qué consiste exactamente esta división, ya que dependiendo de las notas que se proporcionen a las elites y a las masas y la forma que tengan de relacionarse se verá en qué consiste la sociedad y la diferencia fundamental en que ésta consiste²⁷⁶.

Ortega señala que la razón de ser de esta distinción no es económica ya que en todo grupo hay masa y aristocracia²⁷⁷. Las razones por las que existen estas dos clases, su trasfondo explicativo, es mucho más complejo y tiene una raigambre netamente antropológica. Superficialmente la diferencia entre ambos grupos se basa en la cualificación. Minoría son aquellos individuos “especialmente cualificados” mientras que las masas son aquellos no cualificados²⁷⁸. Sin embargo, la cualificación no se refiere, simplemente, a un asunto de capacidades. La diferencia entre la minoría selecta y la masa va más allá y tiene una raigambre antropológico-moral. La diferencia fundamental, lo que marca la distinción, entre la minoría selecta y las masas es una autoexigencia ética, una disciplina. Gracias a esta disciplina y a la autoimposición de unas normas la minoría se autoselecciona a sí misma erigiéndose en tal²⁷⁹. Por eso, la vida del hombre selecto, egregio, es un continuo ejercicio de autobligación en vistas a un mayor nivel de exigencia y perfección. Su esfuerzo es caracterizado, por Ortega, en términos agonales o deportivos con el que logra separarse, seleccionarse

²⁷⁶ No en vano Sánchez Cámara señala que la división entre minorías y masas es el punto central de la sociología de Ortega.

²⁷⁷ Cfr. Ortega y Gasset, José. *España...*, pág. 109. Ortega y Gasset, José. *La rebelión...*, pág. 84.

²⁷⁸ Ortega y Gasset, José. *La rebelión...*, pág. 82.

²⁷⁹ “El hombre que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales en el contorno, se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente en los otros y todos a la deriva, vil botín de las resacas”. Ortega y Gasset, José. “El deber de la nueva generación argentina” en *Obras Completas*, T. III, Taurus, Madrid, 2004, pág. 666.

respecto a los demás. Lo propio de la minoría es privación, esfuerzo y obligación y de ahí que su vida sea entrenamiento o ascesis²⁸⁰.

De este tipo de vida elegido por el individuo egregio se deriva su singularidad. El individuo que adopta semejante forma de existencia, que abraza este imperativo moral de vivir esforzadamente en busca de la perfección, se separa de la mayoría, se individualiza separándose por “razones especiales”. Sólo una vez que el individuo se ha separado de la masa se une a otros que conforman la minoría. Mientras que en la masa se produce la pura indiferenciación. El individuo aquí se siente “como todo el mundo” y no siente ninguna angustia por ello sino que, al contrario, se encuentra satisfecho con esta condición²⁸¹.

Esta última precisión nos lleva a afirmar que la doctrina de la minoría selecta y la masa no está estrictamente relacionada con el concepto de vocación, aunque como es obvio guarda relaciones con él. La vocación es algo dado en el hombre, algo recibido, ante lo cual sólo caben dos opciones: la fidelidad o la traición. En estos límites se dibuja una vida auténtica o inauténtica. La vocación dibuja un ámbito de obligaciones inherentes al yo. Se trata de una obligación dada. Mientras que la autoexigencia en que consiste la selección minoritaria forma parte de una obligación autoimpuesta por el sujeto que no necesariamente tiene porque referir a su vocación. La diferencia entre ambos conceptos se

²⁸⁰ “A las minorías selectas no las elige nadie. Por la sencilla razón de que la pertenencia a ellas no es premio o una sinecura que se concede a un individuo, sino todo lo contrario, implica tan sólo una carga mayor y más graves compromisos. El selecto se selecciona a sí mismo al exigirse más que a los demás. Significa, pues, un privilegio de dolor y de esfuerzo. Selecto es todo el que desde un nivel de perfección y de exigencias aspira a una altitud mayor de exigencias y perfecciones. Es un hombre para quien la vida es entrenamiento, palabra que, como he hecho notar en recientes conferencias, traduce exactamente lo que en griego se decía ascetismo. (El ascetismo, áskesis, es el régimen de vida que seguía el atleta, lleno de ejercicios y privaciones constantes para mantenerse en forma. Este vocablo tan puramente deportivo es acaparado luego por los cenobitas y monjes y pasa a significar la dieta del hombre religioso, resuelto a mantenerse en estado de gracia, esto es, en forma, para lograr el premio a la beatitud)”. Ortega y Gasset, José. “Cosmopolitismo” ” en *Obras Completas*, T. V, Taurus, Madrid, 2006, pág. 201.

²⁸¹ Cfr. Ortega y Gasset, José. *La rebelión...*, pág. 83.

puede aclarar atendiendo al hecho de la autoelección. Ortega, como se ha señalado, afirma que las minorías se eligen a sí mismas, se seleccionan, por medio de la imposición de un imperativo ético, el de vivir esforzadamente. Mientras que en el caso de la vocación el hombre es elegido, es decir, recibe una vocación que puede ser una vocación vulgar o una vocación excelente, pero la catadura de la vocación no define al sujeto como minoría o como masa.

En definitiva, toda sociedad se divide en unos individuos que han adoptado un género de vida que consiste en la exigencia y el perfeccionamiento y otros que se guían por la inercia de los usos sociales pero que tienen en estos seres egregios un ejemplo para la emulación.

Y esa, la emulación, la ejemplaridad, es la relación que existe, ha de existir, entre las minorías y las masas. La dominación de las elites sobre las masas no precisa de una cortina falsaria por lo que las ideologías no son, en opinión de Ortega, un necesario elemento legitimador de ésta. La relación natural entre las masas y la minoría es la ejemplarizante. La masa percibe al individuo egregio como tal y éste le sirve para la elevación de su propia condición. El aristócrata no necesita justificarse, ni tratar de ganarse el apoyo de los grandes números. Es decir, no hay en Ortega una teoría de la ideología y esta ausencia se da, frente a los otros autores, por dos motivos. En primer lugar, porque el aristócrata orteguiano no busca ser reconocido. Su decisión de ser minoría es ética y no responde a ninguna intención maquiavélica. De ahí que Ortega recalque que la distinción entre masa y minoría no es sólo, ni principalmente, política. Desde luego la política es una de las esferas en las que se refleja pero se trata de una relación que se extiende a todos los ámbitos de la socialidad²⁸².

En segundo lugar, no hay una doctrina de la ideología porque la relación de admiración, de emulación voluntaria, es el estado normal de

²⁸² “Cuando la subversión moral de la masa contra la minoría mejor llega a la política, ha recorrido ya todo el cuerpo social”. Ortega y Gasset, José. *España...*, págs. 102.

la sociedad²⁸³. En sus dos obras principales acerca del aristocratismo, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, establece dos patologías de subversión de esta relación. En el primero, la sobreabundancia de pueblo y la ausencia de minoría es la enfermedad de España, es decir, el desequilibrio de la relación es una anomalía²⁸⁴. Asimismo, la aristofobia es la principal característica del pueblo español que se erige en una enfermedad²⁸⁵. En la segunda obra, el fenómeno analizado por Ortega es señalado como un error. La rebelión de las masas es una subversión de la relación natural entre ambos grupos, es una época de decadencia y por tanto una “desocialización”, por cuanto, ataca la esencia misma de la sociedad. El fenómeno de rebeldía de las masas es la “más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas cabe padecer”²⁸⁶.

Para Fernández de la Mora la teoría aristocrática de la sociedad de Ortega es uno de los puntos centrales de su pensamiento²⁸⁷. Fernández de la Mora califica como “aristocratismo sublimado” la teoría orteguiana en torno a la división entre minorías y masas. La visión aristocrática de la sociedad lo inunda todo en Ortega y su visión de la historia es claramente elitista²⁸⁸. Esa sublimación la conectará, en su interpretación de Ortega, con el presunto antidemocratismo del autor madrileño concluyendo que hay en éste una sentencia a favor del

²⁸³ Cfr. Sánchez Cámara, Ignacio. *La teoría de la...*, pág. 73.

²⁸⁴ Cfr. Ortega y Gasset, José. *España...*, págs. 131-133.

²⁸⁵ Cfr. Ortega y Gasset, José. *España...*, pág. 115. También califica este fenómeno de odio o insurrección de las masas respecto a la minoría como una “perversión de los afectos”. Ortega y Gasset, José. *España...*, pág. 136.

²⁸⁶ “Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas cabe padecer”. Ortega y Gasset, José. *La rebelión...*, pág. 79.

²⁸⁷ “El extracto vertebral de Ortega es el aristocratismo, la permanente invitación a lo superior”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Ortega, un siglo” en *ABC* de 28-I-1983.

²⁸⁸ “Como he mostrado en otras ocasiones, su interpretación de la Historia era aristocrática; su idea de la sociedad minoritaria; y su concepción del Estado, técnica y elitista”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Ortega entre la II República y la II Restauración” en *Razón Española*, número 2, diciembre 1983, pág. 212.

autoritarismo y de las instancias decisorias frente a las deliberativas²⁸⁹. El aristocratismo de Ortega tendría, por tanto para Fernández de la Mora, un corolario político en el que el poder del Estado aparecería fortalecido. A la luz de la concepción aristocrática de la sociedad las declaraciones democráticas de Ortega sólo serían “declaraciones marginales”. Lo cierto, es que el pensamiento de Ortega es estructuralmente aristocrático, elitista. Y lo es, incluso, en su visión de la historia social, ya que es este dualismo el que dinamiza y se erige en eje transversal a la sociedad. Asimismo, Fernández de la Mora, considera que la relación entre las masas y las élites, docilidad y ejemplaridad, se concreta en dos notas que caracterizan a cada grupo: el consumo y la creación²⁹⁰. Esta nota será integrada en su aristocratismo.

Asimismo, la doctrina orteguiana proporciona un original marco de interpretación para la tesis de Fernández de la Mora. La tesis crepuscular tiene en la vulgaridad de las ideologías y el aristocratismo consustancial a toda relación humana un punto fundamental que ha sido, generalmente, soslayado.

2.2. El aristocratismo trascendental: el antiigualitarismo

Efectivamente, una de las notas más características de la ideología es su carácter vulgar. Esta nota esencial desacredita a la ideología en tanto que apela a los sujetos menos capacitados de la sociedad presentando, además, la ficción de un supuesto protagonismo de las masas. Pero lo cierto, es que toda sociedad, más exactamente, toda realidad humana, es desigual, se da según una gradación y una jerarquía. Las ideologías, a la luz de la teoría aristocrática es no sólo falsa sino que, además, no es funcional y, por último, se opone al fenómeno de la aceptación de la

²⁸⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Ortega y el...*, págs. 170-174.

²⁹⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El aristocratismo de Ortega” en *ABC* de 16-VIII-1980.

superioridad de ciertos individuos por parte de las masas en la época post-industrial²⁹¹.

Así pues, el objetivo de este apartado es describir las notas fundamentales del elitismo de Fernández de la Mora con el fin de hacer notar la oposición radical a las ideologías. El aristocratismo de Fernández de la Mora tiene una doble vertiente. Por un lado, se podría hablar de una dimensión antropológica del aristocratismo según la cual la desigualdad y gradación es consustancial a los seres humanos. Se trata de una descripción fáctica de la vida humana. En segundo lugar, hay una dimensión sociológica ya que la tesis de Fernández de la Mora se inscribe en una revalorización de la jerarquía, en una aceptación por parte de las masas de la desigualdad y la aparición de ciertas aristocracias. Ambas dimensiones contribuyen a una crítica de la ideología que las ignora y que continua siendo un producto para consumo masivo en una realidad y un tiempo que es eminentemente jerarquizado²⁹².

La primera de las características que se pueden atribuir al elitismo del autor español es su trascendentalidad, es decir, su carácter omniabarcante. Fernández de la Mora considera que la naturaleza es netamente elitista. La dotación de cada individuo es diversa y graduada y de ahí que la desigualdad permita afirmar que existen diversas castas, es decir, que haya una diferenciación esencial. Para que surjan estos individuos egregios, sin embargo, es fundamental el concurso de las grandes masas para realizar las funciones más biológicas. Es decir, la minoría no puede surgir en un contexto en el que las necesidades materiales básicas no están satisfechas. Las masas con su labor aseguran la continuidad biológica de la sociedad posibilitando, así, la aparición de la minoría. La función de la masa es, además, la de

²⁹¹ Fernández de la Mora no denomina época post-industrial al periodo en el que se inicia el crepúsculo. Sin embargo, todas las notas dadas a esta época por autores como, por ejemplo, Bell coinciden con la visión que de la misma tiene el autor español. En el siguiente capítulo se aborda este punto.

²⁹² Nótese que para Fernández de la Mora, al igual que para Ortega, la jerarquía no es meramente política, aunque considera que se está produciendo un fenómeno de cierta asimilación.

perpetuar la especie garantizando un número de individuos suficiente para garantizar la aparición de aquellos destinados a formar parte de la minoría²⁹³.

La igualdad humana ha sido un falso anhelo que se ha dado tanto en el plano religioso como en el económico y político. Sin embargo, lo cierto es que la desigualdad es la estructura habitual de lo real. La realidad se nos muestra compuesta por entes individuales diferenciables entre sí, que cambian y que se estructuran según la superioridad e inferioridad de cada uno. La realidad no se da igualitariamente sino que es la razón la que operando sobre lo real realiza síntesis igualadoras que, consecuentemente, no son reales sino que es el modo de operar de la razón, se trata de una “maravilla de economía mental”²⁹⁴. A esta desigualdad metafísica, se le unen la física y la zoológica.

Sin embargo, hay una desigualdad intrahumana, es decir, que marca las diferencias entre los individuos de la especie humana y que Fernández de la Mora establece en varias dimensiones. En primer lugar, Fernández de la Mora apela a la genética como una fuente inagotable de desigualdad. Incluso las diferencias en las funciones superiores, intelectuales, son herencia genética y resultan “en gran medida, inmutables”²⁹⁵. Lo cierto, es que la distribución del cociente intelectual forma parte de la herencia genética y conforma un abanico de desigualdades y éstas establecen una elite o minoría intelectual²⁹⁶. La

²⁹³ “La naturaleza es elitista y por eso prima a los mejores y selectos; pero también necesita a los grandes números para asegurar la continuidad de las especies y aumentar la posibilidad de los individuos alfa o superiores”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 345.

²⁹⁴ “La realidad es un torrente diversificador, y la mente una represa canalizadora. En el universo no hay más igualitarismo que el lógico impuesto por la razón, y el ético dictado por la voluntad. Filosóficamente, la igualdad es una ficción mental fundada en ciertas semejanzas estructurales y funcionales. Todo lo real es desigual en el sentido de que no hay dos cosas idénticas, de que cambian, y de que en algún modo unas son superiores o inferiores a otras”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia igualitaria*, Planeta, Barcelona, 1984, pág. 171.

²⁹⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, pág. 180.

²⁹⁶ “El reparto de la capacidad mental es, pues, rotundamente dispar, y crea una masa más o menos desposeída y una pequeña minoría intelectualmente privilegiada. Donde

dotación intelectual está desigualmente distribuida entre los individuos pero, además, dado que ésta está fuertemente determinada por la herencia genética, resulta que aparecen grupos intelectualmente privilegiados²⁹⁷.

En segundo lugar, existe una diferente herencia noética. Por herencia noética entiende Fernández de la Mora la peculiar estructura de la aprehensión humana. El modo en que el hombre tiene de aproximarse y conocer lo real es radicalmente diferente a la de cualquier otra especie. Pero, al margen de esta diferencia interespecífica, señala el autor una diferencia intraespecífica. Hay individuos que, en opinión de Fernández de la Mora, ven el universo de manera distinta a como lo hacen el resto de individuos de la especie²⁹⁸. Todos los seres humanos tienen una estructura similar en su aproximación al mundo, sin embargo, se observa que hay ciertos individuos que varían esta aproximaciones, se trata de “matices”, como señala el propio autor, pero que demuestra la variabilidad y diferencias entre los distintos individuos de la especie.

En tercer lugar, existe una desigualdad, que Fernández de la Mora denomina, “vital” aunque cabría llamarla también “felicitaria”. Esta diferencia intraespecífica e interindividual se basa en las diferentes vías, u objetivos, en los que cada uno cifra la felicidad. Se trata de una desigualdad sobrevenida, es decir, generada por los propios hombres, en el que juega un papel fundamental la voluntad. Esta diferencia electiva muestra como no hay dos existencias personales iguales, todas son radicalmente diferentes. Se trata de una extensión de la radical desigualdad genética que se acentúa con el transcurso de la vida y que

el postulado del igualitarismo humano queda más duramente desmentido es en la dimensión más característica del homo sapiens, la que condiciona el destino personal y el servicio a la especie: la inteligencia”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, pág. 181.

²⁹⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, pág. 183.

²⁹⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, pág. 187.

no sólo la amplía sino que complica el básico factor diferencial biológico²⁹⁹.

En cuarto lugar, Fernández de la Mora aborda la “desigualdad ultraterrena” afrontando la igualación que supone el cristianismo respecto de otras religiones. Considera el autor que pese a que en el cristianismo haya una llamada universal a la santidad hay diferencias sustanciales. Para demostrar estas diferencias apela a la gracia divina que no es concedida igualitariamente. La diversidad de gracias es un importante factor de desigualdad religiosa. Incluso en la otra vida hay diferencias ya que, citando el Concilio de Florencia, Fernández de la Mora apuntilla que la visión beatífica no es igual para todos, hay una gradación en la perfección de la contemplación divina. La libertad divina para la concesión de sus gracias y los méritos adquiridos por cada uno establecen una desigualdad en el plano ultraterreno³⁰⁰.

Por último, está la desigualdad social que resulta, al efecto de lo aquí analizado, la más relevante y a la que Fernández de la Mora dedica más páginas en su enumeración de las desigualdades. Se trata de las desigualdades derivadas de la convivencia social del hombre, de su vivir con otros individuos y organizarse con ellos. La organización en sociedad conlleva dos jerarquizaciones. Por un lado, la relativa a al saber. En sociedad se produce una jerarquización relativa al grado de conocimiento. La aceptación de un diferencial de conocimiento, de la superioridad cognoscitiva de ciertos individuos conlleva la aceptación de sus afirmaciones y sus consejos. Esta autoridad científica y moral

²⁹⁹ “El carácter dinámico de la vida humana duplica la individualidad genética, y la complica con las infinitas variantes de la libertad o, por lo menos, de las circunstancias. Para el hombre ser es vivir, y porque quiere vivir se hace desigual”. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, pág. 193.

³⁰⁰ “El igualitarismo cristiano se limita a ofrecer a todos, sin excepción, la condición de hijos de Dios y la oportunidad de salvarse; pero, luego, el libre arbitrio divino en la adjudicación de dones y la aplicación de una justicia proporcional a las conductas desembocan en el desigualitarismo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, pág. 194.

produce una ignorancia relativa³⁰¹ de quienes aceptan el argumento de autoridad. Es decir, de quienes aceptan la superioridad de ciertos individuos en un ámbito determinado. Así se produce la gradación.

En segundo lugar, está el poder que por su necesidad de coerción, su egocentrismo y su delegabilidad es menos noble que la autoridad³⁰². El poder marca una línea divisoria entre aquellos que lo ejercen directamente y aquellos que lo padecen, o que son objeto de la acción del poder y no sujeto de su ejercicio, es decir, en toda sociedad hay administradores y administrados³⁰³. El grado en el que se ejerza el poder es también, un elemento de desigualdad. Esta diversidad de participación en el poder está relacionado, además, con la especialización de funciones ya que el ejercicio del poder por parte de unos, y su alienación para otros, es prueba de este estancamiento de las funciones que, en el mejor de los casos, se da por criterios aptitudinales.

Así pues, la condición social del hombre y su organización en una comunidad política implica la aparición de variados factores de desigualdad.

“En suma, una comunidad política implica normas, y por tanto jerarquía, coacción y valoración del mérito, o sea, desigualdades en posición, en fuerza y en bienes. Implica la división de funciones y, por tanto, diferencias de estimación y de competencia. Todas estas disparidades intrínsecas a la comunidad política se traducen en desigualdades de poder”³⁰⁴.

El análisis de la desigualdad por parte de Fernández de la Mora apunta, como se ha señalado, a una posible gradación de los individuos. Asimismo, la propia vida en sociedad establece la existencia de individuos egregios.

³⁰¹ Es lo que denomina Fernández de la Mora un tipo de irracionalidad subjetiva que, sin embargo, es objetivamente racional al haber llegado la autoridad, en cuestión, a la objetividad del aserto. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón aceleradora” en *Razón Española*, número 69, enero 1995, pág. 5.

³⁰² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, pág. 188.

³⁰³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, pág. 191.

³⁰⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, págs. 191-192.

Por tanto, la desigualdad, y la jerarquización inherente a ésta, es un hecho. Al igual que los autores anteriores, Fernández de la Mora, opina que no hay sociedad sin jerarquía, no hay sociedad sin separación. Las masas, los pueblos, nunca se gobiernan a sí mismos, por imposibilidad, así que tiene que haber una elite dirigente³⁰⁵. En toda sociedad hay una división entre las elites dirigentes y las masas gobernadas. Por supuesto, y siguiendo a Ortega, para Fernández de la Mora, las elites no se dan exclusivamente en el campo político. Lo cierto es que en todo ámbito hay ciertas elites que se erigen en directoras del ámbito en cuestión³⁰⁶.

El *factum* de la configuración elitista de la sociedad, sin embargo, no es un tema exclusivamente de reconocimiento por parte de las masas. Es decir la autoridad conferida a la elite, no es, siguiendo la sentencia clásica, exclusivamente un saber socialmente reconocido. El aristocratismo tiene como referente objetivo, el uso de la razón de tal manera que ese es el fundamento de su elitismo. Es decir, forman parte de la elite aquellos sujetos caracterizados por una excelencia en el uso de la razón.

2.3. La razón: referente objetivo de la aristocracia

El hombre tiene en la razón su factor diferenciador con respecto al resto de especies animales, lo propio en el actuar humano es que este se

³⁰⁵ “La autenticidad de la democracia inorgánica es muy problemática. Se define como el gobierno del pueblo por el pueblo; pero, de hecho, el pueblo no gobierna jamás en una gran nación; siempre es gobernado por una élite”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 31.

³⁰⁶ “En las comunidades políticas históricas no se ha dado ni el gobierno de uno solo, ni el de todos. Las más autocráticas de las monarquías han tenido magistrados con parcelas de poder. En los más populistas de los municipios ha habido una minoría que ha administrado. Sólo hay una forma real de gobierno, la oligarquía, entendida en su sentido etimológico como mando de unos pocos. En todas las áreas de la convivencia aparece una élite que decide el rumbo dominante, lo mismo en la comunidad religiosa, científica o artística que en la propiamente política”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Contradicciones de la partitocracia”, pág. 156.

guía por una decisión racional³⁰⁷. La razón diferencia al hombre de las demás especies pero, al mismo tiempo, es el principal elemento de distinción intraespecífica. El ejercicio de la razón es el factor diferenciador de la minoría respecto a la masa. La razón es un factor, el principal factor, aristocratizante entre los seres humanos. La racionalidad de cada sujeto, su empleo en el ejercicio de la razón, sea cual sea el campo al que ésta se aplica, es un factor diferenciador que va configurando dos clases. Asimismo la creciente complejidad de la existencia contribuye a que las diferencias entre quienes cultivan la razón y no lo hacen sea cada vez mayor. Se puede establecer una relación directa entre densidad racional de la existencia de las sociedades, es decir, cantidad y dependencia de los productos culturales y científicos, y aristocratización merced a la razón. Cuanto más racionalizada está la vida cotidiana de un grupo humano mayor distancia toma la minoría respecto de la masa, que cada vez resulta más dependiente respecto de aquella.

“La razón es la nota que diferencia a la especie humana de todas las terrestres; pero esa nota es tanto más aristocrática y escasa cuanto más intensa; es conceptualmente homogeneizadora, pero realmente estratificante. El desigualitarismo racional de la Humanidad tiende a aumentar entre el hombre medio y los razonadores. Además, la complejidad tecnológica de la vida moderna nos va haciendo más dependientes de los expertos desde la electrónica a la medicina o la economía. Los que saben resolver un problema aparecen cada vez más distantes y excelsos”³⁰⁸.

Las tendencias que contribuyen a acentuar esta tendencia son tres. En primer lugar, está la escasa proclividad de la masa al uso de la razón. Las masas, como ya se ha indicado, son reticentes al uso de argumentaciones racionales. La falta de voluntad respecto del uso de la razón de las masas aumenta el diferencial respecto de las minorías razonadoras³⁰⁹. El hombre medio se resiste al cultivo de la razón y así

³⁰⁷ “Lo propio del hombre superior es la decisión altamente racionalizada en el área de su competencia”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y arbitrariedad” en *Razón Española*, número 22, marzo 1987, pág. 132.

³⁰⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Aristocratismo de la razón”, pág. 260.

³⁰⁹ Como se ha indicado con anterioridad. A la diferente dotación intelectual se suma la inhibición de las masas.

aristocratiza a quien dedica su vida a esta labor. La regla de “economía del esfuerzo” contribuye a proporcionar una mayor autoridad a los expertos a los que la masa encomienda su vida³¹⁰. A esta tendencia connatural a la masa, se une la demanda cada vez mayor de productos de la investigación científica. La escasa dedicación y creciente dependencia de las masas respecto de las minorías razonadoras contribuye a la aristocratización de la razón³¹¹.

El segundo factor, que contribuye a la ampliación de las diferencias entre la minoría y la masa con la razón como factor objetivo es la creciente cantidad de información. Este factor produce una aristocratización negativa. En opinión de Fernández de la Mora el flujo de información ha crecido y, por ello, las masas se encuentran perdidas ante el aluvión de datos, interpretaciones y hechos. La respuesta ante este hecho, por parte del hombre medio, es un “escepticismo genérico”. Por tanto, el incremento de información, debido principalmente a los medios de comunicación³¹² es tanto un factor posibilitador del uso de la razón, para las minorías cuyo acceso a esta es facilitado, como dificultador, ya que promueve el escepticismo y la “irracionalidad media”³¹³.

³¹⁰ “La inmensa mayoría de los humanos se conduce según un principio subjetivo de economía del esfuerzo: los mejores resultados con el mínimo trabajo. Esto conduce a utilizar los hallazgos de los razonadores no por propio raciocinio sino por tradición o por la autoridad de los expertos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Aristocratismo de la razón”, pág. 257.

³¹¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Aristocratismo de la razón”, pág. 258.

³¹² Esta valoración de los medios de comunicación no implica una crítica. En 1965 polemizó con Juan de Alcalá que desde las páginas de *Pueblo* de 28-IX-1965, en la tribuna “Dar que hablar” señaló que la televisión posibilitaba un mayor dominio a los ideólogos. Es decir, los medios de comunicación serían un medio de dominación más que de racionalización. Respondió Fernández de la Mora con artículo en la misma publicación fechado el 3-XII-1965 defendiendo que los medios de comunicación ponían a la luz los defectos argumentativos del retórico. También en *El crepúsculo de las ideologías* señalaba que los medios de comunicación son un factor desideologizador y, por tanto, racionalizador. ECI, pág. 154.

³¹³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Aristocratismo de la razón”, pág. 259.

El tercer factor que acentúa la aristocratización racional es el especialismo. La parcelación y exhaustividad de los saberes provoca la separación del experto respecto de los demás individuos es, por tanto, un elemento aristocratizador. Ortega ya había atendido a este fenómeno al que había denominado “La barbarie del especialismo” y al científico moderno un “bárbaro moderno” o “un sabio ignorante” cuyo mayor riesgo es actuar como minoría allá donde es masa, es decir, cuando sale de su “mínimo rincón del universo”³¹⁴. Un análisis similar es el esgrimido por Fernández de la Mora quien afirmaba también que la especialización es una “pseudobarbarie”. Sin embargo, considera que este fenómeno es necesario para el avance de la ciencia y, por tanto, no puede valorarse negativamente, como hace Ortega. Así lo afirma en un texto con un claro regusto orteguiano pero notablemente más optimista que en los dedicados al tema en el maestro madrileño.

“La masa de letra impresa y el volumen de conocimientos han crecido tan rápidamente en el último siglo, que se ha impuesto la especialización. Cada día es más difícil la filosofía y la síntesis. La división del trabajo intelectual es una obligada pseudobarbarie, y la forzada atomización de los saberes y de los métodos tiene filisteas consecuencias en la concepción del mundo. Quizá las más graves sean las contradicciones y los autonomismos y, consecuentemente, un cuarteamiento de los cimientos doctrinales que conduce a la angustia y al escepticismo. Siempre hay una correlación histórica y aún metafísica entre lo posible y lo necesario. Ahora esta correlación es singularmente obvia. La mecanización de la información no es ya un avance más o menos cómodo y espectacular de la técnica, es una necesidad para que continúe eficazmente el progreso científico del género humano. Se anuncia en lotanza una etapa sin infolios ni eruditos, una época de investigadores empíricos y meditadores puros, de hallazgos mundos y de totalitarias síntesis; en suma, una coyuntura cenital, optimista y creadora para el logos”³¹⁵.

La especialización es la vía que la razón tiene de avanzar a través de su principal producto, que es la ciencia. Por tanto, la barbarie individual que supone la especialización, en tanto que el sujeto es ignorante respecto de gran cantidad de ámbitos humanos, sin embargo, es un

³¹⁴ Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las...*, págs.170 y ss.

³¹⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “El crepúsculo de los eruditos” en *ABC* de 4-V-1963.

fenómeno habitual y aún necesario. Así la barbarie en términos individuales se convierte, sin embargo, en elevación de la especie. De ahí la valoración positiva del fenómeno.

La valoración positiva de la especialización por su apelación al bien de la especie no excluye, sin embargo, una valoración moral de los individuos pertenecientes a la minoría. Al igual que en Ortega, a estos sujetos, a las minorías, Fernández de la Mora les atribuye ciertas connotaciones de decisión ética, es decir, de voluntad de ser más. La razón está sometida a la voluntad y de ahí que requiere de un acto de la voluntad para ponerse en marcha. El camino de la razón es un camino arduo y sometido a la voluntad, es una vía costosa y áspera³¹⁶. El individuo que toma partido por la razón, que dedica su vida a su cultivo, elige un camino duro alejado de la inercia y el pragmatismo de la masa. No en vano, lo característico de las aristocracias es tener ideas y su virtud principal el coraje³¹⁷.

Además, la eticidad de la minoría viene por el hecho de que el desarrollo de la razón, que es su labor propia, es ética para la especie. El imperativo de la especie hace que todo avance de la razón sea un bien para la especie y, por tanto, un impulso ético teniendo en cuenta que para Fernández de la Mora, la especie se erige en criterio de moralidad. La postergación de los mejores, es decir, la ruptura del paradigma aristocrático, resulta inmoral ya que se elimina a los cultivadores del principal instrumento que tiene el hombre para el perfeccionamiento e incremento de sus capacidades. Este paradigma, el de “la especie como moral”, indica, además, que la especie humana cuenta con unos

³¹⁶ “Pero hay tareas que sólo son auténticas si se cumplen poniendo entre paréntesis todos los vientos, y una de ellas es la teoría. Obstáculo serio y áspero: aunque óptimo para medir calidades”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Los mansos” en *ABC* de 20-II-1965.

³¹⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Versatilidad” en *ABC* de 13-VIII-1978.

individuos que son los razonadores, es decir, la aristocracia, y que se erigen en portavoces de la especie³¹⁸.

El factor diferencial de la aristocracia en Fernández de la Mora es el uso de la razón, dependiendo de la gradación en su uso los individuos se jerarquizan. Sin embargo, de entrada hay ya un punto de partida diferencial entre las dos clases, minorías y masas, cuya relación con el concepto de razón es obvio. Es minoría aquel que crea cultura mientras que es masa aquel que la consume. La cultura, prótesis adaptativa del hombre³¹⁹, es creada por unos pocos individuos y no por la masa de hombres medios. La elevación de nivel que supone la cultura, tiene una autoría limitada³²⁰. Así pues, la labor propia de la minoría intelectual es marcar “las posiciones creadoras”³²¹.

“La inmensa mayoría de la Humanidad no es creadora, sino consumidora de cultura. La punta de lanza de la razón la empuñan sólo unos pocos. Esa élite no es promovida por la masa, sino que se selecciona a sí misma como consecuencia del azar cromosómico y también del ambiental porque la simiente que cae en la duna ni arraiga ni fructifica”³²².

La racionalización de la existencia humana sólo puede venir por la capacidad creadora de esta minoría razonadora³²³. No se puede aspirar a

³¹⁸ “La especie tiene sus portavoces que son los moralistas, los científicos y los gobernantes, y su común instrumento para enunciar preceptos es la razón”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 215.

³¹⁹ Ver epígrafe dedicado a este tema.

³²⁰ “La cultura, que es la unción prodigiosa que distingue a un premio Nobel de un hombre de Cromagnon, ¿a quién se debe? No a la masa, sino al individuo eminente. El descubridor de la chispa de pedernal fue un individuo superior, como Edison o Marconi. Unos cuantos millares de sujetos excepcionales han llevado a la especie humana desde la miseria, la mortalidad y la rudeza de la prehistoria hacia el consumismo, la longevidad y el refinamiento”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La minoría es la clave” en *ABC* de 18-XII-1980.

³²¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Los mansos” en *ABC* de 20-II-1965.

³²² Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 255.

³²³ “Este hecho demuestra que la objetiva racionalización de la vida humana no puede producirse por la racionalización subjetiva de todas las decisiones de cada uno, sino por la racionalización de la información, de los saberes, de las técnicas y de las

que todos los sujetos sean subjetivamente racionales, es decir, tomen todas las decisiones dependiendo de criterios estrictamente racionales y después de una especulación crítica. Las masas siempre serán consumidoras de cultura y consumirán tanta y de tal calidad como sea capaz de generar la minoría.

La acción propia de las masas es el consumo. Las masas se inhiben del duro ejercicio racional, de la dedicación a la creación cultural y racional. Pero esta abdicación de la condición racional no implica que el hombre medio pueda vivir sin estos productos de la razón generados por las elite. Por eso necesita que las minorías razonadoras ejerzan como tal y exploten la capacidad creadora de la razón³²⁴. Mediante el uso de la razón las minorías agrandan el acervo cultural y su labor es creadora respecto a estos productos. Se trata de una aportación al corpus de productos culturales, una nueva objetivación de la razón y, en definitiva, una creación que no se limita, simplemente, a utilizar las razones y prótesis culturales ya existentes.

La acción de las masas es, por tanto, de consumo que mantiene “ociosa la propia razón personal”³²⁵. Se trata de un uso intermitente y condicionado de la razón causado por pereza, prisa, cálculo o miedo³²⁶. La vida está marcada por el pragmatismo y, ante todo, por la inercia que supone la aceptación acrítica de los postulados de unos pocos. A la masa pertenecen la mayor parte de la humanidad³²⁷. La actitud de la masa es el conformismo y la búsqueda de lo fácil, frente a la dificultad

normas, es decir, por la racionalización de las minorías creadoras y de las dirigentes”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Sobre lo irracional”, pág. 271.

³²⁴ “Pero los grandes progresos los llevan a cabo investigadores que se plantean problemas irresolutos y genéricos que no les atañen tanto en cuanto vivientes, como en cuanto científicos. Es en ese nivel donde la razón es estrictamente creadora”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón creadora” en *Razón Española*, número 86, noviembre 1997, pág. 258.

³²⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Aristocratismo de la razón”, pág. 258.

³²⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 262.

³²⁷ “La inmensa mayoría de la Humanidad no es productora sino consumidora de los hallazgos de unos pocos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La universidad, amenazada” en *ABC* de 24-IV-1981.

que supone el ejercicio de la razón³²⁸. Con esto no se indica que la masa, el hombre medio, no es capaz de la razón, es decir, que el hombre-masa, apelando a la terminología orteguiana, es irracional. Se trata más bien de una falta de voluntad por parte de la masa, de un cierto desprecio de la razón o, al menos, de una opción de vida basada en la comodidad. Comodidad que se complementa con un cierto desprecio hacia la labor de la minoría, hacia la especulación pura³²⁹. La masa no sólo es reacia al uso de la razón sino que, además,

Esta relación producción-consumo establecida entre la masa y la minoría razonadora destaca la importancia de las elites. Son ellas las que dirigen el avance de la sociedad y de ellas depende el progreso social y cultural de un determinado grupo humano y de la Humanidad en general. Por ello, las minorías, además de aparecer tras gran esfuerzo y no ser un producto de la improvisación, son el bien social más escaso, un bien que hay que promocionar y valorar so riesgo de perder. En definitiva, es de estas minorías de las que depende el destino de un país y éste se hace más grande cuanto más adecuado trato dispensa a sus minorías³³⁰.

³²⁸ “Por el contrario, el gregarismo o es la respuesta pragmática del escéptico, o es la actitud débil de quien no es capaz de raciocinar y enfrentarse con una ideología preponderante o con una moda. En el conformismo hay docilidad y cansancio”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y adaptación” en *Razón Española*, número 44, noviembre 1990, pág. 274.

³²⁹ “El hombre masa siente un cierto desprecio hacia la especulación pura. Por eso suele ver al teórico bajo las imágenes caricaturizantes del sabio distraído y del bizantinismo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Maeztu, razón de la victoria” en *ABC* de 4-V-1974.

³³⁰ “Los pueblos se engrandecen cuando son decididamente promotores, conservadores y usuarios de sus minorías”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Relevo generacional” en *ABC* de 24-III-1981.

2.4. Imperativo de selección: minorías, ideologías y democracia

La esencial composición elitista de la sociedad es concretada por Fernández de la Mora con el concepto de razón. Será este atributo el que alinee a los individuos en masa o minoría según sea el ejercicio racional de cada uno. A esta afirmación factual, Fernández de la Mora, añade una normativa. Si toda sociedad es eminentemente elitista, es decir, se divide entre minorías y masas, y de esas minorías depende el bienestar y el progreso de la sociedad toda, es necesario, y aún vital, orquestar el mejor método para elegirlos. Se impone, pues, un “imperativo de selección”, expresión ésta de indudable eco orteguiano³³¹.

Al igual que en Ortega las elites no son exclusivamente políticas, aunque Fernández de la Mora aplica preferentemente el imperativo de selección al ámbito de la política. Y es que la importancia del “imperativo de selección”, fundamental en todo ámbito, se acentúa en cuanto a las elites políticas se refiere. Principalmente, porque el circunstancialismo de Fernández de la Mora, es decir, el hecho de que cada circunstancia histórico-social reclama un tipo de medidas políticas concretas, no permite extrapolar esquemas ajenos ni importar elites dirigentes. Los dirigentes tienen que provenir del propio cuerpo social. De ahí que el método de selección sea fundamental³³². De este dependerá la composición de la elite dirigente y, a la postre, el futuro de la sociedad. Pero, además, toda comunidad humana ha de dotarse con las minorías más adecuadas, los efectivamente mejores razonadores. Facilitar el ascenso de las elites indicadas significa el éxito, mientras que la dotación de una elite política de dudoso valor significa un proceso involutivo y un deterioro social.

“Pero no es la obra de una razón colectiva, disuelta igualitariamente en una masa, sino de la razón de unos pocos, capaces de prever, de inventar y de arbitrar soluciones adaptadas a las circunstancias. Esos son los egregios, los que se salen de la grey para pensar e innovar en vez de representar y repetir.

³³¹ Ortega y Gasset, José. *España...*, págs. 134-140.

³³² Fernández de la Mora, Gonzalo. “La minoría es la clave” en *ABC* de 18-XII-1980.

El sentido y el ritmo del progreso histórico no dependen de las muchedumbres aunque totalicen millares de millones de personas; dependen de los que las orientan. Lo decisivo es que las elites tengan razón y, cuando un pueblo se da unos dirigentes que la tienen en muy escasa medida, esa comunidad, en vez de enriquecerse en bienes y en valores, se deteriora económica y moralmente. Es lo más involutivo que puede acontecerle a una sociedad”³³³.

La elite política es especialmente susceptible de no ser aristocrática. No hay nada que garantice que quien está en el poder sea minoría razonadora salvo la orquestación de un método de selección adecuado para evitar una selección invertida, es decir, una selección al margen del criterio aristocrático. La existencia de una elite política no garantiza la presencia del elemento aristocrático en ella.

La ausencia de una identificación de la elite política con la minoría razonadora o aristocracia se ejemplifica en el hecho de que puede haber una elite política desaristocratizada y muestra los riesgos que la esfera política tiene. Esta elite, la dirigente política, en ese momento se despoja de los dos principales atributos de la aristocracia, es decir, de las ideas, el uso de la razón, y el coraje. La masificación de las elites se produce por la avidez de poder, por la voluntad de mando.

“Hay, en segundo lugar, las élites oportunistas, que aspiran al mando por el mando, que rehúyen el riesgo y que adoptan las posiciones que en cada coyuntura consideran con más posibilidades de triunfar o de premiar la adhesión. Este practicismo, acobardado y teóricamente vacío, se ha adueñado de una gran parte de la clase política occidental y es uno de los síntomas más claros de la crisis intelectual y moral de nuestra cultura. Una délite sin coraje y sin ideas está mentalmente masificada, no conserva de aristocracia más que la jerarquía física: pero le falta el más noble elemento, que es una filosofía. De ahí su versatilidad, su fragilidad y su ineficacia”³³⁴.

Las elites, por tanto, se pueden masificar. No hay, en Fernández de la Mora, algo parecido a una estática social férrea en la que las clases sean similares a castas. La dinámica social impone la posibilidad de la

³³³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Dintel” en *Razón Española*, número 1, octubre 1983, pág. 4.

³³⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Versatilidad” en *ABC* de 13-VIII-1978.

decadencia y el cambio. Así las minorías que esforzadamente se autoseleccionan, se pueden igualmente enajenar en el momento en el que se rigen por criterios no aristocráticos. Si, además, como se ha señalado, el elemento distintivo de las aristocracias es el uso de la razón, la búsqueda del poder corrompe el elemento aristocrático. El razonador puede desaristocratizarse poniéndose al servicio de una causa política con vistas a lograr el poder. En ese momento, se convierte en un “intelectual conformista” y en “híbrido de investigadores y políticos”. Les faltan ideas, rigor y les sobra voluntad de dirigirse al vulgo³³⁵. Les falta la soledad característica del aristócrata, de aquel que se dedica a una actividad compleja siendo, por tanto, comprendido por pocos. Masificación y aristocratismo son términos antagónicos. Por ello, la voluntad política, de poder, que requiere la proyección pública implica necesariamente masificación.

Aparece aquí el fenómeno ideológico y la crítica de Fernández de la Mora a la ideología. La vulgaridad inherente a la ideología no sólo contradice los hechos (el consustancial elitismo) sino que además contribuye a la corrupción de las aristocracias que son, al fin y al cabo, el motor social. La masificación ideológica no es sólo, por tanto, teóricamente y tácticamente incorrecta sino que, además, es socialmente nociva y disfuncional. El intelectual ávido de poder abandona el elemento aristocrático, cede su particular trato con las ideas para plegarse a las consignas partidarias³³⁶. El público objetivo determina el mensaje y su autor, el “intelectual conformista”, pierde tanto las virtudes intelectuales (rigor, revisionismo de las ideas, objeción constante a los postulados), como las morales (coraje, sinceridad, desinterés). El intelectual espurio, masificado, o, como el lo denomina,

³³⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “El intelectual conformista” en *ABC* de 11-III-1982.

³³⁶ “El área de la lucha por el poder es siempre intelectualmente sospechosa por su escasa objetividad y su constitutiva inclinación a la manipulación verbal y factual”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y progreso” en *Razón Española*, número 68, noviembre 1994, pág. 258.

intelectual “impuro”³³⁷ se caracteriza por su voluntad de poder³³⁸. ¿Cómo se produce la masificación de las minorías que tan grandes desgracias puede traer a una sociedad?³³⁹ Varios son los fenómenos que implican la búsqueda del poder por parte del intelectual, con su consiguiente masificación.

En primer lugar, y quizá el principal fenómeno, es el conformismo y el seguidismo, es decir, la pérdida del carácter creador propio de la minoría. Este fenómeno se produce cuando el intelectual, volcado hacia el poder político, se limita a la repetición de las consignas políticas. Una de sus acciones típicas suele ser la simple firma de manifiestos, movidos por el cansancio³⁴⁰. Sustituye los razonamientos originales por esquemas diseñados para ganarse el favor de la masa. En eso consiste la disolución del intelectual, que pliega su pensamiento a la situación³⁴¹. Plegamiento éste que consiste en obtener mayores réditos electorales. Esta dinámica hace del intelectual algo inauténtico y bastardo de la corrección política y la ideología y apartado de su capacidad creativa³⁴². Es así que la separación entre minoría y masa se disuelve ya que el intelectual se limita a la repetición de aquello que está en la mente de la

³³⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Pensamiento Español 1964*, Rialp, Madrid, 1965, pág. 13.

³³⁸ De esta manera el pseudointelectual cultiva más la voluntad que la razón. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El intelectual y la razón” en *Razón Española*, número 15, enero 1986, pág. 5.

³³⁹ En el caso de España, Fernández de la Mora afirma que la tardía industrialización tiene su origen en la vocación política de los intelectuales. Su vuelco hacia lo público habría dejado desiertos los ámbitos científico-técnicos necesarios para el giro industrializador. Fernández de la Mora, Gonzalo. “1868: un tren perdido” en *ABC* 7-XII-1968.

³⁴⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Un negro de Carlos V” en *ABC* de 13-II-1958.

³⁴¹ “La disolución del intelectual no reside tanto en el agnosticismo y en el relativismo cuanto en las adhesiones flexibles y gregarias al producto del día”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Los mansos” en *ABC* de 20-II-1965.

³⁴² “En el ámbito intelectual, aparecen el que escribe para realizarse y ser él mismo, y también el otro que lo hace para situarse. Estos últimos se pliegan al pensamiento único, a la corrección política, a las modas, a la ideología dominante, piensan para estar según los que están, se mueven al margen del genuino ser”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón de ser” en *Razón Española*, número 108, julio 2001, pág. 5.

masa o en la del poderoso. El intelectual abandona la pregunta fundamental por la realidad y trata de buscar aquellas consignas que le proporcionen mayores réditos políticos³⁴³. El salto de la corporación científica a la esfera pública requiere el abandono del rigor y la voluntad creadora. Así, el intelectual que abandonando su quehacer, y movido por la voluntad de poder, salta a la esfera política bajo el palio de una determinada ideología, que no es creación suya, “renuncia a ser auténtico y se convierte en un repetidor o en un glosador”³⁴⁴. Y así abdica de su función creadora, lo que supone, a la luz del papel del individuo egregio en Fernández de la Mora, una auténtica amenaza para toda la Humanidad³⁴⁵.

¿Está Fernández de la Mora excluyendo tajantemente la posibilidad de que el intelectual genuino participe en la política? Rotundamente no. Su ejemplo vital lo hubiera desacreditado para semejante afirmación. Pero la labor práctica política es diametralmente opuesta a la actividad especulativa del razonador. El intelectual puede participar en política pero para evitar la masificación tiene que mantener su rigor y originalidad, es decir, no debe apelar a las ideologías. Además ha de tener conciencia de que su acción va a estar guiada por cierto nivel de compromiso, un acople de su labor práctica respecto a las necesidades prácticas del Estado³⁴⁶. Cuando un intelectual entra en la esfera de poder sufre una doble tensión entre la politización y el bizantinismo que debe saber gestionar para no masificarse³⁴⁷.

³⁴³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Tener razón”, pág. 130.

³⁴⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y compromiso”, pág. 4.

³⁴⁵ “Lo que amenaza a la Humanidad actual, especialmente a la de Occidente, no es la veloz carrera de las ciencias, es la traición moral de los intelectuales, su abdicación de la razón práctica creadora”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón creadora”, pág. 260.

³⁴⁶ “Quienes por vocación o por imperativos de las circunstancias bajan al ágora, si son sistemáticos y fuertes pueden conservar todas sus convicciones, pero han de renunciar a que prevailezcan, enterizas, en la actuación del Estado”. Fernández de la Mora, “El taifismo” en *ABC* de 11-XI-1977.

³⁴⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La lección bizantina” en *ABC* de 25-VI-1954.

En último lugar, en cuanto a la masificación de la minoría, ésta se puede dar por la pérdida de ejemplaridad de las elites. Cuando éstas abandonan su función de ser arquetipos sociales se masifican. Y esto ocurre cuando en lugar de proponer como deseables los valores propios de la aristocracia, proponen la degradación o la pérdida de nobleza. Cuando esto ocurre, cuando las minorías renuncian a ser ejemplares de lo mejor, no sólo abdican de su propia condición sino que cometen un crimen con respecto al resto de la sociedad³⁴⁸.

Las ideologías, por tanto, suponen una disolución de la aristocracia, aunque como en toda sociedad se siga dando una estructura oligárquica o elitista. Las ideologías, en lo que tienen de simplificación de las ideas y de atención a intereses no estrictamente racionales, son incompatibles con el aristocratismo. De ahí que el intelectual que se pliega a los dictados ideológicos no sea sino un pseudointelectual. Una sociedad en la que prima el ideologismo tiene pocas posibilidades de dotarse de una elite dirigente realmente aristocrática. Nuevamente aparece la necesidad de un imperativo de selección, de orquestar un ordenamiento jurídico-político que facilite el acceso de las minorías aristocráticas al poder³⁴⁹.

La consideración del elitismo, la alabanza de las minorías y el carácter imperativo de la selección, unido a la consiguiente masificación de las minorías de las ideologías, contiene como corolario una crítica a la democracia inorgánica³⁵⁰. El riesgo de la separación entre elite fáctica y esencial aristocratismo, ideas y coraje, se acentúa, en opinión de Fernández de la Mora en la democracia inorgánica.

³⁴⁸ “Las minorías traicionan a la especie cuando, en lugar de orientarla al señorío del ánimo para la consecución esforzada y progrediente de los valores, la invitan a la rebeldía universal, a la alienación y a la degradación”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Hacia abajo” en *ABC* de 18-XI-1975. En este texto Fernández llega a denominar a esta acción: “delito de lesa humanidad”.

³⁴⁹ Como comentaremos más adelante, el sistema de Fernández de la Mora supone una fusión de la autoridad y la potestad. El imperativo de selección supone la subsunción de la potestad en la autoridad.

³⁵⁰ Utilizamos aquí la terminología utilizada por los partidarios, como Fernández de la Mora, de la democracia orgánica o corporativa para referirse a la democracia liberal.

En la democracia inorgánica la aristocratización no parte de una elección personal sino que depende de una elección popular. En ese caso no es ya la elite la que se autoselecciona por su aristocratismo sino que es sujeto de valoración por parte de una masa ¿Cómo puede una masa que es extraña a los valores aristocráticos elegir a los miembros de la elite? La democracia inorgánica apelando al concepto de “representación” contradice la natural estructura elitista de toda sociedad. Lo hace porque, dado que toda sociedad tiene una estructura diádica, gobernantes y gobernados o elites y masas, la minoría dirigente no puede ser simplemente una representación de la masa. Si así fuera, dejaría de ser elite y esto facilitaría el ascenso no de los mejores sino de los más mediocres³⁵¹. Fenómeno este que sería disfuncional y conllevaría el progresivo estancamiento y disolución social.

Y es que, siguiendo a Schumpeter, Fernández de la Mora considera a la democracia como una estructura procedimental de selección de elites dirigentes. Así pues, la democracia no se puede imponer como imperativo moral sino que, de hacerlo, será por ser el mejor sistema para elegir a los mejores, a las elites más adecuadas. Es decir, el mejor para cumplir con el imperativo de selección. La democracia sigue siendo netamente oligárquica³⁵².

La teoría elitista niega la democracia ideal. Es decir, la teoría de la democracia que no se asimila a la realidad de este régimen. En definitiva, Fernández de la Mora no critica la democracia inorgánica *per se* sino que su ataque se dirige hacia la ideología democrática. Sin embargo, lo que demuestra el funcionamiento real de la democracia es que, incluso, su viabilidad no depende tanto de las masas, como afirma, sino de la disposición de las elites que la componen. La democracia,

³⁵¹ “Los gobernantes deben ser los mejores y, por tanto, muy superiores a la media general. Si fueran una fiel reproducción del hombre masa que los vota no serían una élite. Contrariamente a lo que supone la teoría demoliberal, lo importante no es que el gobernante sea representativo, sino que sea selecto”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Neocorporativismo y representación política” en *Razón Española*, número 16, marzo 1986, página 144.

³⁵² “La democracia real es una oligarquía, elegida por votación popular”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La partitocracia...*, pág. 47.

como toda forma de gobierno, depende de su minoría dirigente. De ahí que la ficción representativa, la apelación a la soberanía del pueblo y su imposición moral no sean sino aspectos meramente ideológicos. La democracia es, de entre muchas, un sistema técnico de elección de elites y como tal, moralmente neutra.

“El aceptable funcionamiento de la democracia inorgánica no está condicionado por factores tan rígidos como la infraestructura económica o la psicología nacional; más bien depende de unas ciertas disposiciones de la clase política. Aunque resulte paradójico para quienes ignoran la teoría elitista de la sociedad, también la viabilidad del modelo democrático depende principalmente de la minoría”³⁵³.

Incluso, la aparición de la democracia de masas, la irrupción masiva del pueblo en la esfera pública fue obra de una minoría. Fue la burguesía la que la introdujo para disputarle al rey y la aristocracia nobiliaria la hegemonía política. Fernández de la Mora señala que incluso la fracción de la sociedad, necesaria para la democracia inorgánica, es un hecho artificial causado por las elites³⁵⁴.

Mediante esta crítica Fernández de la Mora pretende desmitificar la democracia inorgánica, situarla en su justo lugar que es el de los múltiples sistemas electivos. La democracia es un medio al servicio del verdadero fin que es la selección de la minoría dirigente.

2.5. Conclusión

En conclusión, para Fernández de la Mora toda sociedad se estructura en torno a dos grupos: las masas y las minorías. Su concepción de la sociedad, y de la historia, es claramente elitista y aristocrática. Toda organización, y relación social, se da como una relación entre

³⁵³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Minoría y democracia” en *ABC* de 5-IV-1977.

³⁵⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La envidia, factor político” en *Razón Española*, número 4, abril 1984, págs. 429 y ss.

individuos egregios y hombres medios. La desigualdad es, por tanto, uno de los elementos configuradores de la sociedad.

El elemento sobre el que gira la principal desigualdad social y antropológica es, sin duda, la razón. La clase aristocrática se caracteriza por un mayor uso de la razón que, a la luz de la naturaleza del hombre, requiere asimismo una decisión de tipo moral. La vía intelectual es ardua y costosa por eso el razonador al elegir este tipo de vida se auto impone el imperativo de ser mejor, de ser más. Por eso, la minoría adopta un tipo de vida superior desde el punto de vista moral. Así, se separa en cuanto a su actividad, uso de la razón, y en cuanto a su actitud frente a la vida. Frente al carácter acomodaticio de la masa, la minoría se hace exigente consigo misma en busca de la excelencia.

Excelencia de la que depende no sólo su propio estatus de dominación sino también el progreso de toda la sociedad. La masa es esclava de la función creadora de la minoría. Los individuos egregios son los protagonistas de la historia en general y del progreso de cada sociedad. La labor de la minoría es necesaria para el bienestar de toda comunidad, de ahí que sea fundamental la selección y promoción de los mejores. Esta selección y promoción son funcionales desde el punto de vista social en la medida en que son las minorías las que elevan el nivel de la existencia de los grupos. Un pueblo caracterizado por el establecimiento de un sistema adecuado de jerarquías y que promueva la docilidad de las masas y la ejemplaridad de las minorías es no sólo más sociedad, estructuralmente hablando, sino también está abocado a un progreso mayor. Por eso es necesario un “imperativo de selección”, un sistema por el que la sociedad aúpe a los puestos dirigentes a las minorías razonadoras. Una sociedad con un adecuado sistema selectivo es una sociedad sana y pujante.

¿En qué afecta la concepción elitista de la sociedad a la doctrina de las ideologías? La relación inversamente proporcional entre ambas es obvia. Las ideologías son vulgarizaciones de argumentos racionales (filosofías políticas), por tanto, supone una masificación de los mismos en la medida en que los adaptan al criterio de las masas. Pero, además, es dudoso que las ideologías sean un buen sistema para incentivar la

selección, especialmente, si se tiene en cuenta que éstas, las ideologías, facilitan la masificación de la minoría. Por su propio carácter la ideología es masificadora tanto para la masa, como para la minoría.

¿Implica esto que el imperio de la ideología supone un cambio de paradigma social, una ruptura de la jerarquía social, una igualación? De ninguna manera. Incluso en un sistema tan aparentemente igualatorio como es la democracia inorgánica la oligarquización es palpable. Por tanto, parece obvio que las ideologías más allá de ser disfuncionales socialmente hablando, son falsarias. Y lo son porque tienden a ocultar el carácter oligárquico y elitista de toda forma de sociedad. Es aquí donde el término ideología adquiere un tinte maquiavélico que, por cierto, no es explícitamente mencionado en la definición canónica que proporciona Fernández de la Mora. Las ideologías tratan de legitimar un sistema de selección falso, en el que los ideólogos ávidos de poder se auto justifican por encima de los legítimos aristócratas, y lo hacen degenerando así las estructuras sociales.

Las ideologías son vulgarizadoras y tratan de omitir el consustancial aristocratismo de toda organización social resultando así falsas y disfuncionales. Sin embargo, incluso las formas políticas en que las ideologías se encarnan, desde regímenes políticos hasta formas institucionales de la ideología, muestran este esencial elitismo. Así se demuestra que la ideología es una ocultación de la adecuada jerarquía social o una transmutadora de las minorías razonadoras, las únicas legítimas, en minorías retóricas cuya superioridad estriba en la capacidad de movilización social. En este caso la supuesta elite, la oligarquía partidaria o los ideólogos, son tan masa como aquella sobre la que pretenden gobernar. De ahí que el carácter vulgar de la ideología sea un peligro y un falseamiento de la realidad.

3. Precisiones acerca de la definición de las ideologías en *El crepúsculo de las ideologías*

3.1. Ideología y *Weltanschauung*

Otra de las grandes notas habituales de la noción de ideología es su carácter de *Weltanschauung*, es decir, su carácter de visión del mundo. La ideología define una determinada forma de ver los asuntos políticos que tiende a una jerarquización del bien y el mal político que, en última instancia, está anclada en razones emotivas. Aparentemente esta nota no está presente en la definición canónica a la que nos venimos refiriendo continuamente. Sin embargo, le viene dada por su característica de “filosofía política”.

Para Fernández de la Mora, la ideología en su conexión con la filosofía política encarna una determinada visión de la perfección, del “deber ser”, es decir, tiene una determinada “visión del mundo”. Bajo esta idea de perfección se da una valoración de los fenómenos político-sociales y una propuesta práctica. También para Raymond Aron la posibilidad de la existencia de una república perfecta articula la filosofía política. Esto es posible en el caso de que se acepte la premisa de que existe una finalidad en la naturaleza humana³⁵⁵. Frente a la filosofía política se opone la sociología política que, sin embargo, puede llevar a una comprensión de la política como mera lucha por el poder, en lo que denomina “filosofía cínica de la política”. Según esta manera de entender la política:

“El mérito de una fórmula política no estriba en su valor o en su verdad sino en su eficacia. Las ideas no son sino armas, medios de combate empleados por hombres, que por definición están inmersos en la lucha y en una batalla no se puede tener otro fin que el de vencer”³⁵⁶.

³⁵⁵ Cfr. Aron, Raymond. *Democracia y totalitarismo*, Seix Barral, Barcelona, 1966, págs. 34-35.

³⁵⁶ Aron, Raymond. *Democracia y...*, pág. 42.

La oposición entre filosofía y sociología política no es, sin embargo, taxativa ya que, señala Aron, toda sociología política conlleva en su seno una filosofía política ya que impone una determinada visión del mundo, sea esta la que sea, incluso la del “no sentido”³⁵⁷.

Es en este marco, el del entendimiento de la política como lucha por el poder, donde se pueden enmarcar las ideologías. En el caso ideología implica la visión de un mundo perfecto, la idea de perfección es inherente a la ideología. La legitimación de los regímenes e ideologías viene de la invocación de la perfección futura que se inserta, de esta manera, en el plano de una determinada visión del mundo que sirve como elemento de valoración³⁵⁸.

En el caso del autor español, la ideología representa una visión del mundo parcial con intencionalidad política. En su noción de “ideología” hay una concepción cognitivo-social de la ideología. En su definición aparece la ideología como “conciencia del mundo”, es decir, como universo de significación. Las ideologías serían un conjunto de representaciones colectivas³⁵⁹ en base a una determinada idea de qué sea la perfección humana en sociedad, es decir, en relación a una filosofía política empobrecida por su popularización. Las ideologías son, como señala Van Dijk: “la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo”³⁶⁰. De ahí que Fernández de la Mora aborde la posible conexión entre las ideologías y la religión o la cultura, dos importantes sustratos de toda visión del mundo. En el caso de la

³⁵⁷ Cfr. Aron, Raymond. *Democracia y...*, pág. 42.

³⁵⁸ “Los hombres y los regímenes se ven obligados a justificarse, y se justifican, invocando una idea o una imagen de la sociedad perfecta, es decir, de lo que debe ser el futuro”. Aron, Raymond. “La ideología base esencial de la acción” en Weidle, Vladimir. *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, pág. 263.

³⁵⁹ William Lapierre define, efectivamente la ideología como conjuntos de representaciones colectivas. Aunque como puede comprobarse en su obra, las disensiones con el pensamiento de Fernández de la Mora son profundas. Cfr. William Lapierre, Jean. “¿Qué es una ideología?” en Amiot, Michelle. *Las ideologías en el mundo actual*, Dopesa, Barcelona, 1972, págs. 14 y ss.

³⁶⁰ Van Dijk, Teun A. *Ideología...*, pág. 21.

religión la relación es, más bien, negada. No hay una relación real entre la ideología y la religión³⁶¹. Al menos no la hay en clave estructural, aunque coyunturalmente una ideología pueda legitimarse por su aproximación a una religión. Sin embargo, hay cierto paralelismo funcional entre uno y otro. Las religiones y las ideologías tienen un modo similar de afectar las conductas de los hombres³⁶². Ambas son visiones o concepciones del mundo y ahí que, en alguna ocasión, puedan llegar a confundirse.

No hay duda, de que el carácter de cosmovisión está presente en la definición de la ideología de Fernández de la Mora. Y esto juega un papel fundamental en lo hondo de su teoría. Lo juega en la medida en que entendemos la tesis en su sentido profundo y en el marco de su teoría de la historia cuyo nombre propio es, como ya se ha señalado, racionalización. El decaer de las ideologías es el decaer de sus falsas visiones del mundo. El universo ideológico se quiebra en el momento en el que el avance de la razón muestra la falsedad e inutilidad de las mismas. La fuerza de esta teoría está en que hay varios fenómenos sociales, comprobables, que confirman esta visión del curso histórico y del futuro de las ideologías. Este, y no otro, es el fondo de la tesis. Su obra *El crepúsculo de las ideologías* no es sino una muestra de pruebas sociológicas confirmatorias de esta tesis.

Ahora bien, el desarrollo de la tesis omite ciertas notas presentes en la definición. Al abordarse la tesis desde un punto de vista meramente sociológico se hace referencia sola y exclusivamente a los aspectos relevantes para la tesis. Fernández de la Mora es consciente de que su definición y abordaje del término “ideología” omite ciertas dimensiones:

“El problema epistemológico queda al margen: poco importa que las ideologías sean o no prejuicios o epifenómenos y que carezcan de toda

³⁶¹ “No hay una necesaria relación cualitativa entre ideología y religión”. ECI, pág. 166.

³⁶² “El carácter en cierto modo irracional de una ideología y de un credo, y su modo de influir en la conducta humana, son los indicios de esa posible proporcionalidad”. ECI, pág. 169.

posibilidad de veracidad. Aunque las ideologías sean tanto más verdaderas cuanto más cierto sea el sistema conceptual que las haya originado, entiendo que no procede abordar ahora la cuestión crítica. El concepto obtenido ha de ser tan válido para ideologías marxistas como cristianas. No es su contenido afirmativo el que interesa, sino su simple condición de ideologías existentes”³⁶³.

Por esto Fernández de la Mora no incide en el aspecto de cosmovisión de toda ideología. Sin embargo, como en el caso de la cuestión epistemológica que subyace en toda la obra, la tesis crepuscular apunta precisamente a la desaparición o pérdida de vigencia de las concepciones del mundo inherentes y arquitectónicas de toda ideología.

La conexión entre ideología y las concepciones del mundo se dan en su obra, especialmente, al hablar de la belicosidad de las ideologías y su oposición funcional respecto a los intereses. Tema que se tratará más adelante.

3.2. Las dimensiones genética, estructural y funcional de la ideología

La definición de “ideología” que maneja Fernández de la Mora es pluridimensional. Tiene varios aspectos complementarios que es preciso señalar. A este respecto es adecuada la tipología de las definiciones en torno al término “ideología” establecido por Schaff. Según este autor, animado por la investigación de Næes³⁶⁴ que establecía al menos treinta definiciones de “ideología”, hay tres tipos ideales de definiciones del término “ideología”. En primer lugar, hay definiciones “genéticas” que parte de las condiciones que han rodeado el nacimiento de la ideología. En segundo lugar, existen definiciones “estructurales”

³⁶³ ECI, pág. 59.

³⁶⁴ Naess, Arne. *Democracy, ideology and objectivity*, Oslo University Press, Oslo, 1956. Texto este que era conocido y citado indirectamente por Fernández de la Mora en la relación con la polisemia del término “democracia” cuando afirmaba: “Así se explica que en 1956 un equipo de investigadores pudiese reunir trescientas once definiciones distintas de la democracia”. ECI, pág. 203.

que distinguen a la ideología desde el punto de vista lógico y que tiene como elemento diferenciador de la ideología con otros discursos a las “frases”, es decir, son las proposiciones las que diferencian a las ideologías. En tercer lugar, hay definiciones funcionales de la ideología. Estas “subrayan las funciones desempeñadas por la ideología a propósito de la sociedad, de grupos sociales y de individuos”³⁶⁵. Schaff aclara que estos tres tipos de definiciones son “tipos ideales” y, por tanto, rara vez se dan en pureza.

En el caso de Fernández de la Mora, efectivamente, no se puede hablar de la posibilidad de atribuirle una tipología exclusivamente. Su definición está penetrada tanto de elementos genéticos, como ya se ha demostrado al ver el origen del término, como estructurales, cuando opone la lógica rigurosa de la ciencia a los pseudo argumentos ideológicos, y funcionales, en cuanto hace referencia a la inviabilidad sociológica de las ideologías.

Sin embargo, se puede hacer una diferenciación clave. Mientras que la definición genética no tiene excesivo peso en la conceptualización de Fernández de la Mora, las otras dos tipologías establecidas por Schaff tienen un peso mayor. Cabría hablar de un sentido estático-descriptivo de la ideología que se correspondería con la definición estructural. Mientras que la tesis del fin de las ideologías haría una definición dinámico-prospectiva en clave funcional.

La ideología por sí es definida en términos estructurales, ya que su principal característica es la indigencia lógica y su vinculación a la pasionalidad. Las ideologías se caracterizan a este nivel por ser remedos lógicos, pero con diferencias sustanciales respecto de las proposiciones de la ciencia. Y de ahí que sean fórmulas racionales patetizadas, es decir, filosofías políticas vulgarizadas que apelan a la emotividad humana³⁶⁶. En este sentido la diferenciación entre opiniones (productos de la ideología) e ideas (lo propio del pensamiento racional-científico) es

³⁶⁵ Schaff, Adam. *Sociología e ideología*, Redondo, Barcelona, 1971, pág. 21.

³⁶⁶ Manejamos continuamente la definición canónica establecida al principio de este texto.

clave. Las proposiciones de la ciencia y las de la ideología se diferencian lógicamente. Hay una teoría de la ideología como el ámbito de la opinión y la argumentación emotiva en el pensamiento de Fernández de la Mora que pivota en torno a una definición estructural de la misma.

Sin embargo, la tesis de *El crepúsculo de las ideologías* obedece a un sentido funcional de la definición de la “ideología”. En la obra el enfoque es claramente sociológico y, por ello, la carga de la prueba de la tesis se da en la decadencia de la vigencia funcional de las ideologías. Las ideologías decaen por estar en desuso, es decir, por perder vigencia social y, en definitiva, porque la función de las ideologías, la de ser factores de movilización social, se ha perdido. Hecho este que no impide que la constatación de disfuncionalidad se relacione con un marco filosófico más amplio y con carácter normativo.

El dato del que parte la tesis, es que las principales tendencias sociales se oponen al funcionamiento y dinámicas de las ideologías³⁶⁷. Las ideologías no son funcionales en el mundo postindustrial.

3.3. La tensión ideológica

La definición funcional de las ideologías tiene en su carácter tensor la principal característica. Las ideologías sirven, como ya se ha señalado, para fomentar adhesiones y de ahí que su objeto sea la emotividad de los hombres. Las ideologías son fundamentalmente tensoras ya que sólo a través de esta tensión pueden generar la fuerza suficiente para legitimar las pretensiones de los líderes o ideólogos.

Sin embargo, este carácter tensor no es negativo o, al menos, no va en desprestigio de las ideologías. La tensión social es un elemento no sólo

³⁶⁷ “Los hechos y las tendencias más acusadas del momento van contra el desenvolvimiento de las ideologías. Lo decisivo no es que decaen; es que la circunstancia les será cada vez menos propicia y que la evolución se presenta como irreversible”. ECI, pág. 47-48

positivo sino necesario en toda sociedad. Sin una dosis adecuada de tensión se produce la muerte social, la anomia. De hecho, como recoge en las páginas de su obra Fernández de la Mora, una de las potenciales críticas a la tesis crepuscular es la de conllevar el fin de la pluralidad y la muerte social³⁶⁸. Objeción que queda descartada porque si bien las ideologías son un factor de tensión no son el único como parecen suponer los que así objetan la tesis de *El crepúsculo de las ideologías*.

La convivencia es una relación eminentemente dinámica y que, por tanto, está sujeta a múltiples tensiones³⁶⁹. En este contexto, las ideologías, como factor de tensión social, tienen una función positiva. Las ideologías, al igual que el otro gran factor de tensión social, los intereses, contribuyen a evitar la esclerotización social y a inyectar la vitalidad necesaria para lograr el progreso. El conflicto ideológico, mediante la polarización que le es propia, coadyuva en el mantenimiento de la sana tensión que evita la estatificación de la convivencia³⁷⁰. Sin embargo, el carácter extremo de las ideologías anula esta bondad. El maximalismo de las ideologías es totalista, es decir, tienden a realizarse plenamente. Las ideologías son integristas por naturaleza con lo que su carácter tensor resulta incompatible con la paz social.

A este respecto es preciso hacer una pequeña digresión histórico-intelectual ya que la caracterización de las ideologías como integristas y la sustantivación de su carácter belicista no aparece en la primera edición de *El crepúsculo de las ideologías*³⁷¹. Se incorporará posteriormente, en concreto en la edición de 1971³⁷² de la obra, aunque se suprime en la

³⁶⁸ “La extinción de las ideologías parece implicar una especie de unanimidad política y, por tanto, el fin de las disidencias y del pluralismo”. ECI, pág. 49.

³⁶⁹ “Con tensión hay riesgo, pero sin ella no hay ni vida ni progreso posibles . es, pues, un peligro deseable y, en mayor o menor medida, inevitable”. ECI, 70.

³⁷⁰ “Lo que en una ideología hay de bien deseable y de utopía es un acicate y un factor de aceleración social. En este sentido, las ideologías cumplen una positiva función estimulante”. ECI, pág. 74.

³⁷¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965.

³⁷² Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Salvat, Madrid, 1971.

de 1973³⁷³ ya que esta edición sigue la edición de 1968³⁷⁴. El texto fue originalmente una respuesta a las críticas aparecidas en la revista dirigida por Ruiz Jiménez, *Cuadernos para el diálogo*, en la que se le calificaba constantemente como “integrista”, especialmente por parte de Raúl Morodo y Miguel Boyer³⁷⁵. Apareció tanto en las páginas de esta revista³⁷⁶ como en las de *ABC*³⁷⁷. Lo que latía tras esta disputa era la acusación de ideólogo a Fernández de la Mora. Etiquetar su pensamiento de “integrista” equivalía a situarle como ideólogo de los sectores más reaccionarios del régimen de Franco. Para Morodo, Fernández de la Mora no era más que un ideólogo más.

“Es evidente, así, que su teoría de la desideologización tiene un claro contenido ideológico. Hay ideologías cuando hay intencionalidad política y, por encima de todo, Gonzalo Fernández de la Mora es un escritor político”³⁷⁸.

Fernández de la Mora se defenderá de esta acusación principalmente señalando que su tesis es el resultado de la observación de la realidad. A

³⁷³ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Edicol, Bogotá, 1973.

³⁷⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Zigzag, Santiago de Chile, 1968.

³⁷⁵ Así se lo hizo saber al director de la publicación antes de que apareciera en ella en carta a Joaquín Ruiz Jiménez con fecha de 31-III-1965. “Me ha sorprendido gratísimamente el hecho de que *Cuadernos para el Diálogo* no haya silenciado mi libro *Pensamiento Español* 1963. Te lo agradezco mucho como protagonista y, modestamente, te felicito como espectador. Observo que en el corto espacio de una columna se me llama (es casi un improperio) siete veces integrista. No entro ahora en el fondo de la cuestión; pero estilísticamente, siete ¿no te parece demasiado?”. El artículo aquí mencionado es: Morodo, Raúl. “Pensamiento español 1963” en *Cuadernos para el diálogo*, número 17, febrero 1965, pág. 37.

³⁷⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Los integrismos” en *Cuadernos para el diálogo*, número 21-22, junio-julio 1965, pág. 35

³⁷⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Los integrismos” en *ABC* de 24-IV-1965.

³⁷⁸ Morodo, Raúl. “Los ideólogos del fin de las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 23-24, septiembre 1965, pág. 32.

diferencia de las ideologías no parte de una concepción apriorística. Asimismo, recalcará que su tesis carece de intencionalidad política³⁷⁹.

Originado por esta controversia Fernández de la Mora definirá el integrismo como cualquier opción política caracterizada por ser simplista, utópica, extremista, radical, totalitaria, dogmática y que incurre en una patetización de la convivencia. Es decir, los integrismos son en definitiva la meta de toda ideología³⁸⁰. Así las ideologías se caracterizan por tender al totalismo y ser potencialmente violentas. Esta intransigencia, o integrismo, es la dinámica característica de las ideologías y es lo que les lleva a repeler la transacción o la negociación. Las ideologías son maximalistas y pasionales y, por ello llevan, potencialmente, a la violencia y a la lucha³⁸¹. No admiten la búsqueda del punto medio por lo que son extrañas a la negociación y al pactismo. La extremosidad de las ideologías no admite el cese de ninguna de sus pretensiones ni una rebaja en la intensidad de sus asertos. Así cuando se enfrentan dos ideologías no hay una posibilidad de acuerdo estable, un punto medio satisfactorio para las dos partes³⁸².

Frente al integrismo funcional de las ideologías, que no renuncia a la violencia como recurso, se encuentra el carácter compatibilizador y la apertura a la transacción de los intereses, el otro gran factor de tensión social. Los intereses generan una tensión social medida por el cálculo económico que no es maximalista y, por tanto, tiende a la negociación. Por eso, los intereses, a diferencia de las ideologías, son jurídicamente protegibles, compatibilizables pacíficamente. La diferenciación entre ideologías e intereses ha sido expuesta ya con anterioridad, especialmente, en lo relativo a la crítica de Pablo Lucas Verdú.

³⁷⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 25, octubre 1965 pág. 22.

³⁸⁰ “Los integrismos no han muerto, puesto que son la meta natural de toda ideología”. ECI, pág. 71.

³⁸¹ “Por eso, su efecto característico es la violencia: la lucha de clases y la guerra”. ECI, pág. 72.

³⁸² “Entre dos ideologías en forma no cabe partir la diferencia”. ECI, 72. También Freund señala este hecho al afirmar que las ideologías son inconmensurables entre sí. Cfr. Freund, Julien. *La esencia...*, pág. 532.

Así pues, Fernández de la Mora señala que la tensión producida por los intereses y la producida por las ideologías es de un cariz totalmente diferente. Raymond Aron ya había señalado la diferencia entre la actitud guiada por intereses y la guiada por ideologías parafraseando a Hitler y usando la expresión “concepción del mundo” refiriéndose a las ideologías³⁸³. El autor francés señala, en esta misma línea, que un conflicto es insoluble si se plantea en términos de ideología. Aron, sin embargo, señala la posibilidad de un “buen uso de las ideologías” y señala que éstas son necesarias en la medida en que suscitan emociones en el corazón de los hombres, es decir, como factor de tensión social no totalista, abierto a la transacción³⁸⁴. Lo que expresa que desde una definición, en ciertos sentidos, paralela a la de Fernández de la Mora³⁸⁵, sin embargo, admite la posibilidad de reducir la beligerancia ideológica. Por tanto, para Aron las ideologías son también extremosas y dificultan el diálogo y la solución pero, a diferencia del español, él cree que se puede llegar a modular las ideologías, a reducir su tensión, logrando conjurar sus riesgos.

Otro autor francés que analiza la interconexión de ideologías e intereses es Julien Freund. Quien también tiene una definición en parte coincidente con la de Fernández de la Mora. Para Freund, una ideología: “Es una idea transformada en deseo, en aspiración”³⁸⁶. En su opinión las ideologías cumplen una función movilizadora a través de ideas sencillas y mixtificaciones que no exigen deliberación. La fundamental vocación práctica y masificante de la ideología hace que su

³⁸³ “...según la expresión de Hitler, los intereses acaban transigiendo siempre, las concepciones del mundo, nunca”. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 266.

³⁸⁴ “Suficientes para emocionar los corazones sin que se petrifiquen los espíritus. Los hombres necesitan una representación de la sociedad perfecta, pero no deben imaginarse que ellos poseen el secreto del futuro”. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 284.

³⁸⁵ “Las ideologías son formulaciones, a la vez emocionales y aparentemente lógicas, de los deseos, sueños y rebeliones del hombre, frente a una naturaleza social que se le presenta extraña y próxima”. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 270

³⁸⁶ Freund, Julien. *La esencia de...*, pág. 527.

estatus lógico sea, cuando menos, dudoso. Sin embargo, pese a esta condición de conocimiento depauperado. Las ideologías son necesarias ya que, en la actualidad, la política se basa en la consecución del apoyo de las masas y sin la capacidad movilizadora de las ideologías, la política actual resulta inviable³⁸⁷. La ideología no sólo tiene efectos negativos ya que contribuye a proporcionar coherencia y a fortalecer una orientación de las pasiones individuales. Es decir, las ideologías permiten canalizar las pasiones en la participación política y, de paso, libra a la sociedad de un pragmatismo y oportunismo excesivos.

“En este sentido, lo actualmente decisivo de la ideología está lejos de los efectos puramente negativos, porque a contribuido a dar coherencia a la acción política, a fortalecer el espíritu metódico, a suministrar a la acción rutinaria un pragmatismo puramente empírico y oportunista e incluso a orientar las pasiones gracias al sentido que ella les confiere”³⁸⁸.

Jerónimo Molina destaca que la pervivencia de la ideología en el pensamiento del autor francés, su no condena rotunda a la ideología, obedece a una distinción fundamental en su pensamiento entre ideología política y política ideológica. La ideología política sería una compensación de la evaluación de lo peor con la promesa de lo mejor. Si tenemos en cuenta que la política es, precisamente la acción “en función de lo peor que pueda pasar” se colige que la ideología es, precisamente, un correctivo a la acción de la política realista³⁸⁹. Ahí

³⁸⁷ “Esta necesidad se impone tanto más imperiosamente porque hoy en día se trata, en política, de ejercer una acción sobre las masas a fin de arrastrarlas hacia objetivos que no se pueden alcanzar sin su ayuda. Desde este punto de vista, la ideología es, sin duda, indispensable, a pesar de todas las perversiones que se le achacan”. Freund, Julien. *La esencia de...*, pág. 535.

³⁸⁸ La traducción es mía. Para consultar el original: “A cet égard, la preponderante actuelle de l’idéologie est loin d’avoir des effets purement négatifs, car elle a contribué à donner de la cohérence à l’activité politique, à fortifier l’esprit de méthode, a surtir l’action de l’ornière d’un pragmatisme purement empirique et opportunisme et même à orienter les passions grâce au sens qu’elle leur confère”. Freund, Julien. “Qu’est-ce que la politique idéologique?” en *Revue Européenne des sciences sociales*, número 46, 1979, pág. 140.

³⁸⁹ “Si la política providente consiste, en su forma pura, en la designación del enemigo, esto resulta, sin embargo, escasamente estimulante si no se ve acompañado de un proyecto de futuro, de una empresa colectiva que el dirigente o los dirigentes

reside lo positivo de las ideologías que de otro modo caerían en un maquiavelismo brutal. Es labora de la política el “hacer creer” y para ello se puede recurrir a la ideología y la propaganda.

Como se ve, tanto en el caso de Aron como en el de Freund se admite la tendencia extremosa de las ideologías y su potencial belicosidad debida a su totalismo incompatibilizable. Sin embargo, en ambos casos esta característica de la ideología no la desacredita por completo. Para los dos autores se puede conjurar la violencia de la ideología. Los dos confían en que esto pueda suceder pero, además, no conciben una sociedad sin ideologías. En el caso de Aron indica que es inherente a toda sociedad el ser ideológica³⁹⁰. Por su parte, como ya hemos visto, Freund señala que la ideología mantiene una tensión no bélica y un cierto efecto edulcorante ante el maquiavelismo realista.

Fernández de la Mora se separa de ambas interpretaciones. Para el autor español el extremismo de las ideologías en su condición de factor de tensión social no puede evitar la radicalización. La tensión generada por las ideologías tiende siempre al exceso y no permite una compatibilización. De ahí que la producida por los intereses sea notablemente más práctica porque contribuye al progreso y evita la confrontación siendo, asimismo, un factor de pluralidad no belicoso. Por ello, Fernández de la Mora considera que lo que en un principio es una ventaja o, si se quiere, una función positiva de la ideología, queda anulada por su radicalismo³⁹¹. El autor español cree que el integrismo y maximalismo de las ideologías no son conjugables con un régimen de

compartan con todo el pueblo. Pues la política necesita también de esperanzas, seguridades, anhelos e ideales. Así se justifica la perennidad de las ideologías políticas...”. Molina, Jerónimo. *Julien Freund: Lo político y la política*, Sequitur, Madrid, 2000, pág. 210.

³⁹⁰ “Todas las sociedades llevan consigo una discusión ideológica, es decir, una controversia intelectual y emocional, sobre las ventajas y los inconvenientes de los diversos regímenes. Lo único que las distingue es la forma de llevar a la práctica dicha discusión”. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 270

³⁹¹ “La función estimulante de las ideologías está tan ampliamente rebasada por la hipertensora que, a fin de cuentas, los beneficios de aquélla se anulan”. ECI, pág. 74.

paz. En última instancia, las ideologías tienden a exigir completamente el cumplimiento de sus objetivos. En definitiva, las ideologías sólo llevan al establecimiento de “desproporcionadas tensiones”³⁹² que anulan su función social y la convierten en un factor de peligro más que de progreso.

3.4. Liberalismo y socialismo

Si hasta ahora se ha tratado de describir y profundizar en la definición de “ideología” del autor español, resulta necesario exponer en qué sujetos históricos se encarna este concepto. Es decir, ¿a qué se refiere Fernández de la Mora cuando habla de ideologías? ¿Cuáles son las ideologías que Fernández de la Mora considera como vigentes? El autor español hace varias enumeraciones de las ideologías concretas que tiene en mente en el momento del establecimiento de su tesis. Todas las enumeraciones son bastante similares, enumerarlas servirá para aclarar algunos posibles puntos confusos y dar un listado exacto de las ideologías que está manejando Fernández de la Mora en su obra.

En *El crepúsculo de las ideologías* establece varias enumeraciones. En primer lugar, Fernández de la Mora hace la relación más coyuntural de las ideologías. Se refiere a las ideologías que irrumpen en el panorama político español tras la muerte de Franco. Señala que las tres ideologías que aparecieron en esa circunstancia histórica son: el liberalismo, el socialismo y el comunismo, aunque deja la puerta abierta a otras ideologías con la coletilla “y otros ismos”³⁹³. En la misma página señala como dato revelador, en una mención mucho más exacta y relevante, que la pluralidad de ideologías se ha reducido a esas tres. Liberalismo, socialismo y comunismo son las tres ideologías tenidas en cuenta.

³⁹² Cfr. ECI, pág. 74.

³⁹³ “El año 1977 señaló el estallido de una eclosión ideológica provocada por la nueva clase política y por unos medios de comunicación reciclados. El liberalismo, el socialismo, el comunismo y otros ismos renacieron con insólita pujanza”. ECI, pág. 37.

Fernández de la Mora aclara, además, que existen variantes de socialismo que, sin embargo, son achacadas a inflexiones personalistas y no a una verdadera variedad ideológica³⁹⁴.

De nuevo vuelve a repetir la misma enumeración cuando señala las “ideologías vivas” y señala que esas tres son el “objeto de nuestro estudio”³⁹⁵. Sin duda esta mención a las tres ideologías (liberalismo, socialismo y comunismo) es la más relevante al precisar que la obra se marca esas tres como las ideologías que forman el marco de análisis del estudio.

A esta lista, la más repetida, le une una ideología más cuando habla de los representantes del pensamiento ideológico, es decir, los ideólogos. Añade el fascismo a la consabida lista de ideologías que pasan a ser cuatro³⁹⁶. Y al final de esta obra, junto a las “primeras ideologías”, absolutismo y liberalismo, vuelve a incluir el fascismo junto al socialismo y comunismo como las ideologías de corte más actual³⁹⁷.

Es obvio, por la cantidad y centralidad de las menciones que las ideologías vigentes establecidas por Fernández de la Mora son el liberalismo, el socialismo y el comunismo. De ahí que la principal carga de la demostración de su tesis vaya directamente dirigido a la relajación doctrinal de éstas tres. La curiosa, aunque marginal, alusión al fascismo, no permite incluirla en la nómina de ideologías consideradas. Sin

³⁹⁴ “El primer hecho revelador ha sido la reducción de la originaria sopa de letras a tres corrientes ideológicas supérstites, el liberalismo, el socialismo y el comunismo. Las actuales subdivisiones en el campo no socialista responden más a personalismos (el regionalismo es una forma de personalismo colectivo) que a discrepancias fundamentales, como lo acredita el frecuente intercambio de dirigentes”. ECI, pág. 37.

³⁹⁵ “Como ideologías vivas se considera hoy, por ejemplo, al liberalismo, al socialismo y al comunismo. Esta es, a reserva de ulteriores concreciones, la acepción objeto de nuestro estudio”. ECI, pág. 59.

³⁹⁶ “Pasemos revista a los portavoces del liberalismo, del socialismo, del fascismo o del comunismo”. ECI, pág. 141.

³⁹⁷ “Detrás de las primeras ideologías—liberalismo y absolutismo—vienen el socialismo, el comunismo, el fascismo...”. ECI, 192. También en otros textos incluye al fascismo como ideología junto al socialismo, liberalismo y anarquismo. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Los dos frentes” en *ABC* de 6-II-1976.

embargo, Fernández de la Mora no considera al fascismo como una ideología a carta cabal. El fascismo no es una doctrina unitaria, ni siquiera una doctrina que se pueda ver representada en varios sujetos históricos. Existe el Estado fascista italiano pero no existe el fascismo como género sociopolítico³⁹⁸. De hecho, considera que más que en una ideología o categoría política, el fascismo se ha convertido en un instrumento dialéctico. La voz “fascista” se ha manipulado con el fin de desprestigiar al adversario y ha perdido su significación politológica. La única mención rigurosa que se puede hacer hacia el fascismo es cuando se habla del Estado italiano de Mussolini o cuando se refiere a un régimen totalitario, el resto es instrumento de pugna política³⁹⁹. Estas reflexiones, publicadas especialmente en los dos artículos citados en 1980, son la razón por la que en la última edición de *El crepúsculo de las ideologías*, 1986, se omitan dos referencias al fascismo. La primera se había incluido en el texto referido al integrismo en la edición de 1971 en la que aparecía una mención a la voz “fascista” como “conceptos abstractos” que habían perdido su condición de “agrupaciones históricas o de unos programas determinados”⁴⁰⁰. Es decir, fascista es, al igual que la voz “integrista” un apelativo referido a una calidad de cualquier opción política. Se perdía el referente histórico, el Estado italiano con Mussolini, para convertirse en un apelativo político.

La segunda supresión del término “fascista” resulta más marginal y está menos relacionada con la consideración o no del fascismo dentro de las ideologías examinadas. También se produce tras estos estudios, es decir, en la edición de 1986, aunque había estado presente en todas las ediciones en el apéndice “La Tecnocracia” incorporado a partir de la

³⁹⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “España y el fascismo” en *Verbo*, Madrid, número 188, septiembre-octubre 1980, pág. 1008.

³⁹⁹ “Cuando se dice fascismo, o se alude al régimen mussoliniano, o se significa totalitarismo o no se dice nada mínimamente riguroso. Este último es el caso de los que usan el vocablo como cortina de humo o como simple pedrada”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Los fascismos” en *ABC* de 1-VII-1980.

⁴⁰⁰ La voz “fascista” y “radical” aparecen en: Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Salvat, Madrid, 1971, pág. 45. Son suprimidas ambas y sustituidas ambas en: Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986, pág. 70.

edición de 1968⁴⁰¹. En esta ocasión únicamente se refiere a los partidos políticos entre los que señala los conservadores, socialistas, comunistas y fascistas que no quedan apuntados en la última edición.

En resumen, en el caso del fascismo no es considerado en el elenco de ideologías reflejado en la obra bien porque quiere evitar el carácter polémico del término, ya porque lo considera una forma política puntual y local que, además, no tiene un referente real en la actualidad. El fascismo desapareció con el Estado fascista italiano y, por tanto, resulta absurdo considerarlo en el marco de la tesis crepuscular. El plexo ideológico se ha reducido hasta quedar en una tensión bimembre⁴⁰², o trimembre si la doctrina marxista es separada en su doble vertiente: comunismo y socialismo.

Por tanto, las ideologías consideradas en la obra de Fernández de la Mora son el socialismo, el liberalismo y el comunismo. Socialismo y comunismo no son analizados separadamente, se consideran conjuntamente. Cuando se aborda las ideologías nacidas del marxismo, comunismo y socialismo son consideradas bajo el mismo prisma⁴⁰³. Todo socialismo tiene tres elementos fundamentales que lo delimitan políticamente: un ideal social, una fundamentación teórica y unas técnicas administrativas⁴⁰⁴. El maridaje con el marxismo no le es

⁴⁰¹ Originalmente publicado como artículo periodístico ante las acusaciones de tecnocratismo que sucedieron a la publicación del libro. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La tecnocracia” en *ABC* de 21-VII-1965.

⁴⁰² “En su libro *Ideologies et réalités*, Jeanne Hersch enumeraba las siguientes como vivas hace dos lustros: fascista, comunista, liberal, conservadora, progresista y socialista. Este haz, transportado a escala internacional, viene a reducirse a sólo dos posiciones ideológicas, la de Oriente y la de Occidente”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Distensión y crisis de las ideologías” en *ABC* de 31-XII-1963.

⁴⁰³ El marxismo es consustancial al socialismo. Si éste se desprende de la doctrina de Marx: “...o retrocedemos a los ingenuos balbuceos ideológicos de los primeros utopistas, o nos quedamos con unos ideales de justicia social que son cristianos, y con unas técnicas económico-administrativas enteramente asépticas que, cuando son eficaces, todos los partidos ponen en práctica”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Socialismo y marxismo” en *ABC* de 28-IV-1959.

⁴⁰⁴ “En el socialismo se entrecruzan tres elementos diversos: un ideal social, una fundamentación teórica y unas técnicas administrativas”. ECI, pág. 98.

consustancial, es decir, el socialismo no está relacionado esencialmente con la doctrina de Marx y de ahí que hay socialismos no marxistas o anteriores a Marx⁴⁰⁵. Aunque, de hecho, el socialismo y el comunismo a los que Fernández de la Mora hace frente no son sino modulaciones del marxismo, es decir, sus dos “versiones clásicas”⁴⁰⁶. En realidad la importancia de Marx es crucial para la historia del socialismo. El pensador alemán es el gran teórico del socialismo y su importancia es capital para entender la doctrina socialista.

“Carlos Marx no es un episodio en la evolución conceptual del socialismo, es el teórico por excelencia, el fundador y formulador sistemático de la doctrina. Marx es al socialismo todavía más que Aristóteles al tomismo”⁴⁰⁷.

El marxismo es el sustento teórico del socialismo y, por tanto, tanto el moderno socialismo como el comunismo no se entienden si no es por referencia a esta teorización. En el marasmo de “socialismos” existentes hay una constante que es la del igualitarismo y su fondo teórico más importante es el marxismo⁴⁰⁸. Ahora bien, las manifestaciones históricas del marxismo han sido múltiples y de ahí que no se pueda hablar de un régimen que haya realizado esencialmente la doctrina marxista. Hay una pluralidad de socialismos y comunismos que, siendo similares en su referencia a Marx como padre espiritual, se diferencian entre sí de manera clara⁴⁰⁹.

Las confluencias y divergencias de los diversos socialismos muestran la característica esencial de todo socialismo. Siguiendo a Mannheim,

⁴⁰⁵ El Movimiento Nacional es, en opinión de Fernández de la Mora, un socialismo nacional animado por la doctrina social pontificia. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Nuestro socialismo” en *ABC* de 26-III-1976.

⁴⁰⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. “El programa socialista” en *ABC* de 29-XII-1976.

⁴⁰⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Socialismo y marxismo” en *ABC* de 28-IV-1959.

⁴⁰⁸ “Lo más invariable de los ideales socialistas es el igualitarismo, o sea, el repudio de los privilegios y de las grandes diferencias clasistas, la redistribución del capital y de la renta, la identidad de oportunidades, la supresión de la miseria, y el bienestar y la seguridad generales. El fondo más permanente de algo tan heterogéneo como las doctrinas socialistas es el marxismo. En él se sintetizan los hallazgos anteriores y cuanto le sucede son desarrollos más o menos ortodoxos”. ECI, pág. 99.

⁴⁰⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “¿Qué marxismo?” en *ABC* de 12-VII-1978.

Fernández de la Mora declara que en el socialismo marxista hay dos elementos, uno que lo iguala a todo socialismo y otro que lo diferencia. La diferenciación proviene de la ideología (fundamentación teórica e ideal social) ya que en el seno del socialismo se ha dado una cierta fractura ideológica que ha generado diversas vertientes de movimientos marxistas⁴¹⁰. El elemento unitivo proviene de las técnicas económico-administrativas⁴¹¹. En concreto, lo característico de los socialismos es la nacionalización de los medios de producción, que se erigen en el medio para lograr el ideal igualitario⁴¹². Por tanto, para Fernández de la Mora el socialismo es una doctrina animada por el ideal del igualitarismo, estructurado teóricamente en torno al marxismo y cuya praxis política habitual consiste en el “capitalismo de Estado”, es decir, la propiedad pública de los medios de producción y economía centralizada⁴¹³.

Por otro lado, está la ideología liberal que Fernández de la Mora considera la otra gran doctrina vigente. Si el socialismo nace de un ideal que es el del igualitarismo, los dos ideales que pretenden encarnar el liberalismo son la autodeterminación individual y el gobierno del pueblo por el pueblo⁴¹⁴. El liberalismo, en opinión de Fernández de la Mora, defiende la primacía del individuo sobre la sociedad y el Estado⁴¹⁵, para lo que pone cortapisas a la acción del artefacto estatal con el fin de mantener esa autonomía del individuo.

Libertad individual, autogobierno y defensa del individuo sobre el Estado son, en definitiva, los tres ejes del liberalismo. Sin embargo, su encarnación histórica, el Estado demoliberal nacido en la Revolución francesa, y sus coordenadas ideológicas son: el pluralismo, el parlamentarismo, el liberalismo económico, la politización y la

⁴¹⁰ ECI, pág. 99.

⁴¹¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El socialismo a la zaga” en *ABC* de 1-II-1959.

⁴¹² ECI, pág. 99.

⁴¹³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y mercado” en *Razón Española*, número 39, enero 1990, págs. 3-5.

⁴¹⁴ Cfr. ECI, pág. 109.

⁴¹⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La democracia antiliberal” en *ABC* de 30-IV-1982.

minimización y colectivización del poder ejecutivo⁴¹⁶ ha supuesto cierta inversión del liberalismo. El liberalismo es una ideología, mientras que la democracia es un mero método de selección de gobernantes que, además, tiene raíces antiliberales, de ahí que su unión haya generado “democracias antiliberales”⁴¹⁷. Las democracias establecen mayorías que oprimen las posibilidades del individuo negando así uno de los tres ejes básicos del liberalismo⁴¹⁸.

El liberalismo, pese a ser una ideología, tiene en el pensamiento de Fernández de la Mora una cierta valoración positiva. El liberalismo es válido en cuanto reivindica un valor permanente como es el hombre, es decir, en cuanto tiene sustancia ética⁴¹⁹. Sin embargo, lo cierto es que su carácter apriorístico, su alianza con el método democrático y la dogmatización de sus ideales lo invalidan.

En resumen, estos dos esquemas son lo que Fernández de la Mora entiende como las ideologías vigentes (socialismo, comunismo y liberalismo). Huelga decir que, sin embargo, la tesis crepuscular se hace extensiva a cualquier manifestación ideológica. El crepúsculo afecta a toda ideología aunque la carga de la prueba recae sobre las ideologías con mayor pujanza. El carácter sociológico de la demostración puede hacer resaltar en exceso las corrientes ideológicas a las que Fernández de la Mora se refiere. Sin embargo, en el fondo de su tesis hay una proscripción de toda forma ideológica, un anuncio de su creciente indigencia. De nada hubiera servido acometer la exposición de la tesis crepuscular sin precisar a qué se refiere Fernández de la Mora cuando habla de “ideología”. Realizada esta tarea es preciso emprender ya la singladura a través de la tesis defendida por Fernández de la Mora, por

⁴¹⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El Estado de nuestro tiempo” en *ABC* de 14-VIII-1974.

⁴¹⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La democracia antiliberal” en *ABC* de 30-IV-1982.

⁴¹⁸ “Esta constante invasión funcional va expropiando ese campo de autorrealización de la persona que el liberalismo pretende ensanchar”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Contradicciones de la partitocracia”, pág. 176.

⁴¹⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La democracia antiliberal” en *ABC* de 30-IV-1982.

CARLOS GOÑI APESTEGUÍA

sus argumentos probatorios y por el posible trasfondo filosófico que ésta tiene.

CAPÍTULO 3. LA TESIS CREPUSCULAR

Hablar de “ideologías” en el pensamiento de Fernández de la Mora nos remite automáticamente a *El crepúsculo de las ideologías*. Aunque escrito con anterioridad al grueso de su obra se trata del libro más significativo del pensamiento de Fernández de la Mora y por la que el autor es más conocido. Es sin duda su obra más controvertida y en la que se sintetizan los grandes parámetros de su pensamiento. Tanto su filosofía de la historia entendida en términos de racionalización y despatetización de la existencia, y descrita más ampliamente en sus artículos de *Razón Española*, como su visión de la historia de la ciencia y filosofía política como la búsqueda de una ciudad ideal aparecen prefiguradas en *El crepúsculo de las ideologías*¹. Por este motivo, más allá de que haya sido su obra con más eco, es por el que ha de ser considerado este trabajo su obra fundamental.

Que fue el libro más conocido de Fernández de la Mora lo demuestran sus siete ediciones en castellano, seis de ellas publicadas en el corto espacio de tiempo que transcurrió entre 1965 y 1973, su traducción al catalán (1972), griego (1973), portugués (1973) o la muy reciente publicación en italiano (2005). Pero también lo demuestra el intenso debate que se generó en la intelectualidad española sobre el libro que fue calificado como “la polémica del año”². La tesis fue comentada en todos los diarios españoles de la época y las páginas de los rotativos fueron un lugar señalado de disputa entre Fernández de la Mora y sus detractores. El libro incluso tuvo su influencia en el mundo editorial

¹ Al igual que en el capítulo anterior en adelante abreviado como ECI en las notas al pie salvo cuando se refiera a ediciones diferentes a la de 1986 que aquí se toma como referencia.

² Muñiz, Mauro. “El crepúsculo de las ideologías y Gonzalo Fernández de la Mora” en *La actualidad española* de 13-I-1966.

que dio a la luz varios trabajos en los que el carácter de “respuesta” estaba muy marcado.

La obra pronto fue considerada desde una perspectiva ideológica interpretándola como una nueva legitimación del régimen de Franco o como la presentación en sociedad de una corriente política, la tecnocracia. Hubo autores que no se cansaron de calificar a Fernández de la Mora como “ideólogo de la tecnocracia”. Ante estas acusaciones el propio autor introduciría desde la segunda edición un apéndice titulado “La tecnocracia” en la que señalando sus haberes y deberes sería declarada como extraña a su pensamiento. Sin embargo, todavía hasta nuestros días ha llegado esa clasificación histórica para el autor de *El crepúsculo de las ideologías*.

En un contexto más global se llegó a ver en *El crepúsculo de las ideologías* el surgimiento de una “nueva derecha española”, que nada tiene que ver con la Nouvelle Droite de Benoist con la que Fernández de la Mora nunca se identificó y que aparecería años más tarde. La nueva corriente se aglutinaba en torno al grupo *Arbor*. Esta supuesta “nueva derecha” tendría como ejes fundamentales el integrismo ideológico y el modernismo técnico. Es decir, no era más que una reactualización del grupo tradicionalista de *Arbor* apoyado en técnicas administrativas y de gobierno modernas.

Un examen diametralmente opuesto a este fue el de aquellos autores que entendían que la obra de Fernández de la Mora era un mero ataque al tradicionalismo político y cultural³. Para estos autores las teorías expuestas en *El crepúsculo de las ideologías* eran cercanas de tal manera al positivismo y a filosofías antirreligiosas que, incluso, se atrevían a insinuar que preparaba el camino o que compartía argumentos con quienes clamaban por el triunfo del comunismo.

Sin embargo, pocas veces se trató la obra desde un punto de vista filosófico o especulativo. Los asertos que se hacen en el libro, por

³ Los artículos de Oltra, Wilhelmsen o los del acrónimo EBR son buena prueba de esto.

tanto, no tardaron en enmarcarse en la presunción de que respondían a una ideología y, por tanto, el análisis de su pensamiento fue deformado. La acusación de realizar afirmaciones que él no compartía y que no consideraba derivables de lo escrito, fue una constante y, desde luego, una constatación de ese prejuicio ideológico que no logró concebir la tesis desde un análisis más amplio, como hubiera sido el deseo del autor.

Quizá la mayor parte de los ataques, por el número de artículos que le dedicaron, vinieron de las páginas de *Cuadernos para el diálogo* y especialmente de Raúl Morodo y Miguel Boyer que dedicaron análisis muy críticos con la obra de Fernández de la Mora. Para uno el libro no era más que la obra de un ideólogo integrista, mientras que para el otro el libro no era una Biblia de la tecnocracia, como algunos habían señalado, sino de algo mucho peor ya que rescataba el despotismo ilustrado.

Hubo, sin duda, algunos análisis más amplios de la tesis. Entre estos destacan los de Pablo Lucas Verdú que precisamente por ser objeciones de tipo especulativo merecieron una mención especial por parte de Fernández de la Mora que los citaría en el prólogo a su séptima edición. La diferenciación entre interés e ideología sería para Lucas Verdú el gran error del libro ya que entendía que detrás de todo interés hay una ideología que lo sustenta⁴.

Pero en el torrente de tinta que generó la publicación del libro apenas se pueden mencionar esta clase de objeciones prevaleciendo o bien las acusaciones de plagio o bien la acusación de ser un ideólogo más. Sin embargo, el desarrollo posterior de su obra muestra una coherencia sistemática que permite ver su obra no como una mera obra coyuntural sino como el punto de partida o, más bien, una síntesis anticipada de su pensamiento en torno a la cosa pública. Por ello, la intención de este análisis se centrará en dos objetivos. Por un lado, se tratará de realizar una disección del contenido del libro mostrando los puntos de vista centrales del libro así como un análisis de la tesis y de su argumentación

⁴ Ya nos hemos referido, analizándolas, a las objeciones de Lucas Verdú.

para evitar los lugares comunes en los que se ha solido caer con lecturas someras del texto. Por otro lado, se tratará de mostrar el trasfondo filosófico del análisis, es decir, extraer los elementos que conforman el mobiliario de la teoría política de Fernández de la Mora sin los cuales lo más sencillo resulta calificar este libro como un mero ensayo circunstancial. Este doble nivel de análisis no se corresponde con las diferentes partes del trabajo sino que está presente en todos los epígrafes como marco metodológico.

Al mismo tiempo que las ideas expresadas en *El crepúsculo de las ideologías* precisan de un análisis filosófico para no dejar que este libro quede circunscrito al elenco de curiosidades histórico-ideológicas del siglo XX español es preciso señalar la originalidad de las afirmaciones de Fernández de la Mora. Es este un intento de reivindicar no sólo la autenticidad de las ideas de Fernández de la Mora sino también de hacer justicia a su obra, que siendo radicalmente original, fue considerada en su tiempo como una mera importación oportunista de ideas expresadas en otras lenguas por otros autores. Sin duda, el principal caballo de batalla en este sentido por parte de Fernández de la Mora fue la de reivindicar su tesis frente a la de Daniel Bell cuyo libro, casi homónimo del español, *El fin de las ideologías* ha sido tantas veces señalado como el original. Asimismo, el Instituto de Estudios Políticos había publicado unos años antes una obra en la que Raymond Aron sostenía que las sociedades modernas eran intrínsecamente ideológicas. No pocos fueron los que recurrieron al autor francés para arrumbar las tesis crepusculares. Sin embargo, lo que está claro es que si bien Fernández de la Mora tomó como tema de reflexión una cuestión de actualidad continental ni su análisis ni, menos todavía, su conclusión puede encontrarse en otros autores. Es más, la gran mayoría de ellos, empezando por Bell, declaró la vigencia de las ideologías. Por tanto, el análisis de esta tesis debe abordar las de obras cuyas tesis pueden haber sido, y de hecho han sido, juzgadas por la crítica como previas y directamente relacionadas con *El crepúsculo de las ideologías*.

Sin embargo, desde mi punto de vista se trata de una obra original, polémica y compleja. Compleja en cuanto a que responde a todo un sistema de pensamiento que impide que se pueda calificar este como un

“libro fácil”. La tesis crepuscular no puede ser valorada simplemente por su argumentación sencilla y, aparentemente, tan incontestable sino que ha de inscribirse en un todo filosófico que tiene a la razón como su punto de partida. *El crepúsculo de las ideologías* fue el primer despliegue de la filosofía racionalista aun cuando ésta ni siquiera había sido formulada por su autor. Como señala el propio Fernández de la Mora: “En fin, este libro, como todo pensamiento con vocación sistemática, no es más que un “arco de circunferencia”⁵. El libro no era sino un análisis de una concepción del mundo, de la historia y la política cuya naturaleza era filosófica.

El crepúsculo de las ideologías se refiere a la constatación de la creciente inviabilidad social de eso que hemos denominado “ideologías”. Tanto epistémica como funcionalmente las ideologías están perdiendo su vigencia y todo hace pensar que la circunstancia les será cada vez más adversa. Como ya se ha indicado, las tesis se desdobra en dos planos. El primero, responde a los hechos y parte del análisis fáctico de la pérdida de vigor ideológico. La segunda, tiene una sustancia normativa e implica una invitación a la aceleración de este proceso. La dimensión normativa es claramente deudora y derivada del análisis fáctico. Los hechos indican que las ideologías por sus propias características están encontrando una resistencia que implica su progresiva sustitución.

“Las ideologías son factores de tensión social; pero vivimos una coyuntura de apatía política y de relajamiento. Las ideologías son extremosas y pugnaces; pero asistimos a una amalgama liberal-socialista. Las ideologías son patéticas y míticas; pero la política y la vida se están racionalizando. Las ideologías están emparentadas con las creencias; pero las religiones se interiorizan y depuran. Las ideologías proliferan en los niveles culturales modestos y en las coyunturas económicas críticas; pero nos encontramos ante una era de fabuloso desarrollo material y cultural. Los hechos y las tendencias más acusadas del momento van contra el desenvolvimiento de las ideologías. Lo decisivo no es que decaen; es que la circunstancia les será cada vez menos propicia y que la evolución se presenta como irreversible”⁶

⁵ ECI, pág. 32.

⁶ ECI, pág. 47-48.

Esta es la primigenia formulación de la tesis crepuscular. La esencia de la ideología se opone a lo que, podríamos llamar, “el espíritu del tiempo”. El sentido del curso histórico permite entrever la decadencia del pensar ideológico.

La tesis desató, entre otras, una pequeña controversia que contribuye a entender más claramente la teoría de Fernández de la Mora. Raúl Morodo en uno de sus artículos de diatriba contra la tesis del crepúsculo puntualiza que ninguno de los fenómenos descritos por Fernández de la Mora implica un fin de las ideologías. Es decir, critica la noción de “fin” ideológico⁷. La tesis es, para Morodo, aplicable sólo al mundo occidental ya que no se está produciendo un fin de las ideologías de carácter global sino que responde, exclusivamente, a un fenómeno local⁸. Fernández de la Mora replica a este artículo señalando la diferencia entre “fin” y “crepúsculo”. Asimismo, señalará el carácter fenomenológico de su tesis y la relacionará con su componente fundamentalmente filosófico. La racionalización se opone a la ideologización, plano fáctico, por tanto, dado que la racionalización es lo progresivo es necesario contribuir a la desideologización, plano normativo⁹. Fernández de la Mora no se entiende a sí mismo como el

⁷ “Ahora bien, el fin de los ideólogos en la sociedades supra-desarrolladas y la neutralización de las ideologías: la ideología como convivencia, y no exclusión, no significa el fin de las ideologías, ni de los ideólogos, en otras sociedades”. Morodo, Raúl. “Los ideólogos del fin de las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 23-24, septiembre 1965, pág. 33.

⁸ La crítica a la noción de fin de las ideologías, sin embargo, aceptaba la validez del fenómeno para el mundo occidental. “La filosofía del desarrollo puede realizarse—y, de hecho, se realiza—perfectamente sin necesidad de ideólogos, en los países de alto nivel social y cultural; pero, en los países subdesarrollados, la filosofía del desarrollo es, inevitablemente, una filosofía de la revolución”. Morodo, Raúl. “Los ideólogos del fin de las ideologías”, pág. 32.

⁹ “Una cosa es el tajante fin de las ideologías y otra su iniciado crepúsculo. Yo me he limitado a denunciar este último fenómeno, y he analizado (sin que yo sepa de nadie que de modo sistemático y global haya hecho hasta ahora algo similar) las causas del proceso o, si se quiere, sus concatenaciones estructurales. Y es este análisis fenomenológico y causal el que, de manera puramente empírica, me ha llevado al siguiente precipitado final. La racionalización y el desarrollo son inversamente proporcionales a la carga ideológica de una sociedad; la racionalización y el desarrollo

profeta del inmediato fin de las ideologías. Más bien, el crepúsculo es entendido como un proceso paulatino, aunque irreversible¹⁰. Las ideologías decaen pero su final definitivo no es más que un horizonte que sólo se entrevé. Aunque, como es obvio, el carácter irresistible del proceso comenzado tiene como punto culminante la desaparición total de las ideologías o, al menos, su desplazamiento hacia los límites de la patología social.

La tesis en su formulación es, aparentemente, de una sencillez incontestable. Sin embargo, bajo esta apariencia es preciso abordar tres dimensiones que la revelan como una tesis de una complejidad mucho mayor. En primer lugar, qué circunstancia es la que se ha puesto en contra de las ideologías, es decir, cómo es el medio hostil a la ideología y que amenaza con conducirla a su fin. En segundo lugar, cuáles considera Fernández de la Mora que son las pruebas incontestables de la decadencia ideológica, es decir, qué fenómenos son los que permiten formular fenomenológicamente la tesis crepuscular. En tercer lugar, será preciso enmarcar la doctrina crepuscular en su marco filosófico demostrando así que hay una conexión sistémica entre el anuncio del fin de las ideologías y las premisas filosóficas de Fernández de la Mora que confluyen en su doctrina filosófica. En cuarto lugar, daremos un paso más allá en la perspectiva del autor español, es decir, describiremos las líneas maestras de lo que Fernández de la Mora entiende por sociedad y Estado post-ideológicos. Esto nos permitirá hablar del presunto tecnocratismo de Fernández de la Mora. Por último, abordaremos una interesante cuestión que, además, resulta vital para la comprensión total de la tesis del autor español, estableceremos las diferencias con respecto a otros autores que afirmaban

son dos objetivos primarios del género humano; luego, la desideologización es un síntoma de progreso, y es bueno acelerarla”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 25, octubre 1965, pág. 22.

¹⁰ En la última edición, 1986, suprimiré expresiones que puedan hacer entender que postulaba la desaparición de las ideologías como un fenómeno inmediato. Ejemplos de esto son la eliminación del adverbio “velozmente” refiriéndose a la celeridad de este proceso: “Las ideologías son patética y míticas; pero la política y la vida se están racionalizando [velozmente]”, ECI, pág. 47. “Conjurada la amenaza del hambre, el proletario soviético se aburguesa [velozmente]...”, ECI, pág., 108.

CARLOS GOÑI APESTEGUÍA

aparentemente algo similar. Dada la acusación reiterada de falta de originalidad y las posibles conexiones con respecto a las tesis de otros autores esta comparación se plantea como irrenunciable.

I. La sociedad post-industrial

1. El concepto

La tesis de Fernández de la Mora no se dibuja en el vacío sino que se da en un momento de profundo cambio social. Quizá el concepto fundamental en esta corriente de cambio es, por su inflexión de cambio epocal, el de sociedad post-industrial.

El concepto de sociedad post-industrial es atribuido por Ritzer a Daniel Bell cuyo libro *The coming of Post-Industrial Society*¹¹ publicado en 1973 representaría el acta de nacimiento de dicho concepto¹². Sin embargo, ya Alain Touraine había hablado de sociedad “post industrial” y otros autores habían hecho tentativas aproximatorias al concepto. Lo cierto es que cuando Bell utiliza el término ya se había descrito de manera bastante amplia el concepto. Sin duda, la aportación de Bell y el hecho de que haya pasado a la historia como padre del término se debe a que junto a la utilización terminológica dará una definición fruto de la decantación de la literatura previa al respecto.

Peter Drucker venía anunciando un cambio sustancial en las estructuras sociales, políticas y económicas estableciendo algunas de las líneas maestras de lo que se entendería como “sociedad post-industrial”. En 1957 el autor de origen austriaco señalaba en su *Landmarks of Tomorrow* que se había producido un cambio imperceptible en los últimos veinte años hacia “una nueva era que aún no tiene nombre”¹³. Sin embargo, Drucker todavía se movía en los límites de la época anterior o, al

¹¹ Bell, Daniel. *The coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, Nueva York, 1973.

¹² Cfr. Brint, Steven. “Bell, Daniel” en Ritzer, George. *Encyclopedia of social theory*, SAGE, California, 2005, pág. 47.

¹³ Citamos por la edición española de 1959. Drucker, Peter. *Las fronteras del porvenir*, Hobbs-Sudamericana, Buenos Aires, 1959, pág. 13.

menos, no había llegado a profundizar lo suficiente en el cambio en el que se hallaba inserto. Así, seguía hablando de la construcción de “una sociedad industrial”¹⁴ para señalar que las sociedades desarrolladas debían favorecer la industrialización y desarrollo de las naciones del Tercer Mundo como único medio para no caer en el estancamiento. Las repercusiones que este cambio iba a tener en el plano político ya eran anunciadas en 1966, cuando indicaba que los viejos centros de poder estaban en trance de ser desplazados por una clase técnicamente bien preparada y con una alta educación¹⁵. Más allá iría en su obra *The Age of Discontinuities*¹⁶. En esta, asimismo, identificaba un factor diferencial fundamental del tipo sociedad que se vislumbraba en el horizonte. El cambio de una economía basada en el trabajo manual a una economía del conocimiento. Aunque esta nueva situación todavía no se había desarrollado con todo su potencial ya que faltaban mecanismos para dirigir al nuevo tipo de trabajadores y el modelo de organización económico-social emergente¹⁷. Drucker, finalmente se atreverá a poner nombre a esta nueva etapa emergente aunque lo hará en una fecha tan tardía como la de 1993. Sin embargo, no la denominará sociedad “post-industrial” sino “post capitalista”. La nueva sociedad post-capitalista se caracterizará por varios factores. En primer lugar, es una etapa no socialista y post capitalista, lo que podría ser considerada como una certificación de la tesis de Fernández de la Mora, aunque no habla del post-ideologismo. En segundo lugar, el primer recurso será el

¹⁴ Cfr. Drucker, Peter. *Las fronteras del...*, pág. 197.

¹⁵ La obra fue publicada en 1966 pero aquí citamos por la edición de 1971. Cfr. Drucker, Peter. *Men, ideas and politics*, Harper & Row, Nueva York, 1971, págs. 126-127.

¹⁶ “Or to change the metaphor, this book may be looked at as an early-warning system, reporting discontinuities which, while still bellow the visible horizon, are already changing the structure and meaning of economy, polity, and society. these discontinuities, rather than the massive momentum of the apparent trends, are likely to mould and shape our tomorrow, the closing decades of the twentieth century. these discontinuities are, so to speak, our recent future—both already accomplished fact and challenge to come”. Drucker, Peter. *The Age of Discontinuities*, Heineman, Londres, 1969, pág. vii.

¹⁷ Cfr. Drucker, Peter. *The Age of...*, págs. 269 y ss.

conocimiento, característica ésta que le venía adjudicando a lo largo de treinta años. Por último, sería una sociedad de organizaciones¹⁸.

¿Acaso no era esto lo que ya había predicho brillantemente James Burnham en 1941 bajo el sugerente título de *The Managerial Revolution*? En aquel libro Burnham también hablaba de un cambio en la estructura y conformación social, de una auténtica crisis o revolución epocal. Al igual que haría Drucker varias décadas más tarde, señalaría que la nueva sociedad por venir será tanto post-socialista como post-capitalista¹⁹. Burnham afirma que el signo de los nuevos tiempos será la sustitución de las clases dominantes clásicas, los capitalistas o burgueses, por una nueva, la de los managers²⁰. En efecto, Drucker había combinado para su sociedad “post-capitalista” la previsión de lo que luego sería denominado sociedad post-industrial, una de cuyas características como veremos es el predominio del conocimiento como factor de trabajo, con una teoría de la emergencia de una nueva clase social dominante, que haría referencia a la “revolución de los managers” de Burnham²¹.

Por su parte, John Kenneth Galbraith hablaba en 1958 de un cambio de paradigma social en virtud de la opulencia con su *The Affluent Society*. En esta obra, Galbraith señalaba que las ideas que han configurado el pensamiento económico en los años precedentes no sirven para la nueva sociedad de la opulencia, aunque estas nuevas ideas todavía

¹⁸ Cfr. Drucker, Peter. *Post-Capitalist Society*, Butterworth-Heinemann, Oxford, 1993, pág. 3.

¹⁹ Citamos por la edición de 1972. “To these must be added, what has so far been only hinted at but what Hill occupy us largely in pages to come, the positive indications, already compelling, that not capitalism and not socialism but a quite different type of society is to be the outcome of the present period of social transition”. Burnham, James. *The managerial revolution*, Greenwood Press, Westport, 1972, págs. 56-57.

²⁰ Cfr. Burnham, James. *The managerial...*, págs. 71 y ss.

²¹ “But equally important: the real and controlling resource and the absolutely decisive factor of production is now neither capital, nor land, nor labour. It is knowledge. Instead of capitalists and proletarians, the classes of the post-capitalist society are knowledge workers and service workers”. Drucker, Peter. *Post-Capitalist...*, pág. 5.

conviven con las pertenecientes a otro tiempo²². El hombre occidental ha conseguido superar la pobreza y tiene que hacerse cargo de la nueva sociedad en la que le ha tocado vivir, de lo contrario se verá confundido por ilusiones²³. La obra no sentaba, estrictamente hablando, las bases del concepto de sociedad “post-industrial”, sin embargo, señalaba la concepción de un cambio epocal. Sería años más tarde cuando con su *The New Industrial State* publicado en 1967 en el que, como él mismo afirmaba, venía a continuar el análisis de *The Affluent Society*²⁴. El análisis del Estado del nuevo tiempo venía a coincidir en un punto base con el de Burnham, la dirección de las grandes corporaciones, y por extensión del Estado, ya no está en manos del propietario, del capitalista, sino de los managers o “Directors”²⁵. Asimismo, Galbraith señalaba que la complejidad de las sociedades industriales imponía una cualificación especial en los directivos. Es decir, quien aspire a dirigir un determinado sector o actividad ha de estar especialmente cualificado en esa restringida actividad.

Sin embargo, todas estas aproximaciones son versiones tentativas o aproximatorias del concepto original de “sociedad post-industrial”. Es, como ya se ha señalado, Alain Touraine el primero en formularlo en un texto publicado en 1969 que, sin embargo, admitiría otras posibles denominaciones para esa nueva sociedad que ya otros autores se habían afanado en anunciar.

“Ante nuestros ojos se están formando sociedades de tipo nuevo.

²² Cfr. Galbraith, John Kenneth. *The affluent society*, New American Library, Nueva York, 1958, pág. 14.

²³ “The affluent country which conducts its affaire in accordance with rules of another and poorer age also foregoes opportunities. And in misunderstanding itself it will, in any time of difficulty, implacable prescribe for itself the wrong remedies”. Galbraith, John Kenneth. *The affluent...*, pág. 16.

²⁴ “I started this book nearly ten years ago and, in a sense, it started itself. What has to become *The Affluent Society* was nearing completion; principally missing”. Galbraith, John Kenneth. *The New Industrial State*, Hamish Hamilton, Londres, 1967, pág. viii.

²⁵ “The men who now run the large corporations own no appreciable share of the enterprise”. Galbraith, John Kenneth. *The New...*, pág. 2.

Se las denominará sociedades post-industriales si se pretende señalar la distancia que las separa de las sociedades de industrialización que las han precedido, y que todavía se mezclan con ellas tanto bajo su forma capitalista como bajo su forma socialista. Se las denominará sociedades tecnocráticas si se pretende designarlas según el poder que las domina. Se las denominará sociedades programadas si se intenta definir las ante todo por la naturaleza de su modo de producción y organización económica. Me parece que esta última expresión es la más útil por ser la que implica más directamente la naturaleza del trabajo y de la acción económica”²⁶.

Curiosamente pese a que Touraine muestra su preferencia por el término “sociedad programada”, sin embargo, a la titulación de su libro pasará el ya consabido de “sociedad post-industrial” y utiliza ambos términos de manera alterna. Al margen de este hecho, Touraine es el primero que utiliza el término para designar la nueva sociedad que ya desde hacía unos años se intuía.

Pero, sin duda, el primer autor que contribuye a proporcionarle una consistencia teórica, a definir el marco de en qué consiste la sociedad post-industrial, es Daniel Bell en su *The Coming of the Post-Industrial Society* publicado en 1973²⁷, traducido y publicado en España en 1976. Bell alude directamente no sólo a la realidad sino al concepto de “sociedad post-industrial” que alude, primariamente, a cambios en la estructura social. En lo relativo a la política, señalará que la relación entre la estructura social y el orden político es “uno de los problemas capitales del poder en la sociedad post-industrial”²⁸. Para definir el concepto, Bell apela cinco dimensiones en el término en las que se sintetiza el modelo de sociedad.

“El concepto de sociedad post-industrial es una amplia generalización. Su significado puede ser entendido más fácilmente si se especifican cinco dimensiones, o componentes, del término:

²⁶ Citamos por la edición española del mismo año. Touraine, Alain. *La sociedad post-industrial*, Ariel, Barcelona, 1969, pág. 5.

²⁷ Bell, Daniel. *The Coming of the Post-Industrial Society*, Basic Books, New York, 1973.

²⁸ “one of the chief problems of power in a post-industrial society Bell, Daniel. *The Coming of...*, pág. 13.

1. Sector económico: cambio de una economía de producción de bienes a una de servicios.
2. Distribución ocupacional: preeminencia de la clase profesional y técnica.
3. Principio axial: la centralidad del conocimiento teórico como fuente de innovación y de formulación política de la sociedad
4. Orientación futura: Control de la tecnología y las contribuciones tecnológicas
5. Toma de decisiones: creación de una nueva *tecnología intelectual*²⁹.

El primer punto, se refiere a un trasvase de la fuerza de trabajo desde el sector industrial al sector servicios. Bell, a este respecto, seguía a Collin Clark quien había apuntado a la composición trimembre de los sectores económicos. La previsión de Clark es la de un paulatino crecimiento de la importancia del sector servicios y, por tanto, una mayor relevancia en su incidencia política³⁰. La sociedad post-industrial basa su economía en un sistema de servicios que, además, se diferencian de los servicios protagonistas en las sociedades industriales. Los servicios claves serán aquellos referidos a la sanidad, la educación, la investigación y el gobierno.

En segundo lugar, se refiere Bell a la preeminencia de la clase profesional y técnica. La nueva sociedad post-industrial se caracteriza por el crecimiento exponencial de trabajadores cualificados, a diferencia de los semi-especializados de la sociedad industrial, que tienen en

²⁹ La traducción es mía. Para consultar el texto original: "The concept of the post-industrial society is a large generalization. Its meaning can be more easily understood if one specifies five dimensions, or components, of the term:

1. Economic sector: the change of a goods-producing to a service economy;
2. Occupational distribution: the pre-eminence of the professional and technical class;
3. Axial principle: the centrality of the theoretical knowledge as the source of innovation and of policy formulation for the society;
4. Future orientation: the control of technology and technological assesment;
5. Decisión-making: the creation of a new intellectual technology". Bell, Daniel. *The Coming of...*, pág. 14.

³⁰ Cfr. Clark, Collin. *The Conditions of the Economic Progress*, Macmillan, Londres, 1960, págs. 490 y ss.

ingenieros y científicos el grupo clave. Bell afirmará que esto es el corazón de la sociedad post-industrial³¹.

En tercer lugar, conectando con los análisis de autores precedentes, Bell indica la primacía del conocimiento teórico. El autor estadounidense profundiza la cuestión ya que en toda sociedad la relevancia del conocimiento es insoslayable, sin embargo, la sociedad post-industrial se caracteriza por el tipo de conocimiento. El sistema conceptual de esta época se basa en la primacía del conocimiento teórico, frente al empirismo, entendido como la sistematización del conocimiento en sistemas abstractos aplicables a áreas diferentes de la experiencia³². Esta sistematización abstracta tiene una función muy determinada que es la de la planificación y prognosis social, de ahí que la innovación se vuelva punto crucial. Las instancias directivas, señala Krishan Kumar, están forzadas tienen que adelantarse a los acontecimientos para poder saber en qué línea dirigir la planificación³³. La tecnología, protagonista de la vida social en la era post-industrial, precisa de una indagación teórica anterior. Así la ciencia se ha tornado en un instrumento de primera magnitud que ha pasado a formar parte de campos tan dispares como la guerra y la economía. El conocimiento teórico, como indagación codificadora previa a la aplicación técnica, se ha convertido en un principio axial y de ahí que los centros donde se produce la investigación científica, donde se expande el conocimiento teórico, se

³¹ Cfr. Bell, Daniel. *The Coming of...*, pág. 17-18.

³² “Now, knowledge has of course been necessary in the functioning of any society. What is distinctive about the post-industrial society is the change in the carácter of knowledge itself. What has become decisive for the organization of decisions and the direction of change is the centrality of theoretical knowledge—the primacy of theory over empiricism and the codification of knowledge into abstract systems of symbols that, as in any axiomatic system, can be used to illuminate many different and varied areas of experience”. Bell, Daniel. *The Coming of...*, pág. 20

³³ “The commitment to welfare and planning—especially for economic growth—in all industrial societies forced governments, however reluctantly, to try to see the shape of society some decades ahead, to know what they are planning for”. Kumar, Krishan. *Prophesy and progress*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978, pág. 186.

convierten en estructuras centrales de la sociedad. Ejemplo de estos centros son las universidades y los grupos de investigación³⁴.

La cuarta característica atribuida a la sociedad post-industrial es el control de la tecnología. La tecnología se ha convertido en un factor vital para la intensificación de la productividad y evitar el estancamiento. La expansión tecnológica, sin embargo, se caracterizará por la supresión, o al menos la reducción, de las externalidades negativas por medio de la prognosis y el control social ya señalado. Se suprime la indeterminación sobre el futuro económico³⁵.

Por último, Bell señala la aparición de una tecnología intelectual. Vuelve a conectar aquí, parcialmente, con las teorías de Burnham y de Galbraith en torno a una dirección técnica de la sociedad. El siglo XX se caracteriza por la búsqueda de una dirección racionalizada tanto en la relación con la naturaleza como entre las personas.

“En el mismo sentido, se puede decir que la promesa metodológica de la segunda mitad del siglo XX es la gestión de la complejidad organizada (la complejidad de las grandes organizaciones y sistemas, la complejidad de la teoría con gran número de variables), la identificación e implementación de estrategias de elección racional en juegos contra la naturaleza y juegos entre personas, y el desarrollo de una nueva tecnología intelectual que, a finales del siglo, será tan relevante en los asuntos humanos como la tecnología de las máquinas lo ha sido en el pasado siglo y medio”³⁶.

La sociedad post-industrial considera la dirección de sistemas complejos como uno de los grandes problemas sociológicos. Es decir, la búsqueda de la dirección de conjuntos sociales complejos es uno de

³⁴ Cfr. Bell, Daniel. *The Coming of...*, pág. 26.

³⁵ Cfr. Bell, Daniel. *The Coming of...*, págs. 26-27.

³⁶ La traducción es mía. Para consultar el texto original: “In the same spirit, one can say that the methodological promise of the second half of the twentieth century is the management of organized complexity (the complexity of large organizations and systems, the complexity of theory with a large number of variables), the identification and implementation of strategies for rational choice in games against nature and games between persons, and the development of a new intellectual technology which, by the end of the century, may be as salient in human affairs as machine technology has been for the past century and a half”. Bell, Daniel. *The Coming of...*, pág. 28.

los leimotifs de la investigación social. Así se trata de lograr una dirección genuinamente científica de la sociedad. La sociedad post-industrial se articula, en este aspecto, en torno a un intento de sustituir la intuitividad en la dirección por las normas de solución de problemas o algoritmos³⁷. Se impone un sistema de gestión de la complejidad basada en la racionalidad, entendida esta como la elección de una alternativa respecto de un conjunto de pautas que se basan en una comprensión adecuada del sistema social y todas las variables interdependientes que en él concurren. Bell señala que el objetivo de esta nueva tecnología intelectual es la realización de una utopía social (*alchemist's dream*) que consiste en el ordenamiento total de la sociedad, cuyo error principal consiste en un deficiente concepto de racionalidad³⁸.

2. La sociedad post-industrial en Fernández de la Mora

La tesis de Fernández de la Mora se escribe precisamente en los momentos en que la gestación del término “post-industrial” está en un momento decisivo. La emergencia de un nuevo tipo de sociedad también es percibida por el autor. La tesis crepuscular se desenvuelve en un contexto social novedoso caracterizado, entre otras cosas, por un cambio de modelo productivo, una predecibilidad de los fenómenos sociales y por una sustitución de las estructuras administrativas y dirigentes. Asimismo, como ya se ha indicado, la sociedad post-industrial impone, en cierto sentido, un nuevo modelo de racionalidad. Que existe una relación vital entre la nueva era y la tesis crepuscular se sintetiza en la afirmación de que ésta tesis es el fenómeno político más definitorio de la nueva era³⁹. El crepúsculo ideológico no es sino un

³⁷ “An intellectual technology is the substitution of algorithms (problem-solving rules) for intuitive judgments”. Bell, Daniel. *The Coming of...*, pág. 29.

³⁸ Cfr. Bell, Daniel. *The Coming of...*, pág. 33

³⁹ “El crepúsculo de las ideologías es el carácter más definitorio de la era postindustrial y uno de los cambios socialmente más definitivos de la Historia”. ECI, pág. 30.

corolario político de un nuevo modelo social, de un nuevo tipo de sociedad denominada “post-industrial”. Asimismo, el surgimiento de esta sociedad se enmarca en un proceso de racionalización que marca el sentido del curso histórico y que constituye la clave filosófica del pensamiento de Fernández de la Mora.

Tres son los puntos centrales en los que aparece la sociedad post-industrial en el centro del crepúsculo ideológico. En primer lugar, la tesis se hace eco de la emergencia de la economía del saber lo que representa, asimismo, en el esquema de Fernández de la Mora, un nuevo episodio en la racionalización y que se corresponde con el principio central que señala Bell, la preeminencia de la indagación teórica sobre la mera actividad productiva. Para Fernández de la Mora, esto implica el encumbramiento de la ciencia como momento teórico y, como corolario, una revitalización de la razón teórica. Fernández de la Mora considera que este reverdecimiento de la teoría supone un factor de disolución de las ideologías. Esta irrupción de la teoría se da con especial fuerza en el ámbito de la política que pasa de ser una mera acción irracionalizada para tener en su base un momento esencialmente reflexivo⁴⁰.

En segundo lugar, el surgimiento de lo que Bell había denominado una “tecnología intelectual” es obvia en el pensamiento de Fernández de la Mora. De hecho en la aparición del concepto análogo de “tecnoestructura” de Galbraith verá Fernández de la Mora uno de los signos del nuevo tiempo. Esta nueva “clase” tiene, en opinión del autor español, seis características que, además de conectar su pensamiento con el de Galbraith, representan una aceptación de la sociedad post-industrial como paradigma del tiempo. En primer lugar, la producción debe estar guiada por la planificación, es decir, no se puede dejar la economía a los libres dictados de la demanda. Será la tecnoestructura la encargada de guiar y planificar la producción. En segundo lugar, se reemplaza la soberanía del consumidor por el protectorado de la

⁴⁰ Pero la situación ha cambiado. En el principio de la política ya no está el verbo, sino la ciencia y la acción. La política ya no es un decir, sino un saber hacer; pero un hacer «algo más»

tecnoestructura. En tercer lugar, la relación de las grandes empresas con el Estado se acrecientan por su necesidad de una demanda global, una estabilidad de precios, especialistas preparados, etc...En cuarto lugar, el objetivo de la economía deja de ser la optimización de los beneficios ya que las tecnoestructuras están más interesadas en “la expansión de la empresa y el refinamiento tecnológico”. Así se da el paso de una economía destinada al beneficio a una economía de la innovación, más relacionada con una sociedad de la información. En quinto lugar, y derivada de la cuarta característica, la tecnoestructura aparece como interesada por el beneficio de la comunidad toda, de todo el país y no adscrita a ningún partido. La tecnoestructura es una clase apartidista. En sexto lugar, Fernández de la Mora señala que la tecnoestructura se puede dar tanto en una economía socialista como capitalista⁴¹.

La aceptación del fenómeno de la tecnoestructura como clase dominante supone la aceptación de esa “tecnología intelectual” que caracteriza a la sociedad post-industrial. Pero, al mismo tiempo, la descripción que hace Fernández de la Mora de esta clase indica la aceptación del axioma de la supremacía del conocimiento teórico como medio de abordar la imposición de planificación que impone el nuevo tipo de sociedad.

Por último, aunque Fernández de la Mora a este respecto será más parco argumentativamente, la sociedad post-industrial se caracteriza por representar la transición de una economía de bienes a una economía de servicios⁴². Este proceso es entendido por parte de Fernández de la Mora como una “dignificación de las necesidades” plasmada en un crecimiento relativo del sector servicios frente a la industria y la agricultura. En opinión del autor español esta transición incide en la decadencia ideológica en lo que tiene de extensión de la propiedad y la

⁴¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La convergencia de las ideologías” en *ABC* de 13-VII-1974.

⁴² “La característica más acusada del desarrollo económico y social no es el simple aumento cuantitativo del producto nacional bruto, sino el desplazamiento de los empleos agrícolas hacia los industriales, y desde éstos hacia los servicios”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La extinción del proletariado” en *Razón Española*, número 34, marzo 1989, pág. 140.

aproximación y solidarización de los grupos en torno al concepto de interés⁴³. Palacio Atard considera en la introducción a la edición de 1986 que, efectivamente, la atención de Fernández de la Mora al trasvase de información como principio socio-económico, frente a una economía basada en los bienes, es uno de los nervios de la tesis crepuscular⁴⁴.

La irrupción de la sociedad post-industrial se incluye en el proceso de racionalización en que consiste la historia. Asimismo, es un elemento de primera magnitud en la disolución de las ideologías, especialmente, en lo que la sociedad industrial tiene de reivindicación o revalorización de la inteligencia, en la elevación de la tecnicidad y en la reducción de la importancia de conceptos pertenecientes a la sociedad industrial. Sin duda, la tecnificación de la sociedad post-industrial hace que las circunstancias no sean propicias al mantenimiento de las ideologías.

3. Tecnificación y circunstancia adversa

El análisis de Fernández de la Mora considera que las ideologías están abocadas a la desaparición. Las circunstancias se han vuelto en su contra y este fenómeno parece conducir a la marginación de toda ideología⁴⁵. La dificultad de pervivencia de las ideologías se basa en dos puntos fundamentales.

Por un lado, la sociedad post-industrial se caracteriza por una gran tecnificación de los procesos sociales. Este fenómeno, convierte el

⁴³ Cfr. ECI, págs. 180 y ss.

⁴⁴ “En esa sociedad el objetivo preferente no consistirá en la propiedad o la distribución de bienes, que habrá alcanzado un razonable equilibrio, sino en la distribución de conocimientos y saberes. Ese es el horizonte hacia el que nos encaminamos, en el que se divisan perspectivas nuevas y hacia ellas apunta el autor de *El crepúsculo de las ideologías* con agilidad de pensamiento y soltura de pluma”. ECI, pág. 15.

⁴⁵ “Las tendencias más profundas y definitorias de la época le son adversas y hasta los más poderosos factores retardatarios del proceso están en crisis”. ECI, pág. 198.

análisis y control social en acciones de gran complejidad. La era post-industrial trae consigo un aumento en la dificultad para definir los procesos sociales. Los esquemas propios de la ideología quedan en desuso por resultar inexactos.

Esta tecnificación se comprueba en la alta matematización de la ciencia social. La voluntad de dibujar la predecibilidad de los procesos sociales solo puede resultar satisfecha por la adquisición de unos instrumentos de análisis de índole matemática. Así las encuestas, los sondeos matematizados y las estadísticas son tres grandes instrumentos para la comprensión de los fenómenos sociales. La sociología aspirará a la predicción de las tendencias con base en datos estadísticos, fiel reflejo del estado de las cosas.

Por ello, la creciente complejidad del análisis social complica la existencia de la ideología. Los análisis ideológicos resultan simplificadores y no satisfacen la necesidad de rigor y exactitud que una nueva circunstancia altamente sofisticada y tecnificada exige. De ahí que la ideología como elemento de comprensión social cae en desuso. La tecnificación y complicación de los métodos de análisis conllevan el arrumbamiento de la ideología. Ésta resulta ya incapaz de predecir las nuevas tendencias pero, además, no resulta útil para comprender una realidad compleja que ya sólo puede ser atendida por la apelación a instrumentos de cálculo que la ideología o desecha o deforma para cuadrarla en el esquema de sus intereses.

Las ideologías resultan inútiles en el contexto de una realidad altamente tecnificada en la que las recetas simplistas resultan incapaces como herramientas para la toma de decisiones. Las ideologías no permiten la previsión de consecuencias derivadas de las decisiones y, por tanto, son un instrumento deficitario de cálculo. Así, las ideologías están siendo sustituidas en los programas de los diferentes partidos por planes técnicos y económicos⁴⁶ que, acogiendo la tecnificación de la

⁴⁶ “Muy recientemente, los síntomas adversos se han agudizado y multiplicado. Uno de los más llamativos es la progresiva sustitución de las ideologías por los planes técnicos y económicos en los programas de gobierno”. ECI, pág. 45.

convivencia, se presentan como elementos adecuados para la toma de decisiones basados en el análisis riguroso de las tendencias sociales. La creciente tecnificación de la existencia humana unida al simplismo de las ideologías parece condenarlas al ostracismo. Las construcciones ideológicas no pueden dar justificación de una realidad que por su complejidad es inasible para esquemas rígidos y simplificadores. Las ideologías se desgajan cada vez más de la realidad sobre la que pretenden operar y, por ello, caen en desuso.

Por otro lado, hay un hecho fundamental y es que la opinión pública ha percibido esta incapacidad de las ideologías. La elevación del nivel cultural de las masas ha provocado la toma de conciencia de esa deficiencia ideológica, por lo que se ha producido un distanciamiento de sus planteamientos. Los movimientos de las masas y la tendencia general de la opinión pública provoca un arrumbamiento de las ideologías ante la aparición de instrumentos de cálculo que permiten la aprehensión de la complejidad social.

En este punto se centra la ley sociológica establecida por Fernández de la Mora. El gran indicio de que las ideologías están próximas a su desaparición o, al menos, iniciando su declive, se basa en la pérdida de vigencia social. Los síntomas del crepúsculo indican claramente lo adverso de las circunstancias y, en especial, su pérdida de vigor social.

II. El carácter fáctico de la tesis crepuscular: los síntomas

La carga probatoria de la tesis crepuscular, tanto en su formulación de 1965 como en los sucesivos desarrollos, corría a cargo de los hechos sociales que permitían ser identificados como epifenómenos del decaer de las ideologías. El libro de 1965 se estructura, básicamente, en dos partes. Una primera dedicada a una somera definición de la ideología y de la dinámica que le es propia y una segunda, más amplia, en la que toman voz las diversas pruebas del decaer de estas ideologías. Son estos “síntomas” los protagonistas para probar el surgimiento de este novedoso fenómeno que Fernández de la Mora intenta definir.

La tesis de Fernández de la Mora es un “análisis fenomenológico y causal”⁴⁷, de ahí la importancia de los fenómenos probatorios. Asimismo, el carácter sociológico de la tesis hace que éstos sean su parte central. Mediante la exposición de estos síntomas, Fernández de la Mora pretende demostrar que se produce un decaimiento de las ideologías. Es decir, como se señalaba más arriba, la circunstancia les está siendo cada vez más adversa, lo que se demuestra en determinadas tendencias cuyo común denominador es el de excluir a la ideología. Todos estos síntomas demuestran o la inutilidad social de las ideologías o un cambio de tendencia en algún aspecto esencial de la ideología.

Así, junto a la crítica al concepto de ideología se exponen los síntomas de su decaimiento. La asepsia valorativa de la tesis de Fernández de la Mora, su carácter fenomenológico y su raigambre sociológica convierte a éstos en elementos fundamentales de la tesis. Así la tesis de Fernández de la Mora no pretende ser, únicamente, una exhortación al combate contra las ideologías sino que se trata de una exposición de los fenómenos que invitan a preparar su acta de defunción. El elemento normativo, del que habla el autor español, es, en última instancia, un

⁴⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías”, pág. 22.

mero corolario dependiente de los hechos, es decir, dependiente de los síntomas del inequívoco decaer de las ideologías.

1. La apatía política

El primero de los síntomas que Fernández de la Mora considera como demostrativo del crepúsculo ideológico es la apatía política. La apatía política es básicamente un desinterés respecto a la lucha por el poder, es decir, al combate ideológico. Sin embargo, la apatía política no significa una muerte social o lo que Boyer denominó “abdicación de la sociedad”. Fernández de la Mora se afanará en aclarar que la apatía no implica una indiferencia o despreocupación respecto de lo político en sí. Es decir, no significa una suspensión del juicio acerca del bien común⁴⁸. Simplemente, indica que, a causa del desinterés generado por la propia dialéctica ideológica, se retraen de la participación en el proceso electivo⁴⁹. Para mostrar esta tendencia, el autor español se refiere a seis síntomas.

El principal dato de referencia para comprobar que hay una generalizada actitud apática respecto de la ideología son los altos índices de abstencionismo. La abstención en el voto, que Fernández de la Mora sitúa por encima del 50 por ciento, muestra que la principal vía de manifestación de la voluntad política en las sociedades democráticas arroja un saldo de indiferencia respecto de la lucha política⁵⁰. El

⁴⁸ “La apatía política no puede identificarse con la inhibición social. Una cosa es el desinterés hacia la lucha por el poder, y otra la indiferencia hacia la vida colectiva”. ECI, pág. 85.

⁴⁹ La distinción entre los varios sentidos de “política” en la obra de Fernández de la Mora está en la base de esta distinción. La decadencia del interés por la “política”, en el sentido de lucha por el poder, no implica una decadencia en el interés por la “política”, en el sentido de gobernación. En inglés la distinción es más plausible, así que podríamos decir que decae el interés por la “politics” pero no la “policy”.

⁵⁰ “Es difícil medir el grado de politización de los pueblos. Su interés por la cosa pública parece que en las democracias ha de manifestarse a través del ejercicio del sufragio”. ECI, pág. 81.

fenómeno no se circunscribe en exclusiva a un país. El análisis de Fernández de la Mora se refiere, al menos, a las elecciones en España⁵¹, Francia, Italia, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos. Se produce una *ataraxia* política o, al menos, un sustancial descenso de la participación política en todas las grandes democracias occidentales.

Al descenso de participación electoral se une la disminución de las afiliaciones a los partidos. La militancia partidaria desciende mientras que otras organizaciones, como los sindicatos y las asociaciones recreativas, ven aumentar el número de sus asociados. Esta divergencia de tendencias indica que los partidos políticos con sus ideologías no son ya un reclamo para los ciudadanos. Así, el número significados políticos decrece y las “masas neutras” aumentan⁵². Las ideologías pierden poder de movilización y no logran la adhesión a las organizaciones que las representan.

En tercer lugar, Fernández de la Mora señala el cambio en la retórica política derivado de una bajada del entusiasmo y de la volubilidad anímica de las masas. La elevación cultural de las masas ha generado que éstas se hayan dotado de una mayor capacidad de crítica y, por tanto, la base de tensión emotiva de la que viven las ideologías resulta ahora inocua desde el punto de vista social. Las masas ya no aceptan las condenas y sanciones sumarias de las ideologías y exigen argumentaciones rigurosas, planes técnicos y soluciones acertadas⁵³. Ya no se dejan llevar por el entusiasmo sino que rigen su vida por medio del cálculo. El entusiasmo es, para Fernández de la Mora, una “potenciación de la emotividad”⁵⁴ que, sin embargo, está siendo

⁵¹ Obviamente, los datos referidos a España no van más allá de 1933. Las últimas elecciones generales democráticas en España databan de 1936.

⁵² “Consecuentemente, se dilata el bloque de esas masas neutras, más o menos indiferentes, que pueden decidir, con sus movimientos pendulares, una elección”. ECI, pág. 84.

⁵³ “A medida que se eleva el nivel cultural de los pueblos, los desahogos afectivos discurren por cauces cada vez más ajenos a la política. La creciente racionalización de la vida humana va relegando los entusiasmos al ámbito del arte, del deporte y de la intimidad sentimental”. ECI, pág. 84.

⁵⁴ ECI, pág. 152.

crecientemente sustituido por el consenso⁵⁵. La desaparición del entusiasmo conlleva la decadencia de las ideologías y la apatía política se expresa, a este respecto, en la pérdida de efectividad política de los discursos ideológicos.

El cuarto síntoma de la instauración de la apatía política es la decadencia de la prensa política. Un tema que ya había sido tratado por José Ramón Alonso que apuntaba al decaimiento de la prensa de partido⁵⁶. A partir de la quinta edición de *El crepúsculo de las ideologías*, 1971, Fernández de la Mora se haría eco, asimismo, del informe Almond que también tenía relación con el tema⁵⁷. El informe arrojaba datos que reflejaban el desinterés generalizado por la prensa política entre los ciudadanos de cinco países considerados como representativos (Estados Unidos, Alemania, Reino Unido, Italia y México). Este decaimiento de la prensa y, en general, de las noticias y la información de índole política viene a demostrar que se está produciendo un enfriamiento en el encono partidista de las masas. Las informaciones partidarias ya no son consideradas tema de interés y su consumo parece indicar que este tipo de prensa está destinada a la desaparición. El quinto lugar común que permite hablar de atonía de las pasiones políticas está rígidamente relacionado, como su causa, con el descenso en el consumo de la información política partidaria. Se trata de la reducción de los cupos de ocio dedicados a actividades de índole política. Así, el debate en torno a la cosa pública ya no es protagonista de los momentos de esparcimiento⁵⁸.

⁵⁵ Cfr. ECI, pág. 155-156.

⁵⁶ Alonso, José Ramón. "Prensa ideológica" en *Prensa y convivencia internacional*, Instituto de Ciencias Sociales Diputación Provincial de Barcelona, Barcelona, 1964.

⁵⁷ La incorporación de los datos de este informe al texto se debe a la alusión a la obra por parte de José Jiménez Blanco en la presentación de la obra en la edición en castellano de la misma. La alusión por parte de Jiménez Blanco, negando la tesis crepuscular, habría movido a Fernández de la Mora a incorporar el informe como dato corroborador de la apatía política y, por tanto, certificación del crepúsculo ideológico. Cfr. Jiménez Blanco, José. "Presentación" en Almond, Gabriel A. y Verba, Sidney. *La cultura cívica*, Euramerica, Madrid, 1970, pág. 10.

⁵⁸ Cfr. ECI, pág. 85.

Por último, Fernández de la Mora se refiere a la deshumanización del Estado, o lo que es lo mismo, la especialización del aparato estatal que se traduce en un distanciamiento dialógico. Esta “tecnificación y especialización burocráticas”⁵⁹ no debe ser considerada, sin más, como una burocratización de la vida política, que Fernández de la Mora consideró como una de las aspiraciones clásicas del socialismo⁶⁰. Fernández de la Mora no se refiere a este fenómeno sino a la despersonalización del mando político-administrativo que rompe los vínculos emotivos del gobernante con el gobernado. No realiza una opción valorativa por la burocratización, que conllevaría en su punto límite el corolario normativo de la necesidad de extender la burocracia. Más bien, se trata de la constatación de una cierta procedimentalización del trato con el Estado, es decir, de una mecanización o reglamentación de las respuestas estatales. Esto conlleva la ausencia de una identificación emotiva del gobernante con el Estado y es, por tanto, un síntoma más de la apatía política por el que se destierra el diálogo con el Estado⁶¹.

Las ideologías pierden su vitalidad merced al creciente desinterés de las masas por la lucha por el poder y el discurso emotivo de las ideologías. La apatía política es un factor regresivo de primer orden para las ideologías. Si se tiene en cuenta que la principal función de las ideologías es la de generar una adhesión y movilización masiva, la apatía significa un ataque directo para su pervivencia. Perder su función social es perder su razón de ser.

En fechas inmediatamente posteriores a la publicación del libro se produciría un hecho histórico que parecía diluir la carga probatoria del

⁵⁹ ECI, pág. 85.

⁶⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “El nihilismo juvenil” en *ABC* de 24-VIII-1969; “El voto verdaderamente útil” en *ABC* de 14-V-1978; “Otro revés socialista” en *ABC* de 5-XII-1979; “El Estado mínimo” en *ABC* de 9-I-1980; “La universidad, amenazada” en *ABC* de 26-IV-1981. “El suicidio de la democracia” en *ABC* de 19-V-1982; “La izquierda ¿divina?” en *ABC* de 20-III-1983; “Razón y progresismo” en *Razón Española*, número 43, septiembre 1990, pág. 130.

⁶¹ “En la medida en que el Estado se deshumaniza, pierde sentido dialogar, más o menos patéticamente, con sus representantes”. ECI, pág. 85.

síntoma de la apatía política. Y es que la revuelta estudiantil de 1968 venía a ser un fenómeno de hiperpolitización de la existencia. En toda Europa se daban ecos de esta rebelión estudiantil. Sin embargo, Fernández de la Mora señalará, en un artículo publicado en 1969⁶² e incorporado a la edición de 1970 de *El crepúsculo de las ideologías*, que estos movimientos carecen de una carga afirmativa. Sus propuestas son contradictorias y una propuesta positiva hasta el punto de que son “contestatorios de todo”⁶³. Estas revueltas conectan espiritualmente con el nihilismo ruso. En definitiva, se trata no sólo de una refutación de la apatía política y, por tanto, del crepúsculo ideológico sino, más bien una constatación del mismo⁶⁴. Este neonihilismo tiene como desembocadura el “pasotismo”, postura juvenil que tiende a confluír, en ciertos aspectos, con la apatía.

Por tanto, la apatía política era considerada por Fernández de la Mora como una prueba del crepúsculo de las ideologías. Pero, además, el síntoma recibía una sanción positiva por parte del autor español para el que la distensión de la convivencia, derivado de la apatía política, es un fenómeno esperanzador⁶⁵. Sus críticos, sin embargo, consideraron que Fernández de la Mora erraba en sus análisis en este punto. Quizá el más claro fue Alberto Míguez desde las páginas de *Cuadernos para el diálogo*. Míguez consideraba que el análisis de la indudable apatía política por parte de Fernández de la Mora era erróneo por dos motivos. En primer lugar, se equivocaba al pensar que el fenómeno era global ya que en los países del Tercer Mundo, África y Asia, se daba una elevación de la

⁶² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El nihilismo juvenil” en *ABC* de 24-VIII-1969.

⁶³ ECI, pág. 94.

⁶⁴ También desde las páginas de *ABC*, en su edición sevillana, Manuel Fernández-Galiano responderá al artículo de Fernández de la Mora. Fernández-Galiano conecta las protestas no con el nihilismo ruso sino con el estoicismo. Sin embargo, coincide con Fernández de la Mora en interpretarlo como un refuerzo de la tesis crepuscular. Cfr. Fernández-Galiano, Manuel. “Más allá del nihilismo” en *ABC* de 11-IX-1969.

⁶⁵ “A mi juicio, cuanto más bienestar y consenso, más distensión y confianza. Luego la salud de los Estados libres puede medirse por el grado de apartamiento de la cratomaquia, o sea de la apatía política. El fenómeno no es inquietante, sino más bien lo contrario”. ECI, pág. 89.

“furia” política. Por tanto, su análisis sólo podía circunscribirse al mundo occidental super-desarrollado. En segundo lugar, la valoración que hace Fernández de la Mora de la apatía es errónea ya que no se trata de un signo de pujanza sino, por el contrario, de un signo patológico. La apatía es una enfermedad del sistema demoliberal⁶⁶. Asimismo, Fernández de la Mora ignoraba que aunque la despreocupación por la política fuera un fenómeno generalizado en todas las sociedades había una minoría de gran actividad política⁶⁷. Míguez, por tanto, señalaba que la distensión ideológica sólo se daba, y como patología del régimen demoliberal, en occidente. Es decir, repetía, a grandes rasgos, la teoría de Daniel Bell al respecto.

Sin embargo, ninguno de los dos argumentos, desde mi punto de vista, invalida la tesis de Fernández de la Mora. Por un lado, la pujanza ideológica de los países subdesarrollados no es un argumento en contra de la misma. Fernández de la Mora afirma, precisamente, que el desarrollo económico y cultural aboca al crepúsculo de las ideologías⁶⁸. Así, por tanto, es lógico que los primeros países en los que se haga sensible el decaer de las ideologías sean los más desarrollados, mientras que los países atrasados todavía se rigen por el universo ideológico. Por otro lado, la consideración de la apatía como una patología del sistema demoliberal tampoco invalida la tesis de Fernández de la Mora. El hecho de que sea una degeneración de un sistema político determinado no minimiza los posibles beneficios que de ella se deriven.

⁶⁶ “Por el contrario, la apatía política demuestra el grado de enfermedad del régimen liberal o demoliberal, no su salud o pujanza”. Míguez, Alberto. “Muerte y resurrección de las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 21-22, junio-julio 1965, pág. 44.

⁶⁷ “Incluso en los países inmersos dentro de la crisis demoliberal existen minorías de gran actividad política y diarios de claro contenido doctrinal, aunque este contenido se dé de diferente talante ideológico que el tradicional”. Míguez, Alberto. “Muerte y resurrección de las ideologías”, pág. 44.

⁶⁸ “Nuestro tiempo está marcado por el signo de un desarrollo económico que, lejos de deshumanizar, solidariza, intelectualiza, responsabiliza y dignifica a los individuos, concentra la atención utilitaria de las masas en el trabajo productivo y homogeneiza las clases y los intereses. Con ello, las ideologías pierden sus mejores pretextos de existencia y tienen que refugiarse en las zonas más subdesarrolladas”. ECI, pág. 198.

2. La convergencia de las ideologías

Otro de los síntomas que muestran para Fernández de la Mora el crepúsculo ideológico es la convergencia de las ideologías. Es, sin duda, este síntoma uno de los más ampliamente analizados por el autor español. La convergencia ideológica tiene un lugar central entre los síntomas corroboradores de la tesis crepuscular.

2.1. La confluencia del liberalismo y socialismo

En opinión del autor español la pérdida de vigor dogmático de las principales ideologías es una muestra inequívoca de la decadencia ideológica. La disolución del totalismo y la rigidez de las ideologías es un hecho de nuestro tiempo. El socialismo y el liberalismo tienden hacia la convergencia, es decir, hacia un punto intermedio en el que renunciando a parte esencial del proyecto ideológico, se sitúan en un plano notablemente más realista. Y, en opinión de Fernández de la Mora, esta convergencia no es un fenómeno coyuntural, no se trata de una aproximación táctica del liberalismo y del socialismo sino que en el fondo de dicho fenómeno está el crepúsculo ideológico. La pérdida de vigor doctrinal es muestra del canto de cisne de las ideologías.

“Cuando dos idearios contrapuestos se aproximan, haya o no síntesis, caminan hacia su extinción. El fenómeno no debe confundirse con las coaliciones temporales, orientadas a obtener una mayoría parlamentaria, porque en tal caso no se trata de una evolución doctrinal irreversible, sino de concesiones ocasionales y tácticas; los programas de las partes aliadas, aunque ocasionalmente puestos entre paréntesis, continúan intactos y, cuando la oportunista asociación se disuelve, recuperan su originario perfil. La escena política contemporánea ha conocido, además, cruces más duraderos, como los de signo radical-socialista y liberal-conservador. Son movimientos unitivos entre posiciones relativamente próximas e individualizadas por discrepancias más bien coyunturales. Pero lo verdaderamente espectacular es la tendencia a la integración, que en los

últimos lustros acusan, sobre todo en Occidente, dos posiciones tan tradicionalmente incompatibles como el liberalismo y el socialismo. Aunque desde el respectivo ángulo de giro sea desigual, el proceso es doble: por un lado el marxismo se aburguesa, y por otro, el liberalismo se socializa⁶⁹.

Que las ideologías están abandonando sus dogmas esenciales había sido, para Fernández de la Mora la primera constatación de la tesis crepuscular. Se trataba de una intuición que no había sido sistematizada en una tesis de amplio alcance como sería la del crepúsculo ideológico. Si hubiera que situar en algún texto los precedentes argumentativos de la tesis crepuscular éste se referiría a la convergencia de las ideologías. Fernández de la Mora venía clamando por la disolución dogmática, en especial del socialismo, desde 1959. El primer texto en este sentido data del primero de febrero del año citado y se publicó con el título “El socialismo, a la zaga”⁷⁰. En este artículo Fernández de la Mora señala que la doctrina marxista ha sido ya abandonada y es una “concepción del mundo definitivamente caduca”⁷¹. Sin embargo, en cuanto a la técnicas económico-administrativas del socialismo, lo cierto es que se han impuesto en todo el mundo. Así, incluso regímenes, supuestamente opuestos al socialismo se han apropiado de estas técnicas consiguiendo, en la práctica, realizarlos de manera más eficiente⁷². La apropiación de estas técnicas, e ideales, por otros sistemas ideológicos ha vaciado de sentido al socialismo que ve en ésta su principal amenaza. Por tanto, hay una aproximación ideológica en el sentido de que los ideales y técnicas económico-administrativas son compartidas por todo el espectro ideológico.

Todavía más representativo que este es un texto publicado unos meses más tarde, en abril de 1959, con el título “El socialismo vira a

⁶⁹ ECI, pág. 97.

⁷⁰ El texto se incorpora a las páginas de El crepúsculo de las ideologías, parcialmente, desde la primera edición.

⁷¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “El socialismo, a la zaga” en *ABC* de 1-II-1959.

⁷² “...y está conduciendo a la paradójica, aunque bien conocida, situación de que hoy son los partidos rivales del socialismo los que con más eficacia realizan la justicia social que, confundida con utópicas lucubraciones e hipótesis metafísicas, propugnaban Marx y Owen”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El socialismo, a la zaga” en *ABC* de 1-II-1959.

estribor”⁷³. Las páginas aparecidas en *El crepúsculo de las ideologías* acerca de la disolución ideológica del socialismo consisten, básicamente, en la reproducción de estos artículos⁷⁴. Por tanto, la constatación de una convergencia ideológica datan ya de estas fechas. Las primeras páginas escritas en torno a la tesis crepuscular se pueden situar en 1959⁷⁵.

Antes de pasar a revisar el síntoma de la convergencia ideológica todavía se podría aducir un tercer texto, también de 1959, en el que bajo el título “El socialismo se volatiliza” ahondaba en la disolución dogmática e ideológica del socialismo. Si en “El socialismo vira a estribor” se había centrado en el cambio de rumbo del laborismo británico, venía ahora a fijarse más detalladamente en el SPD alemán adelantándose a las conclusiones del muy conocido congreso de Bad Godesberg⁷⁶. En éste, Fernández de la Mora veía un viraje ideológico del socialismo alemán en la dirección diametralmente opuesta. El cambio de rumbo del socialismo alemán significaba un vaciamiento del socialismo pero, además, se trataba de un hecho de notable relevancia ya que el socialismo alemán se había caracterizado por ser uno de los más vigorosos desde el punto de vista doctrinal. El SPD parecía marcar una hoja de ruta que no pasaba, precisamente, cerca de las costas de la ideología marxista. En su nuevo programa el socialismo alemán abandonaba su retórica clasista y su vinculación al marxismo como sustento filosófico, aceptaba la economía de mercado y renunciaba a la

⁷³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “El socialismo vira a estribor” en *ABC* de 21-IV-1959.

⁷⁴ También incorporado desde la primera edición al cuerpo del texto de *El crepúsculo de las ideologías*. ECI, págs. 98 y ss.

⁷⁵ Por tanto, aquellos que señalan que Fernández de la Mora no fue sino un mero repetidor de la tesis de Daniel Bell no tienen en cuenta la secuencia de textos. El análogo *The End of ideologies* se publicó en 1961 en su versión original y fue traducido en 1964. Él mismo Fernández de la Mora aducirá esta razón para defender su originalidad. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro” en *Razón Española*, número 47, mayo 1991, pág. 270.

⁷⁶ Existe una versión española del texto del congreso publicado por el servicio de publicaciones del SPD. Cfr. *Programa fundamental del Partido Socialdemócrata alemán*, Publicación del Partido Socialdemócrata alemán, Bonn, 1959.

nacionalización de los bienes de producción. Es decir, se apartaba de lo que, hasta entonces, se había entendido como socialismo.

La importancia del artículo de Fernández de la Mora, más allá de ahondar en la exposición del viraje socialista, era vital para la elaboración de la tesis crepuscular. Si en los demás textos se había centrado únicamente en la decadencia ideológica del socialismo en este, sin dejar de hacerlo, realizaba ya una clara alusión a la generalidad del fenómeno.

“Este documento, recién impreso en un folleto de 23 páginas para uso de los diputados en el Congreso anual, significa un viraje hacia el liberalismo económico y el conservatismo político, todavía mucho más rotundo que el del laborismo inglés. El hecho, aunque explicable para quien tenga una cierta información sobre la cotización europea de las ideologías políticas, es sensacional porque confirma estentórea y espectacularmente la irremediable anemia y consiguiente desahucio del marxismo; columna vertebral de los movimientos socialistas”⁷⁷.

La referencia a la “cotización europea de las ideologías” indicaba ya un fenómeno de generalizada decadencia ideológica. Fernández de la Mora aludía, por tanto, a un proceso que afectaba a todas las ideologías y que se había generalizado en Europa. Pero, todavía es mayor la importancia de este texto ya que por primera vez, aparece la denominación de “crepúsculo” para referirse a la decadencia de las ideologías⁷⁸.

Lo cierto es que el socialismo, en opinión de Fernández de la Mora, está renunciando a sus principales dogmas. En especial, está renunciando a la propiedad estatal de los medios de producción, aceptando, además, la economía de mercado.

En cuanto al liberalismo, Fernández de la Mora también opina que sufre una aproximación al socialismo y un alejamiento, por tanto, de su

⁷⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “El socialismo se volatiliza” en *ABC* de 10-XI-1959.

⁷⁸ “Nos encaramos, pues, con un socialismo nominal y crepuscular, apartado de sus propios dogmas, desvitalizado por la pérdida de casi toda la savia marxista”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El socialismo se volatiliza” en *ABC* de 10-XI-1959.

núcleo dogmático. En el caso del liberalismo los dos principios que estaban siendo abandonados eran, por un lado, el mito de la libertad y, por otro, el de la representación. Ambos están siendo paulatinamente abandonados a favor de la seguridad y la fiscalización del poder. Según Fernández de la Mora este desplazamiento del liberalismo, unido al del socialismo, hace que ambos coincidan en un punto hipotético.

“Los dos epicentros ideológicos del demoliberalismo llevan un cuarto de siglo desplazándose hacia latitudes menos propicias al libre despliegue del ciudadano y a la hegemonía de la voluntad general. Es un deslizamiento lento, pero unívoco, que acorta las distancias con la otra línea del frente: la socialización y el autoritarismo. Estamos asistiendo a un relevo de mitos: de la libertad a la seguridad, y de la representación a la fiscalización. En este viraje a favor de la ideología demoliberal va al encuentro de su rival clásico. En un punto hipotético el neoliberalismo y el neosocialismo coinciden”⁷⁹.

La capacidad de autodeterminación racional del hombre, es decir, la libertad está sufriendo un angostamiento progresivo. La tendencia actual, aceptada y practicada en los países con sistemas liberales, es a la juridificación y legislación de toda actividad reduciendo, así, las posibilidades electivas de los individuos. Asimismo, la inclinación es al ordenamiento tanto de la actividad laboral como de la lúdica por lo que la racionalización de la existencia reduce lo que, apelando a la terminología del pensamiento liberal de Isaiah Berlin⁸⁰, denominó “libertades para”⁸¹. La libertad individual posible, y vuelve a retomar el

⁷⁹ ECI, pág. 109-110.

⁸⁰ Si bien cuando Berlin se refiere a “libertad positiva” o “libertad para”, se está refiriendo no a qué es libre de hacer cada individuo (autodeterminación), sino por quién se está gobernado. Cfr. Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 200.

⁸¹ “El incremento del ocio no altera la tendencia propia de una sociedad cada vez más racionalizada: se encoge el repertorio de autodeterminación y de invención, se reducen las libertades para”. ECI, pág. 112.

lenguaje berliniano⁸², es la libertad negativa, es decir, aquella que permite la limitación de los otros individuos⁸³.

La coincidencia con el lenguaje de la conceptualización berliniana, de la libertad, además de por su indudable fama, tiene razones más profundas. La cuestión que Berlin identifica como preocupación característica de la “conciencia de los liberales occidentales” es la universalidad de la libertad. Es decir, el liberalismo no adora hasta tal punto la libertad como para no abominar que haya individuos libres a costa de otros. El liberalismo, y con él Berlin, está convencido de la “Igualdad de la libertad”. Por tanto, la libertad no es un fin irrestricto. La convivencia humana impone una cierta restricción de la libertad con el fin de que ésta pueda ser disfrutada por los demás individuos. De esta lectura de la tradición liberal se deduce que la libertad no es el único fin humano y, por tanto, esta limitada por la voluntad de su extensión universal y para evitar la tiranía⁸⁴. En esta desacralización de la libertad por parte de los propios liberales pudo ver Fernández de la Mora una reducción de la carga ideológica de esta tradición.

Más allá de esta reducción de efectividad de la libertad derivada de la sujeción de la existencia humana a pautas y de las posibles conexiones filosóficas del lenguaje empleado, Fernández de la Mora señala que se producen dos fenómenos en los que se muestra que el liberalismo está abandonando sus dogmas clásicos.

⁸² Para Berlin la “libertad negativa” o “libertad de” es, básicamente, la ausencia de interferencia para la acción. Cfr. Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos...*, págs. 193 y ss.

⁸³ “Las actuales esferas de soberanía individual vienen fijadas más por lo que otros no pueden hacer que por lo que está tolerado al sujeto. Es una concreción negativa de la libertad, no positiva”. ECI, págs. 112-113.

⁸⁴ “Green, con razón, que si la libertad individual es un último fin del ser humano, nadie puede privar a nadie de ella, y mucho menos aún deben disfrutarla a expensas de otros. Igualdad de libertad, no tratar a los demás como yo no quisiera que ellos me trataran a mí, resarcimiento de mi deuda a los únicos que han hecho posible mi libertad, mi prosperidad y mi cultura; justicia en su sentido más simple y más universal: estos son los fundadores de la moral liberal. La libertad no es el único fin del hombre”. Cfr. Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos...*, págs. 194-195.

En primer lugar, la doctrina económica del liberalismo ha quedado, según Fernández de la Mora, sepultada por los correctivos de Keynes. Las deficiencias de la teoría y práctica económica liberal imponen una aceptación de cierto control estatal de la economía. La irrupción del neoliberalismo supone que el “liberalismo puro ha pasado a la Historia”⁸⁵. El neoliberalismo es una corrección del liberalismo puro que, por medio de su síntesis con el socialismo, ha aceptado la intervención estatal abandonando el dogma clásico del “laissez faire”⁸⁶.

En segundo lugar, Fernández de la Mora considera que hay un cambio en la mentalidad de las masas que está optando por la seguridad, en lugar de por la libertad. La preferencia por la seguridad parte de una voluntad de eliminar la incógnita y el riesgo. Asimismo, esta sustitución lleva al abandono del dogma de la representación por la fiscalización. La falsedad e ineficacia de la representación liberal está llevando a una elevación en una voluntad de fiscalización del poder mismo, de ahí que importen más los procedimientos de control que el voto mismo⁸⁷.

La confluencia de socialismo y liberalismo tiene un corolario teórico-político que también se incluye como prueba de la crisis ideológica⁸⁸. Se trata de la relativización y disolución de la distinción derecha e izquierda. Fernández de la Mora destaca que la distinción ha sufrido notables mutaciones. Lo que en un momento histórico ha sido considerado patrimonio de la derecha, lo ha sido en otro de la izquierda. La distinción no se refiere a dos conceptos claros y estables sino que más bien se refiere a una tensión constante. Pese a todo ha sido imposible no pensar la realidad política en torno a esa distinción simplista. La volubilidad de estos conceptos y su aproximación progresiva es, sin duda, una prueba del fenómeno desideologizador a

⁸⁵ ECI, 114.

⁸⁶ “El capitalismo puro ha desaparecido. Cediendo a los correctivos de la experiencia y a los embates keynesianos pactó con el socialismo y desembocó en esa síntesis que suele llamarse la economía social de mercado”. ECI, pág. 204. También publicado en: Fernández de la Mora, Gonzalo. “La tecnocracia” en *ABC* de 21-VII-1965.

⁸⁷ ECI, pág. 116.

⁸⁸ Este corolario no aparece en la redacción original del libro aparecerá en otros textos de Fernández de la Mora en los que lo introduce como demostración de su tesis.

través de esa convergencia ideológica que diluye la claridad de la distinción. Lo que, sin embargo, no implica una pérdida del sentido de la distinción entre izquierda y derecha que, si bien, relativa sirve para describir *grosso modo* la tensión política.

“Tras una centuria de intensa ideologización, a mediados del siglo XX se inicia un proceso desideologizador que culmina en la última década. Consecuentemente, se reproduce la clásica convergencia que simbolizan los partidos demócrata y republicano en los Estados Unidos, y los partidos europeos emprenden una marcha de concesiones y de mutuos préstamos que los va convirtiendo en equipos de recambio con leves matices más personales que pragmáticos. Ha sido frecuente en las últimas campañas electorales que un partido afirmara que no existían alternativas posibles, por ejemplo, a su política económica. Aunque tal declaración no fuera rigurosa, revela el grado de desideologización, convergencia y tecnocratización a que se está llegando. Tan evidente proceso ¿significa que los términos derecha e izquierda han perdido significación? No lo creo”⁸⁹.

Así pues, la distinción entre derecha e izquierda ha sufrido una transformación en tanto que se han desideologizado. Eso no implica, insistimos, la desaparición de un contenido objetivo para la distinción. La distinción subsiste, si bien, con un contenido distinto al de otros momentos históricos⁹⁰. Fernández de la Mora se declara, por tanto, partidario de la pervivencia de la distinción. Sin embargo, señala la necesidad de definir las posiciones en cada caso. Rechaza tanto un criterio formal como uno moral de distinción. En el caso del criterio formal porque resulta inconcluyente, mientras que en el caso del criterio moral porque no responde a una distinción aséptica sino a una toma de posición anterior. Los valores que se atribuyan a izquierda y derecha predeterminan una gradación. Fernández de la Mora concluirá que la pertenencia a la izquierda o la derecha viene determinada por el mayor o menor estatismo de cada posición política⁹¹. Es esta regla de

⁸⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Izquierda y derecha hoy” en *Razón Española*, número 96, julio 1999, pág. 19.

⁹⁰ “Ha sido superada la distinción entre las derechas e izquierdas de 1850, de 1900 o de 1950; pero, con significado distinto, subsisten en el año 2000”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Izquierda y derecha hoy”, pág. 20.

⁹¹ Se podría aducir que esta distinción sirve para el contexto histórico en el que se desenvuelve Fernández de la Mora pero no, por ejemplo, para explicar la actualidad.

distinción la más “aséptica, general y circunstancialmente útil para clasificar a las corrientes políticas”⁹². Así, por tanto, las posturas menos intervencionistas se sitúan a la derecha y las más a la izquierda.

“A las actuales corrientes políticas, sean cuales fueran sus nombres oficiales, sus pseudónimos, o sus denominaciones subliminales, se las sitúa en la abscisa sustantiva averiguando si propugnan más o menos Estado que sus rivales en la lucha por orientar o conquistar el poder. La que aspire a menos (privatizaciones y desregulaciones) se localiza a la derecha de las otras. Esta es la clave del acertijo que hoy se enmascara bajo las retóricas publicitarias”⁹³.

En definitiva, la distinción derecha-izquierda sigue estando vigente aunque su contenido haya cambiado notablemente. Y este cambio en el referente objetivo de la distinción es un nuevo expediente de desideologización. El nuevo contenido ya no se refiere a las ideologías que imperen en uno u otro lado de la cuestión, sino en la toma de posición antes una cuestión técnica. El tamaño y participación del Estado es un aspecto técnico de lo político y, nada más lejos, de la ideología. De ahí que el nuevo contenido de la distinción izquierda-derecha sea un nuevo expediente de la convergencia de las ideologías y, en definitiva, de su crisis.

2.2. La disolución de los nacionalismos. El cosmopolitismo

Otra de las pruebas de que las ideologías están convergiendo, es decir, que están perdiendo sus aristas diferenciadoras y se está generando una amalgama realista, es la decadencia de los nacionalismos. El cosmopolitismo no sólo gana adeptos sino que la tensión a las uniones transnacionales es un hecho. Tanto en Europa como en América se

Pero el autor español precisamente señala que la distinción es voluble en cuanto a su contenido. Al afirmar que en el momento en el que la describe se centra en el estatismo o antiestatismo no implica afirmar que ese sea su contenido objetivo o permanente.

⁹² Fernández de la Mora, Gonzalo. “Izquierda y derecha hoy”, pág. 34.

⁹³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Izquierda y derecha hoy”, pág. 42.

están produciendo instituciones que conducen a una superación de los nacionalismos⁹⁴. La escalada cosmopolita en el marco de la tesis crepuscular plantea diversos problemas concretos en las diversas formulaciones del tema. En primer lugar, el estatuto ideológico del nacionalismo y, en segundo lugar, los límites del cosmopolitismo como superador de la tensión nacionalista.

Con respecto a la primera cuestión, en el texto correspondiente a *El crepúsculo de las ideologías* niega que los nacionalismos sean ideologías. Sin embargo, la inclusión de su decaimiento como prueba de la tesis crepuscular se debe a que comparte con las ideologías la raíz emotiva y un modo de proceder similar⁹⁵. El nacionalismo, por sí mismo, no es ideológico ya que las notas que componen los diversos nacionalismos tienen su anclaje en datos sociológicos⁹⁶. El nacionalismo, por tanto, no es una ideología a carta cabal.

Por otro lado, aparecerá también no sólo como una ideología sino como “la última trinchera de los ideólogos”⁹⁷. El nacionalismo tiene una gran carga ideológica y, no sólo eso, sino que ha sido efectivamente, la justificación de diversas ideologías. Ha sido, al igual que las ideologías, una receta para la justificación de ciertos intereses espurios⁹⁸. Lo cierto, es que la “conciencia política nacional”, es decir, el nacionalismo político, es la creación de una elite que lo logra por medio de la inculturación de un egoísmo colectivo que legitima sus pretensiones de

⁹⁴ “El americanismo y el europeísmo han empezado a cristalizar en instituciones actuantes, aunque de distinto calibre. En Occidente, los nacionalismos están en baja, y si se apela a ellos, suele hacerse de modo cada vez más vergonzante”. ECI, pág. 118.

⁹⁵ “Los nacionalismos no son propiamente ideologías; pero, de hecho, suelen funcionar como tales y, desde luego, su fundamentación es mucho más emotiva que deductiva”. ECI, pág. 118.

⁹⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, pág. 272.

⁹⁷ “Se han extinguido las ideologías clásicas; pero se radicalizan y fortalecen otras ideologías, las nacionalistas. Esta es la última trinchera de los ideólogos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, pág. 272.

⁹⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y nación” en *Razón Española*, número 55, septiembre 1992, págs. 129.

clase⁹⁹. Fernández de la Mora considera que ninguna nación ha sido formada al margen de una elite que la ha conformado y para ello, estas elites, convierten el nacionalismo cultural en un nacionalismo político. Es decir, el nacionalismo político, la conciencia nacional, es un constructo ideológico con notables ejemplos históricos.

“¿Quiénes crean las naciones? Los que despiertan y organizan su conciencia, o sea, las minorías intelectuales y políticas. No hay nacionalismos acéfalos. El Estado nacional norteamericano es la creación de ideólogos como Hamilton y de políticos como Washington, el alemán es la obra de escritores como Fichte y de estadistas como Bismarck, y el italiano es el fruto de doctrinarios como Gioberti y de gobernantes como Cavour. Las naciones no brotan espontáneamente; son perlas cultivadas por una elite. A los pueblos se les hace nacionalistas desde el poder ideológico y, luego, suelen votar lo que se les ha predicado”¹⁰⁰.

¿Cómo se compatibilizan ambas afirmaciones? ¿Considera que el nacionalismo es una ideología o, por el contrario, que no lo es? Fernández de la Mora diferencia entre el nacionalismo cultural o sociológico y el nacionalismo político. Frecuentemente, el nacionalismo cultural ha sido instrumentalizado para lograr determinados fines pero no se identifican plenamente. El nacionalismo cultural se identifica con el patriotismo y consiste en un arraigo geográfico y cultural que, frecuentemente toma la forma de manifestaciones folklóricas. Por sí mismo, este nacionalismo no es nocivo ya que supone un elemento de integración. El individuo se siente englobado en un grupo con el que se presenta ante el mundo. La nación cultural es un elemento socializador y englobador que tiene como punto límite la nación total, global, es decir, humana.

El nacionalismo político es, por contra, la voluntad de instrumentalizar estos usos, de sustantivarlos hasta convertirlos en el referente objetivo

⁹⁹ “Pero la causa de la conciencia política nacional es una minoría con pretensión de protagonismo histórico y de clientelismo burocrático que infunde a ciertas gentes un egoísmo de grupo y una insolidaridad con otras comunidades vecinas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y nación”, pág. 132.

¹⁰⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores del cambio*, Plaza & Janés, Barcelona, 1987, pág. 83.

de una supuesta realidad inmutable que es la nación. Fernández de la Mora no se cansará de afirmar que la nación política, lo que hemos denominado “conciencia nacional”, es una creación de ciertas élites¹⁰¹. El nacionalismo político incluye una “cláusula de egoísmo”, por llamarla de alguna manera, es decir radica el concepto de nación en una oposición frontal e irreconciliable frente a otros grupos¹⁰². Esto que supone una degeneración ética del patriotismo en la que la solidaridad extensible del patriotismo, se torna en hostilidad hacia otras comunidades¹⁰³.

El gran ardid jurídico por el que el nacionalismo cultural se traspone en nacionalismo político es, sin duda, el principio de las nacionalidades según el cual a cada nación (cultural) le corresponde un Estado¹⁰⁴. Es decir, el principio de las nacionalidades convierte un hecho cultural en una realidad política. En este caso sí, el principio de las nacionalidades

¹⁰¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Balcanización, no” en *ABC* de 23-VI-1978; “Fomento de naciones” en *ABC* de 15-IV-1980; “Razón y nación” en *Razón Española*, número 24, julio 1987, págs. 3-6; “La unidad hispanoamericana” en *Razón Española*, número 24, julio 1987, págs. 11 y ss.; “Las ideologías, sin futuro” en *Razón Española*, número 47, mayo 1991, pág. 273; “Razón y nación” en *Razón Española*, número 55, septiembre 1992, págs. 129-133; “Ética del nacionalismo” en *Razón Española*, número 65, mayo 1994, págs. 292 y ss.

¹⁰² “Si el nacionalismo cultural es un complejo dato histórico que evoluciona y no una ideología, el nacionalismo político es un simple egoísmo colectivo que intenta institucionalizarse y que tampoco es una ideología”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las presuntas ideologías novísimas” en *Razón Española*, número 52, marzo 1992, pág. 177.

¹⁰³ “El nacionalismo sin contaminación de egoísmo colectivo da seguridad. El consciente de su inserción en la Historia a través de un grupo, se siente menos arrojado en el mundo que el apátrida. Desventuradamente, suelen aparecer ambiciosos que intentan transformar tales radicalidades existenciales, y el nacionalismo político siempre es la invención de una oligarquía manipuladora. Hay que diferenciar nítidamente el arraigo neohistórico y el egoísmo colectivo, aunque los políticos nacionalistas se esfuercen en confundirlos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Ética del nacionalismo”, pág. 291.

¹⁰⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Balcanización, no” en *ABC* de 23-VI-1978.

es un elemento ideológico de primera magnitud¹⁰⁵. De hecho, este principio es impulsor del entendimiento ideológico del nacionalismo, es lo que lo convierte en una doctrina política ideológica. El principio de las nacionalidades opera con una realidad, la nación, que es difusa y artificial y es, el principio de las nacionalidades, un instrumento jurídico para la justificación de las pretensiones de ciertas minorías, es decir, una ideología¹⁰⁶.

El principio de las nacionalidades opera con un concepto ideológico de nación. Para Fernández de la Mora, en línea orteguiana, una nación es un grupo con voluntad de comparecer unido ante la historia¹⁰⁷. Como ya se ha señalado, esta definición implica una noción artificial o constituida de la nación. Es decir, la nación es una creación del hombre y, por tanto, una realidad voluble, es decir, una determinada nación se puede disolver o componer por la voluntad humana. Sin embargo, el principio de las nacionalidades opera con un concepto naturalista de nación. El concepto de nación barajado aquí se justifica por medio de argumentaciones que apelan a lo racial, biológico, histórico o literario. Con esto pretende dar, incluso a estas expresiones culturales, un carácter natural, eterno e inmutable. Es esta naturalización de la nación la que convierte al principio de las nacionalidades y al nacionalismo político el carácter de ideología¹⁰⁸.

¹⁰⁵ “Lo que sí es una ideología es el llamado principio de las nacionalidades, estimulado por la revolución francesa de 1789”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, pág. 273.

¹⁰⁶ “El principio de las nacionalidades es diáfano y rotundo; la realidad sobre la que se aplica es difusa, y las metas muy varias. La clave de la política contemporánea no está en el concepto de nación, sino en el principio de las nacionalidades cuya verdadera sustancia es el deseo de ciertas minorías de ejercer la soberanía ya unificando, ya fraccionando las previamente existentes”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Ética del nacionalismo”, pág. 296.

¹⁰⁷ Así en el caso de España. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón histórica” en *Razón Española*, número 18, julio 1986, pág. 3.

¹⁰⁸ “Lo ideológico, que es lo moderno, es tratar de justificarlas apelando a referencias biológicas, históricas, literarias, etc.”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, pág. 273.

Así pues, el nacionalismo político es una ideología porque trata de dar apariencia teórica, un concepto pseudocientífico de nación, a unas pretensiones de una elite, la elite que conforma la nación, que no tienen un referente racional, el nacionalismo cultural es una “decisión personal arbitraria que no exige argumentación alguna”¹⁰⁹.

Solucionada está primera cuestión referente al carácter ideológico del nacionalismo urge examinar la tesis de que el nacionalismo va a ser superado por la implantación del cosmopolitismo. Era ésta una tesis que ya había sido prefigurada en su primer opúsculo *La quiebra de la razón de Estado* publicado en 1952¹¹⁰. Según la tesis cosmopolita la humanidad se encamina hacia la ruptura de las tensiones y limitaciones del Estado-nación, hacia la creación de super-Estados que carezcan del referente pseudos-objetivo de la nación y sus instrumentaciones jurídicas, la razón de Estado y el principio de las nacionalidades. Fernández de la Mora sostiene que el cosmopolitismo se está cristalizando en diversas instituciones que apuntan hacia la unificación del mundo.

“El cosmopolitismo, que en otro tiempo fue una actitud minoritaria, gana constantemente adeptos, si no en su forma absoluta y pura, sí en otras de transición. Los movimientos de unificación continental están alcanzando un volumen tan importante que ya no se puede hacer a sus espaldas ni la cotidiana política internacional, ni las previsiones de próximo futuro. El mundo se está reagrupando no sólo en bloques relativamente circunstanciales, sino en unidades superiores”¹¹¹

El límite de esta unificación, esta reagrupación en unidades superiores, sería la creación de un super-Estado mundial que los englobara a todos. Sin embargo, ¿considera que esta es la posibilidad de la superación absoluta de los nacionalismos subsumidos en una concepción del bien común de la Humanidad? ¿Es el cosmopolitismo una tendencia socio-histórica que puede conducir a la unificación del género humano?

¹⁰⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, pág. 273.

¹¹⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la razón de Estado*, Ateneo, Madrid, 1952. La tesis de esta obra ha sido expuesta y comentada en el epígrafe “La disolución de la razón de Estado ¿Hacia el fin del Estado?” en el presente trabajo

¹¹¹ ECI, pág. 118.

Fernández de la Mora, pese al hincapié hecho en la tesis cosmopolita, señalará también que la disolución de los nacionalismos “raya con la ensoñación”¹¹².

Esta supuesta negación de la posibilidad de la conclusión del cosmopolitismo y, por tanto, la desaparición del nacionalismo es imposible de entender si no nos referimos a la tesis de Fukuyama. Fernández de la Mora parece que pone en entredicho la posibilidad de superar el nacionalismo, y de la implantación del cosmopolitismo, precisamente en un texto en el que polemiza con el autor de *The End of History*¹¹³. Fernández de la Mora dirige su crítica al artículo con el mismo título escrito en 1989 que luego sería recogido en la famosa obra de Fukuyama¹¹⁴.

Para Fukuyama el Estado nacional y el nacionalismo surgen de una preocupación por el reconocimiento. De ahí que la nacionalidad no sea un concepto natural ya que se vincula no a un estado o procedencia natural sino, más bien, al juicio ajeno. Es decir, la nacionalidad es un reconocimiento ajeno de que yo, más bien, de que nosotros formamos parte de una nación. El deseo de reconocimiento nacional es irracional ya que en pugna con otros grupos, igualmente penetrado de ese deseo de reconocimiento, no hay una solución. Las nacionalidades en pugna no son conmensurables ya que no tienen un fundamento objetivo. La nacionalidad como fundamento arbitrario de reconocimiento no puede apelar a una supuesta objetividad en caso de conflicto entre naciones. En caso de conflicto la relación a la que cada nación quiere llegar respecto de la otra es de dominación, es decir, de transposición del esquema señor-esclavo. A este esquema, monopolizado por los

¹¹² “La previsión de que los nacionalismos serán superados y todos los hombres serán ciudadanos de un mundo igualitario raya con la ensoñación”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La miopía de Fukuyama”, en *Razón Española*, Madrid, número 39, enero 1990, pág. 46.

¹¹³ “La conciencia de nacionalidad es hoy una referencia primaria. Fukuyama hace sociología-ficción, tarea que puede ser amena; pero que no es posible tomar en serio”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La miopía de Fukuyama”, pág. 46.

¹¹⁴ Fukuyama, Francis. “The End of History?” en *The National Interest*, Nueva York, número 16, 1989.

Estados-nación, Fukuyama opone el Estado liberal cuya racionalidad permite que los conflictos entre demandas de reconocimiento se diluyan en la identidad individual de todos como seres humanos. De ahí se deriva las dos notas características que ha de tener un Estado liberal: la universalidad y la homogeneidad. El Estado liberal ha de diluir las búsquedas de reconocimiento irracionales, bien sean éstas de clase o nación, apelando a un fundamento unitivo superior.

“El Estado liberal debe ser universal, es decir, conceder el reconocimiento para todos los ciudadanos en cuanto son seres humanos, y no por ser miembros de un grupo nacional, étnico o racial particular. Y debe ser homogéneo en la medida en que crea una sociedad sin clases basada en la abolición de la distinción entre amos y esclavos. La racionalidad de este Estado universal y homogéneo es más evidente por el hecho de que está conscientemente fundado sobre la base de principios abiertos y públicos, como ocurre en el proceso de la convención constitucional que llevó al nacimiento de la república americana”¹¹⁵.

La distinción entre la tesis de Fernández de la Mora y Fukuyama, y la razón por la que el español critica el encaminamiento hacia el Estado mundial en la teoría del americano, estriba en la diferencia que hay entre ambos de entender la nación y el nacionalismo. Para Fukuyama el nacionalismo es, como se ha señalado, un factor de reconocimiento que se está diluyendo en un sentido muy determinado. La riqueza económica lleva, en su esquema, inexorablemente aparejado un régimen de libertades. Y es ahí donde aparece el nuevo factor de reconocimiento que será el saberse reconocido como sujeto de derechos políticos. El

¹¹⁵ La traducción es mía. Para consultar el texto original: “The liberal state must be universal, that is, grant recognition to all citizens because they are human beings, and not because they are members of some particular national, ethnic or racial group. And it must be homogeneous insofar as it creates a classless society based on the abolition of the distinctions between masters and slaves. The rationality of this universal and homogeneous state is further evident in the fact that it is consciously founded on the basis of open and publicized principles, such as occurred in the course of the constitutional convention that led to the birth of the American republic” Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York, 1992, págs. 201-202. Citamos aquí por el libro al que dio lugar el artículo citado y donde Fukuyama extendió argumentativamente algunas de sus tesis. Sin embargo, el texto de Fernández de la Mora al respecto se centra en el artículo y no en el libro.

reconocimiento, desvinculado del concepto de nación, es el concepto que conecta el liberalismo meramente económico con un liberalismo político¹¹⁶. Sin embargo, Fernández de la Mora no sitúa la disolución del nacionalismo en un cambio de los parámetros de reconocimiento. El reconocimiento en un sistema político sin referirse a la nación, en el fondo lo que sostiene Fukuyama, es para Fernández de la Mora una utopía. Lo cierto es que la nación sigue siendo el principal elemento de reconocimiento. El mantenimiento de la nación cultural como marco referente de reconocimiento es incontestable para Fernández de la Mora.

Por tanto, la crítica a la superación del nacionalismo en Fukuyama no implica una enmienda a la totalidad de las tesis sobre la superación del nacionalismo. El nacionalismo político va a ser superado, como forma irracional de egoísmo colectivo, por una organización política más racional como es el super-Estado cosmopolita. Sin embargo, va a pervivir el nacionalismo cultural que sigue siendo el principal elemento de reconocimiento que tienen los seres humanos como colectividad.

Fernández de la Mora considera que la superación del nacionalismo como ideología es un hecho palpable en los procesos unitivos transnacionales. El carácter ideológico, emotivo, del nacionalismo político contrasta con la racionalidad que se desprende del proyecto cosmopolita. Así la superación de los nacionalismos por el cosmopolitismo es una nueva prueba de la racionalización de la existencia humana¹¹⁷. Racionalización que, en opinión de Fernández de la Mora, en política coincide en nuestros días con desideologización. El cosmopolitismo es introducido como factor de convergencia ideológica porque representa una disolución de la separación ideológica nacionalista en el concepto unitivo de Humanidad. Pero, además, es

¹¹⁶ “The desire for recognition, then, is the missing link between liberal economics and liberal politics”. Fukuyama, Francis. *The End of...*, pág. 206.

¹¹⁷ “El nacionalismo es irracional por lo que tiene de emotivo; pero también por lo que tiene de arbitraria limitación del bien común a esa fracción del género humano que son las naciones. Por el contrario, el cosmopolitismo es fruto de una racionalización de la conciencia política y, consecuentemente, un factor de desideologización”. ECI, pág. 119-120.

una síntoma probatorio de la tesis crepuscular porque a el nacionalismo político se basa, preferentemente, en la emotividad mientras que el cosmopolitismo es un producto racional. Así, por tanto, la implantación del cosmopolitismo supone un triunfo de la razón frente a la emotividad ideológica¹¹⁸.

3. El nuevo paradigma de la política

Es sin duda, éste un síntoma fundamental en el arco argumentativo de la tesis crepuscular¹¹⁹. Lo cierto es que, la ciencia política está sufriendo un cambio sustancial por medio de su maridaje con la sociología y el abandono de clichés fundamentales como el de la existencia de un Estado perfecto. El nuevo encaminamiento del pensamiento político se está volviendo realista y tiene la función de adecuarse a la problematicidad de una comunidad determinada. Las discusiones sobre el régimen óptimo se abandonan a favor de la determinación de soluciones concretas¹²⁰. Esta racionalización de la política impone un corolario de indudable repercusión práctica, la especialización de todo saber político y de las funciones de gobierno. El desarrollo de los tres modos de aproximarse a la teoría política (ético, sociológico y constitucional) implica la exclusión del no especialista¹²¹. La indagación de temas relativos al bien común y la política en general queda en manos de los cultivadores de las ciencias que los estudian.

¹¹⁸ “El cosmopolitismo es, pues, un testimonio de la racionalización de las actitudes políticas y, al mismo tiempo, de la convergencia de las ideologías”. ECI, pág. 121.

¹¹⁹ Se aborda prolijamente y como doctrina independiente en el cuarto capítulo.

¹²⁰ Cfr. ECI, pág. 128

¹²¹ “Sean cuales fueren las limitaciones pragmáticas de la ética social, del proyectismo político y de su variante el Derecho constitucional, los tres saberes han alcanzado un grado de racionalización, de especialización y de esoterismo que excluye la legitimidad de aproximarse a su objetos con espíritu de tertulia y con vagas generalidades”. ECI, pág. 129.

Esta racionalización del análisis e, incluso, del quehacer político tiene una consecuencia característica del crepúsculo de las ideologías. Se trata de la aparición de un nuevo sujeto político que responde a esa especialización de la función gubernativa y que sustituye al ideólogo. La aparición de este nuevo sujeto, indica el cambio “estructural comunitario”¹²². Así la aparición del experto como hombre público tipo en los últimos medios es una prueba de que nos encaminamos a un nuevo tipo de sociedad y a un nuevo modo de hacer política, la desideologizada. La racionalización de la política impone un cambio en los sujetos, quedan desterrados los ideólogos retóricos y los expertos se convierten en los verdaderos protagonistas de la vida pública¹²³.

La afirmación de que el experto es el nuevo protagonista de la vida política está fuertemente relacionada con las tesis, antes expuestas, de Burnham y Galbraith. El experto se ve aupado a la dirección del Estado por la tecnificación y especialización de las acciones de gobierno. La complejidad de la gobernación impone que las pautas de selección, por las que llegan al poder los expertos, se ajuste a criterios de tipo técnico y no por las habilidades movilizadoras que caracterizan al ideólogo.

“A la racionalización de las ciencias sociales y a la transformación de la mentalidad y de las exigencias populares, corresponde otro tipo de político: el experto. Su bagaje intelectual no es una ideología, sino una ciencia. Su modo de expresión no es verbalista, sino fáctico. Su figura no es ostentosa y teatral, sino eficaz y modesta. No es un espontáneo, sino un profesional; no un improvisador, sino un titulado; no es un símbolo de voluntades, sino de razones. No llega al poder a través de un *cursus honorum* más o menos callejero, sino por las pruebas contrastadas de su capacidad práctica y teórica. Está en los antípodas de esa especie de diletantismo promiscuo y de artesanía estatal propios del ideólogo retoricista. En las sociedades anónimas los gerentes sustituyen a las juntas generales y a los consejos de administración. Y hace ya tiempo que los comités asesores han reemplazado a los ministros y aun a las asambleas legislativas en muchas de sus actividades. También el Estado se funcionaliza y tecnifica; en una palabra, se entrega a los expertos.

¹²² “A cada forma constitucional y a cada cambio estructural comunitario corresponde un tipo de gobernante”. ECI, pág. 137.

¹²³ “A la racionalización de las ciencias sociales y a la transformación de la mentalidad y de las exigencias populares, corresponde otro tipo de político: el experto”. ECI, pág. 138.

No es una singularidad, sino una manifestación de un general relevo que afecta a todos los escalones y áreas”¹²⁴.

La aparición del experto y su creciente protagonismo en la política se engloba, por tanto, en un fenómeno generalizado de racionalización de la existencia. Fernández de la Mora ve en los análisis de Galbraith una prueba de la implantación del experto como sujeto de la política en detrimento del político tradicional o retórico. En la noción de “tecnestructura” ve, Fernández de la Mora, un elemento fundamental para apoyar su tesis. La tecnestructura responde a una tecnificación de la política que supone la primacía de los expertos y los técnicos en las labores de gobierno¹²⁵. El político ideológico caracterizado por su capacidad retórica¹²⁶, queda desplazado por el experto y el técnico.

La gobernación pasa a ser una función compleja en la que las aptitudes y conocimientos de tipo técnico son fundamentales. Se abandona de esta manera la acción política irreflexiva o intuitiva e irrumpe una racionalidad estricta¹²⁷. En este proceso tiene mucho que ver la creciente adquisición por parte del gobierno de un rol económico. El autor español señala que el ochenta por ciento de la acción de gobierno es eminentemente económica, lo que requiere un conocimiento no

¹²⁴ ECI, pág. 138-139.

¹²⁵ “El Estado, como las grandes empresas, depende cada día más, de lo que Galbraith llama la tecnestructura. La administración pública se puebla de expertos y se asesora de técnicos. Se reduce el número de políticos puros porque su función se va limitando a elegir cuando la tecnestructura duda entre dos alternativas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El Estado de nuestro tiempo” en *ABC* de 14-VIII-1974.

¹²⁶ A este respecto resulta útil remitir a la polémica con Juan de Alcalá en las páginas de *Arriba* en la que, entre otras cosas, Fernández de la Mora debate con el citado autor en torno al concepto de “retórica”. En estas páginas, asimismo, Fernández de la Mora reitera la identificación entre el político retórico y el ideólogo, frente al experto. Por parte de Juan de Alcalá: “Dar que hablar” en *Arriba* de 28-XI-1965; “Dar que hablar” en *Arriba* de 3-XII-1965 y “Punto final” en *Arriba* de 17-XII-1965. Por parte de Fernández de la Mora: “Dar que escribir” en *Arriba* de 3-XII-1965 y “La retórica y otras cosas” en *Arriba* de 10-XII-1965.

¹²⁷ La política era una profesión instintiva, empírica y de generalidades para la que era superfluo dominar una disciplina concreta. Hoy ya es diferente, entre otros motivos, porque la creciente complejidad de la Administración lo hace cada año menos viable.

intuitivo sino riguroso de la ciencia económica y otras ciencias auxiliares fundamentales para la gobernación.

Así para Fernández de la Mora, en la racionalización de la política, su consiguiente desideologización y la aparición de un nuevo criterio de selección tiene una carga probatoria de primera magnitud.

4. Ideología y religión

El cuarto síntoma de la desideologización tiene como marco la relación entre las ideologías y la religión. En opinión de Fernández de la Mora se produce una interiorización de las creencias que afecta directamente a la funcionalidad de las ideologías. Éstas tienen su principal razón de ser en su función movilizadora y en la legitimadora. Para ello, las ideologías precisan de una profesión pública, es decir, de una manifestación colectiva y pública de adhesión a la ideología. Y, sin embargo, lo cierto es que la manifestación pública de creencias está cayendo en desuso. Lo que se demuestra en la reclusión de las manifestaciones creenciales por excelencia, las religiones, al foro interno. Las religiones se retrotraen a la conciencia y pierden su relevancia pública, la ética que emana de todo sistema religioso ya no sirve para fundamentar una opción en el discurso público. Las religiones pierden su capacidad para ser parte del discurso y la dialéctica pública¹²⁸. La religiosidad se ve desplazada hacia la intimidad, lo que tiene una indudable repercusión en la vida de las ideologías en tanto que creencias¹²⁹. A este respecto, habrá dos niveles

¹²⁸ A este respecto la repercusión de la doctrina del Concilio Vaticano II es palpable en la doctrina de Fernández de la Mora. “Hoy en Occidente las creencias religiosas son un noble criterio íntimo para relacionarse con lo Absoluto y con el prójimo, no son pretensiones de convertir los dogmas en derecho coactivo, la fides en ius”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El proceso de desideologización política”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 2000, número 77, pág. 448.

¹²⁹ “El sentimiento religioso se repliega hacia su sede propia, que es la intimidad. Esta tendencia tan clara, tiene aunque indirecta y distante, una repercusión sobre el curso de ciertas ideologías”. ECI, pág. 163.

de análisis en la tesis de Fernández de la Mora. Por un lado, analizará las conexiones esenciales de fondo entre ideología y religión. Por otro, se centrará en esos sujetos históricos que son las ideologías confesionales en las que se da una conexión funcional y discursiva entre ideologías y religión.

Fernández de la Mora señala que en toda religión hay dos elementos bien diferenciados. Por un lado, una teología en la que se expresa la idea de Dios y la manera que los hombres tienen de relacionarse con la divinidad. Por otro lado, una ética que, sin embargo, para Fernández de la Mora no es un factor diferenciador. Las religiones no tienen por qué implicar una ética original o propia sino que, en este aspecto, pueden actuar sancionando una moral, en principio, extraña al propio *corpus* doctrinal¹³⁰. Lo cierto, es que hay una moral natural de índole racional que no ha de ser confundida con el hecho religioso. Por su parte, las ideologías cuando se alían con la religión, Fernández de la Mora centrará su análisis en el cristianismo, pueden hacerlo de dos formas diferentes. En primer lugar, por la defensa de algunos preceptos morales que son adjetivos para el hecho religioso. Fernández de la Mora considera que absolutizar la moral, proponerla como sustancia principal de lo religioso, es un error. Asimismo, considera que las ideologías que así actúan, es decir, que se autodenominan religiosas por la defensa de ciertos preceptos éticos vinculados a una religión, cometen el error de considerar que estos preceptos que se refieren al comportamiento individual puedan convertirse en una ideología con una idea toral del bien común¹³¹. La moralidad de las religiones, incluso en sus aspectos más adjetivos, se refiere al comportamiento de cada individuo, afecta a su intimidad y, por tanto, no se puede erigir, salvo grave error, en manual de conducta colectiva.

¹³⁰ “Las religiones superiores no inventan o aportan una moral propia, sino que sancionan y matizan una moral preexistente”. ECI, pág. 165.

¹³¹ “Pero es que, además, se trata de situaciones que, por afectar a la vida privada y ser tangenciales al bien común, son insuficientes para fundar una ideología específica, y por eso los democristianos han transigido con el divorcio civil”. ECI, pág. 166.

La segunda manera como una ideología se relaciona funcionalmente con la religión es la de defender el trato favorable para una religión. Son aquellas que defienden la confesionalidad del Estado. Fernández de la Mora se sitúa del lado de los “numerosos y eminentes” que “sostienen la libertad de conciencia y de la asepsia religiosa del poder”¹³². Es decir, Fernández de la Mora se posiciona en contra de la confesionalidad del Estado. Ahora bien, no proscribire la actitud contraria aunque considera que ésta no puede atribuirse el apelativo de “cristiana” de manera monopolizada.

Las ideologías que apelan a determinadas religiones como estructuradoras de su programa político incurren en el error de no considerar que las religiones son neutrales en la mayoría de temas políticos. Por esta razón a la profesión de fe no le va a aparejada ninguna filiación política y los fieles pueden ser partidarios de diversas ideologías sin que su ortodoxia doctrinal se vea dañada¹³³. Los partidos confesionales no pueden pretender monopolizar una fe porque, como señala Fernández de la Mora, no son testimonios de genuina religiosidad¹³⁴. La función de éstos no es, como sí lo es en el caso de la religión, la búsqueda de la santidad.

Las fundamentales diferencias entre ideología y religión contrastan, sin embargo, con sus aparentes conexiones. Entre éstas Fernández de la Mora señala el carácter irracional de ambas y la capacidad de influir en la conciencia humana¹³⁵. Son en estas conexiones en las que se apoyan quienes consideran que la racionalización inherente al proceso desideologizador es, en el fondo, un ataque de igual virulencia contra la religión.

¹³² ECI, pág. 166.

¹³³ Cfr. ECI, pág. 167.

¹³⁴ “Por definición, un partido de ideología confesional no constituye un testimonio de religiosidad genuina”. ECI, pág. 168.

¹³⁵ “El carácter en cierto modo irracional de una ideología y de un credo, y su modo de influir en la conducta humana, son los indicios de esa posible proporcionalidad”. ECI, pág. 169.

Y es que la tesis de la desideologización tuvo sus detractores entre quienes vieron en ella una doctrina desacralizadora. Estos críticos en resumen apuntaban que quienes clamaban por el fin de las ideologías lo hacían indirectamente por el de la religiosidad. Suponían que la filosofía inherente a esta tesis era materialista y antirreligiosa. Entre estos acusadores se pueden citar, especialmente, a Wilhelmsen y Miguel Oltra. El religioso Miguel Oltra no se refería exactamente a la relación de las ideologías con la religión salvo en un punto muy secundario. Y es que Fernández de la Mora consideraba que todos los conflictos bélicos, incluidas las guerras de religión, tenían que ser entendidos como conflictos ideológicos, frente a la doctrina marxista que vinculaba todo enfrentamiento bélico con las condiciones materiales y económicas. Oltra criticó el “irenismo” de la obra de Fernández de la Mora, especialmente preocupado porque de sus tesis se desprendía una secularización de la Guerra Civil española, es decir, se eliminaba su carácter de Cruzada¹³⁶. El religioso calificaría a Fernández de la Mora como un individuo peligroso y su doctrina como nociva¹³⁷.

La tesis crepuscular era también nociva para Frederick Wilhelmsen que consideraba *El crepúsculo de las ideologías* como un “libro peligroso” impropio de un autor católico que abrazando la doctrina positivista, lo hacía consciente de todas sus consecuencias. Wilhelmsen dedicará un

¹³⁶ Oltra, Miguel. *Actitud católico-española frente al progresismo heterodoxo*, Teruel, 1965, págs. 26-28

¹³⁷ A semejantes acusaciones responde Fernández de la Mora en carta personal con fecha de 30-VI-1965. “Recibí el ejemplar que usted me remitió al *ABC* de su folleto *Actitud católico-española frente al progresismo heterodoxo*. La verdad es que, sin hojearlo, lo pasé a uno de los redactores de las páginas bibliográficas del periódico. Una semana después recibí en mi domicilio particular un segundo ejemplar al que eché un vistazo y, al ver de lo que se trataba, lo pasé sin más averiguaciones a un anaquel de mi biblioteca. Ayer recibí un tercer ejemplar en el Ministerio de Asuntos Exteriores y, cuando iba a remitirlo al Archivo, un compañero que lo vio sobre mi mesa, me dijo que Vd. me citaba en las páginas 26, 27 y 28, que acabo de leer. No le oculto que me han divertido muchísimo; pero hay una cosa que me apena. Con la cantidad de ateos, materialistas, marxistas y criptomarxistas que hay en el mundo, ¿por qué arremete Vd. contra un escritor que, aunque modestísimo, es uno de los pocos que llevan veinte años defendiendo la concepción tradicional del mundo? Y, sobre todo, arremete usted sin un solo adarme de razón, simplemente a gritos”.

artículo de la revista *Punta Europa* a criticar la obra de Fernández de la Mora. El autor norteamericano consideraba que la interiorización de las creencias propuesta por Fernández de la Mora conecta al autor español con el catolicismo progresista y no responde tanto a una doctrina política como a una visión del mundo que, como se trasluce de su acusación, es anticatólica.

“Aunque el autor del libro participa de la opinión de muchos católicos progresistas cuando rechaza el Estado confesional y prefiere la llamada interiorización de la religión y su progresiva retirada del foro público, no lo hace en nombre de una doctrina política, por acertada o equivocada que sea, sino en nombre de un tecnicismo frío que va más allá de cualquier consideración filosófica o doctrinal. Fernández de la Mora es el apóstol de un Mundo automatizado, mecanizado y gobernado por especialistas cuyos conocimientos son su entrada en la participación del poder público”¹³⁸.

Las interiorización de las creencias no era una doctrina nueva sino la “repetición de las banalidades de las iglesias enfermas de Holanda, Alemania y Francia”¹³⁹, aunque la novedad radicaba en que fuera sostenida por un español. Para Wilhelmsen el error de Fernández de la Mora, en cuanto a la definición del hecho religioso, era considerar que éste era un fenómeno eminentemente individual. Para el profesor tejano, por el contrario, la religiosidad es fundamentalmente corporativa.

En definitiva, Wilhelmsen consideraba que la obra de Fernández de la Mora aspiraba a desterrar a la religión de la vida pública, eliminarla de la vida social¹⁴⁰. En última instancia el libro contribuía a desarmar espiritualmente a España dejándola en manos del avance marxista. El tono de las acusaciones era grave con lo que Fernández de la Mora mandará una respuesta que se publicó como encartado en el mismo

¹³⁸ Wilhelmsen, Frederick D., “El pleito de las ideologías” en *Punta Europa*, número 105, enero 1966, pág. 87.

¹³⁹ Wilhelmsen, Frederick D., “El pleito de las ideologías”, pág. 94.

¹⁴⁰ “*El crepúsculo de las ideologías* es un libro peligroso. Canta un himno a un futuro tecnificado dentro del cual la religión se habrá purificado en la interioridad del espíritu, dentro del cual la religión habrá dejado de existir y en los consejos de los gobiernos”. Wilhelmsen, Frederick D., “El pleito de las ideologías”, pág. 96.

número de la revista que había publicado la crítica del profesor americano¹⁴¹. En este escrito Fernández de la Mora reiterará que no toma partido en el asunto de la confesionalidad o no del Estado, aunque lo cierto es que era fácilmente derivable de sus palabras. Pero, más importante, aclarará su postura ante la crítica de Wilhelmsen sobre su concepto del hecho religioso. Fernández de la Mora no niega el carácter comunitario de la religión, cosa de la que acusaba Wilhelmsen, aunque considera que lo religioso es fundamentalmente una categoría individual que, indudablemente, tiene consecuencias comunitarias. Lo que el autor español señala es que la preeminencia pública de lo religioso es falsa¹⁴². Lo fundamental es una relación individual con la divinidad. De ahí que la interiorización no es sino una depuración de la religiosidad y no, como pretendían sus oponentes, un ataque a la misma¹⁴³. Insiste Fernández de la Mora en que Wilhelmsen no le había entendido al considerar que negaba cualquier entendimiento comunitario de la religión. La religión es, sin embargo, una relación entre el hombre y Dios, de ahí que el sobredimensionamiento de las consecuencias colectivas de la religiosidad resulte un error¹⁴⁴.

La interiorización de las creencias se enmarca en un fenómeno de mayor alcance, la subjetivación de la cultura. Este fenómeno está

¹⁴¹ De paso criticará con dureza el artículo en carta a Juan Antonio Zunzunegui como miembro del Consejo de Punta Europa: “Creo que en tu calidad de miembro del Consejo general de Punta Europa debes conocer las puntualizaciones que me he visto obligado a escribir y a pedir que se incluyan como encarte en el número 105, primero de la segunda época de la revista. Es difícil encontrar un epíteto no injurioso para calificar el artículo de Mr. Wilhelmsen. Impublicable es lo menos que, en esta ocasión se puede decir de él”. El subrayado está en el original.

¹⁴² “Lo que yo niego es que lo religioso sea primaria y fundamentalmente algo comunitario; es esencialmente una relación con Dios, de la cual se derivan consecuencias comunitarias”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Puntualizaciones a Mr. Wilhelmsen” en *Punta Europa*, número 105, enero 1966, pág. 9.

¹⁴³ Cfr. ECI, pág. 171.

¹⁴⁴ “Y, en fin, no he negado en ningún lugar la comunidad de los creyentes. Lo que pienso es que la religiosidad consiste, fundamentalmente, en una relación entre el hombre y Dios, no en un pacto social, o una retórica. Aunque, evidentemente, del hecho religioso se pueden deducir numerosas consecuencias colectivas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Puntualizaciones a Mr. Wilhelmsen”, pág. 10.

férreamente relacionado con la relativización de las formas culturales que se había producido por parte de los antropólogos sociales. La no valoración ni jerarquización de las culturas implicaba no sólo una asepsia valorativa de los investigadores como punto de partida metodológico sino que supone una “desabsolutización” de las concepciones del mundo. Las relaciones entre diversas manifestaciones culturales ya no se dan según un más y un menos, según una jerarquía¹⁴⁵. Este fenómeno hace que las manifestaciones culturales queden relegadas al ámbito de lo arbitrario, de lo elegible.

Sin embargo, hay una parte de la cultura que lejos de relativizarse resulta absolutizada. La ciencia se absolutiza porque su objetividad es dogmática. Los postulados y asertos de la ciencia no pertenecen al ámbito de lo elegible sino de lo fáctico. Y el fenómeno subjetivador que relativiza toda cultura no le afecta sino que se la ciencia se ve elevada al pedestal de lo no opinable¹⁴⁶. La doble vertiente de este fenómeno produce, por un lado, un ensanchamiento del ámbito electivo del hombre y un aumento de su capacidad de diferenciación, mientras que, por el otro, implica una estandarización propia de lo racional¹⁴⁷.

En cuanto al crepúsculo ideológico la relación es obvia. El fenómeno implica una desaparición o desvalorización de lo opinable y accidental, en este caso las ideologías, mientras que se revaloriza la ciencia y sus productos. La relativización de las visiones del mundo afecta directamente al decaimiento de las ideologías.

“A esta relativización, por un lado, y a este absolutismo, por el otro, corresponde, en la cosa pública, el conjunto de fenómenos concomitantes con el crepúsculo de las ideologías, es decir, con el difuminamiento de los pareceres arbitrarios y con el primado de lo empírico y eficaz en los

¹⁴⁵ “Ya no se puede mantener que el frac sea másivilizado que el barón tagalo o el Lied romántico que la salmodia bengalí; pero es que tampoco se puede sostener que la literatura francesa sea superior a la china, o el islamismo menos noble que el calvinismo”. ECI, pág. 174.

¹⁴⁶ Cfr. ECI, pág. 174-175.

¹⁴⁷ “La estandarización propia de lo racional está compensada con la diversificación casi ilimitada, permitida por la inserción de una gran parte de la cultura en el marco de lo discrecional y libérrimo”. ECI, pág. 175.

programas de gobierno. El pluriculturalismo está bañando en ironía una gran parte de nuestra concepción del mundo, mientras radicaliza lo riguroso. Y, del mismo modo, la desideologización descubre la faceta inconsistente de la antigua política a la par que robustece con énfasis su eje racional¹⁴⁸

La estandarización producida por la ciencia y la técnica relega el campo de lo opinables al ámbito de lo individual, lo elegible y lo accidental. Las ideologías son, fundamentalmente, opiniones y, por tanto, la subjetivación de la cultura las aleja del foro público.

¹⁴⁸ ECI, pág. 176.

III. El carácter filosófico de la tesis crepuscular

La interpretación habitual de la tesis crepuscular la sitúa como un intento de rearme doctrinal del gobierno de Franco o como la expresión de una de las tendencias políticas existentes en dicho régimen, como se ha repetido hasta la saciedad. Este tipo de enfoque, sin embargo, no hace justicia a la evolución y la totalidad del pensamiento del propio autor. Ignora la multitud de implicaciones teóricas y filosóficas que están en la base del crepúsculo ideológico. Desde esta perspectiva, el resto de la obra de Fernández de la Mora desaparece del plano crítico, queda ignorada o, en su defecto, analizada desde un punto de vista “panideológico”. La tesis de Fernández de la Mora sería una ideología, con un concreto proyecto histórico-político, y “nada más”. Pero, lo cierto, es que el autor español siempre defendió la sistematicidad de su pensamiento, su inclusión dentro de una concepción del hombre y la razón a la que incluso concedió un nombre propio (el *razonalismo*, que será analizado en el último capítulo) y defendió la vigencia de su tesis, estructurándola orgánicamente con el resto de su obra, más allá de los avatares políticos de la España que le tocó vivir.

Los indicios principales del sistema filosófico que subyace en la tesis crepuscular se encuentra en el prólogo a *El crepúsculo de las ideologías*. Sin embargo, pretender que todo este sistema se encuentra elaborado en el momento en el que se publica el libro sería, al igual que ignorarlo, una injusticia con el pensamiento de Fernández de la Mora. Por ello este epígrafe está dedicado a identificar algunos axiomas filosóficos mostrados tanto en el prólogo mencionado como en los debates posteriores a la publicación del libro y que Fernández de la Mora desarrollará con posterioridad. Dichos axiomas serán más ampliamente expuestos en el capítulo dedicado al sistema filosófico del autor.

1. La racionalización como factor de disolución de las ideologías

La racionalización como motor y razón de ser de la historia es uno de los pilares básicos del *razonalismo*. La marcha de la historia se da por la extensión de la razón a ámbitos cada vez más amplios de la existencia humana. Así la vida el desarrollo de la humanidad consiste en una autodomesticación interior y un control sobre el medio, la circunstancia, que se hace mediante la razón. Todo cambio civilizatorio y crisis progrediente es una nueva manifestación de un salto en la racionalidad humana. Desde luego, este progreso no es homogéneo, ni constante. Existen retrocesos puntuales y locales que, sin embargo, no contradicen la vigencia de la racionalización de la existencia. La perspectiva histórica proporciona una cierta unidad consistente en el mayor imperio de la razón pese a estas explosiones emotivas e instintivas.

El crepúsculo de las ideologías responde fielmente a este esquema y se inserta plenamente en el proceso racionalizador. Así se muestra en unas páginas tan desatendidas como vitales para entender esta tesis como son las pertenecientes al prólogo de la primera edición de *El crepúsculo de las ideologías*. En estas páginas, Fernández de la Mora comienza por declarar la primacía de la razón sobre la emotividad.

“Para todo ser humano, la vertiente vital más fácil es la emotiva, porque es mucho más inmediata y cercana, más espontánea y natural, más rápida y tangible que el análisis, el silogismo y la meditación. Un juicio científico es el remate de una ascesis prolongada. Lo arduo es la teoría. Los arrebatos emocionales son fulminantes y casi gratuitos. Están a la mano del lego y del docto, del primitivo y del civilizado, del incapaz y del experto. Uno «se entrega» a los sentimientos, es como dejarse ir, resbalar, seguir una ley de gravitación psíquica y fundirse muellemente en la circunstancia. Al entusiasmo y a la desesperación, al amor y al odio no se llega por ascensión, sino por zambullida. Y las masas tienden todavía más que los individuos a

desplazarse a caballo de los sentimientos. Por eso sus galopadas suelen ser tan grandilocuentes como miopes¹⁴⁹.

La diatriba contra la emotividad no acaba ahí y sigue señalando que las pasiones son “la herramienta del epicúreo sesteo vital”¹⁵⁰, mientras que la razón es la del avance seguro. Fernández de la Mora opone el carácter regresivo de las pasiones con el avance propio de la razón señalando, desde el principio, que la historia es una pugna entre el logos y el pathos. De esa lucha, lo que ha permanecido indeleble como edificios de progreso son los razonadores y no, lo que denomina, los sentidores¹⁵¹.

Esta caracterización de la lucha y superioridad de la razón sobre la pasión le lleva a incoar su uso¹⁵². En los inicios de la obra, por tanto, hay toda una declaración de la forma en que se entiende la historia y al hombre que recorren todo el libro y que sólo desarrollará orgánicamente conforme su obra avance. Asimismo, Fernández de la Mora llama a la necesidad de exigir a los intelectuales razón pura sea el ámbito de conocimiento que sea. La política, la economía, la sociología y la administración deben ser también consideradas como “ciencias y no diletantismo”¹⁵³.

Curiosamente, no encontramos en este prólogo ni una sola alusión al concepto de ideología sino que se expone el carácter conflictivo de la

¹⁴⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965, pág. 8

¹⁵⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965, pág. 11.

¹⁵¹ “Los que han transformado al apestado y hambriento proletariado medieval en las actuales masas de los países más desarrollados de Occidente, no han sido los divinos Tetrarca y Jorge Manrique, sino los Edison y Pasteur; y así sucesivamente”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965, pág. 9.

¹⁵² Es lo que Millán Puelles ha denominado “parénesis del logos”, es decir, exhortación a su uso. Cfr. Antonio Millán Puelles “Apología y parénesis del logos” en VV.AA. *Razonalismo. Homenaje a Gonzalo Fernández de la Mora*, Fundación Balmes, Madrid, 1995 pág. 102.

¹⁵³ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965, pág. 14.

relación entre la dimensión pasional y la racional del hombre, así como una toma de postura por ésta última por parte de Fernández de la Mora. El objetivo programático de toda la tesis será, por tanto, además de describir un fenómeno socio-político, “introducir unos adarnes de logos en el ámbito todavía ardiente y pasional de la política”¹⁵⁴. La racionalización como fenómeno inexorable y, por tanto, como filosofía de la historia, marca la crítica de las ideologías.

La identificación de las ideologías y las pasiones y la descripción de la historia como un proceso de imposición de la racionalidad, es decir, de expulsión de la dimensión pasional del hombre de la esfera pública es uno de los nervios de la obra. Asimismo, propone someramente la racionalización y el avance de la razón como el fenómeno histórico-filosófico bajo el que se inscribe la tesis crepuscular, como genuina filosofía de la historia.

Es difícilmente inteligible esta tesis en toda su dimensión si no se hace referencia al marco racionalista. Ignorar este hecho convierte a la tesis en una caricatura de sí misma y un mero elenco de diagnósticos epocales. Sin embargo, la tesis es mucho más que eso. No se alza en el vacío sino que tiene en el posterior desarrollo de la doctrina racionalista su marco teórico comprensivo.

A la luz de este hecho se entienden los citados pasajes del prólogo de la primera edición. Y, asimismo, los planos fáctico y programático de la tesis cobran toda su dimensión completa. En cuanto al análisis fáctico, el crepúsculo de las ideologías aparece como un episodio inexorable como es el de la racionalización de la existencia, en esta ocasión la racionalización de lo político. Todos los análisis tienen en la concepción de la razón de Fernández de la Mora su justificación última. Pero, todavía es más, ya que desde esta perspectiva se entiende el corolario práctico o intencional respecto del fenómeno crepuscular. La voluntad de aceleración del fin de las ideologías sólo se entiende si se enmarca en

¹⁵⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965, pág. 14.

una dialéctica entre las pasiones y la razón y en una elección por ésta última en clave racionalista.

La racionalización de la existencia, la opción por la razón y, en definitiva el concepto de razón de Fernández de la Mora conforman el marco teórico desde el que opera. Así lo indica cuando afirma que el crepúsculo de las ideologías se inscribe en un sistema filosófico del que éste, el crepúsculo, no es sino un “arco de circunferencia”¹⁵⁵. Ahora bien, se trata de un circunferencia en estado de construcción. Cada uno de esos arcos, especialmente el relativo a la organización sistemática y profunda de su concepción filosófica, se encuentra solamente incoado en el momento de formulación de la tesis y, sin embargo, visto su pensamiento con perspectiva se encuentran en *El crepúsculo de las ideologías* algunas de las bases de su pensamiento más puramente filosófico.

2. Razón, desarrollo e ideales

2.1. Desarrollo económico y desarrollo cultural

Sin duda, la idea de racionalización y la opción de Fernández de la Mora por la razón lleva aparejada la noción de progreso estrechamente vinculada a la de desarrollo. El progreso racionalizador está en estrecha concordancia con el nivel de desarrollo de una sociedad. De ahí que para Fernández de la Mora las sociedades más avanzadas desarrollen una política más racionalizada, es decir, más desideologizada. Estas nociones son el marco en el que se inscribe la irrupción del proceso desideologizador. La tesis crepuscular no se entiende al margen de un

¹⁵⁵ “En fin, este libro, como todo pensamiento con vocación sistemática, no es más que un arco de circunferencia. Aspiro a cerrarla. Y agradezco a mis lectores de ambas orillas que tan reiteradamente me hayan estimulado a no abandonar”. ECI, pág. 32.

proceso de racionalización de la existencia que conlleva un desarrollo opuesto a la vigencia de las ideologías¹⁵⁶.

En este cúmulo de conceptos, progreso y racionalización aparecen como un auténtico par idéntico. Allá donde el grado de racionalización se da en un mayor grado, nos encontramos ante una sociedad cuyo progreso es mayor. Y cabe, establecer paralelo a este par un concepto, si no simultáneo, fuertemente aparejado al de progreso y racionalización, esto es, el de desarrollo. El desarrollo al que Fernández de la Mora hace constantemente alusión tiene una doble vertiente interconectada entre sí. Por un lado, el desarrollo es eminentemente económico y, así, la muerte del marxismo en la URSS, por ejemplo, se da por la elevación del nivel económico de sus masas¹⁵⁷. El desarrollo económico va aparejado a un fenómeno que afecta directamente a la estabilidad de las ideologías ya que al aumento del bienestar económico va aparejado un descenso de la capacidad de entusiasmo social¹⁵⁸. La capacidad de entusiasmo colectivo queda circunscrito a sociedades cuyo bienestar se sitúa en las cotas más bajas¹⁵⁹. En una sociedad con un alto índice de bienestar la probabilidad de respuestas impulsivas o emotivas se reduce, por lo que la función de la ideología decae. Pierde su capacidad de movilización y de legitimación social. El desarrollo económico trae aparejado un descenso de la emotividad social, lo que muestra que tanto las ideologías como el exceso de entusiasmo y

¹⁵⁶ “Hace veinte años describí en este libro un fenómeno supranacional que hasta entonces apenas había sido entrevisto, y formulé una ley sociológica: cuanto mayores son la racionalización y el desarrollo de un grupo humano menor es la vigencia de las recetas simplistas de los demagogos, o ideologías, y más intenso es el recurso a las ideas científicas de los expertos acerca de lo que debe hacerse”. ECI, pág. 33.

¹⁵⁷ “El creciente desarrollo económico del pueblo soviético está convirtiendo la ideología marxista en algo que cada vez se parece más a una religión oficial”. ECI, pág. 107.

¹⁵⁸ “Es una ley sociológica que los pueblos, en la medida en que se desarrollan, pierden capacidad de entusiasmo colectivo”. ECI, pág. 154.

¹⁵⁹ “En tercer lugar, el entusiasmo colectivo es tanto más posible cuanto menor sea el desarrollo económico social”. ECI, pág. 154.

emotividad del que se alimentan son factores de regresión social¹⁶⁰. En la obra de Fernández de la Mora hay una clara correlación entre racionalización y progreso, por un lado, y desarrollo económico por el otro.

La otra vertiente del concepto de desarrollo es la que se refiere al cultural que, sin embargo, aparece como un correlato del desarrollo económico. Paralelamente al desarrollo económico se da una elevación del nivel cultural de los pueblos¹⁶¹. Elevación que, como es obvio a la luz de su concepto de ideología, tiene como efecto la progresiva proscripción de las ideologías. El ideologismo se mantiene, exclusivamente, en una sociedad en la que no sólo el nivel económico, sino también el cultural son bajos. Sólo en un contexto así puede una ideología pervivir. Además el ideologismo tiende a perpetuar esta situación en lo que tiene de reducción de la racionalidad y en la resistencia a las soluciones técnicas y rigurosas¹⁶². Si la relación entre desarrollo y racionalización, decíamos, está clara para Fernández de la Mora, su par opuesto no es menos cierto. Así subdesarrollo cultural e ideologización son, asimismo, pares paralelos¹⁶³.

Pero, ¿qué relación guardan entre sí desarrollo económico y desarrollo cultural? ¿Hay alguna relación de jerarquía o de preeminencia? Es cierto, que ambos aparecen siempre simultaneados en cuanto a la tesis crepuscular se refiere, pero hagamos un ejercicio separador para mostrar la relación que hay entre ambos.

¹⁶⁰ “Pero la objeción se convierte en absoluta e independiente de toda posición ideológica previa cuando se repara en que, además, el patetismo en política es anacrónico y regresivo, porque cuando un grupo sale del subdesarrollo decrece su proclividad a entusiasmarse”. ECI, pág. 154-155.

¹⁶¹ “Y, paralelamente al progreso económico, se ha elevado muy fuertemente el nivel cultural y la información política del ciudadano”. ECI, pág. 83.

¹⁶² “La hipertensión ideológica es un síntoma de subdesarrollo y, a la vez, su causa”. ECI, pág. 33.

¹⁶³ “Y lo que no es menos importante: también se ha cumplido la ley que establece una proporcionalidad directa entre ideologización y subdesarrollo”. ECI, pág. 42.

Aparentemente los fines del Estado considerados por Fernández de la Mora parecen atribuir al desarrollo un contenido eminentemente económico. Así sucede cuando establece la superioridad de la economía sobre la política merced a esos fines del Estado, entre los que destaca el desarrollo.

“Pero también la economía es, en principio, un saber ancilar del político, y, sin embargo, acaba imponiéndose porque los fines del orden, de la justicia y del desarrollo cultural y material son supuestos incommovibles, y el estadista que los niegue se condena a sí mismo”¹⁶⁴.

El hecho de que la ciencia que produce ese “desarrollo cultural y material” es la economía, parece apoyar la tesis de que, efectivamente, para el autor español el desarrollo económico es el auténtico o, al menos, el principal y que el desarrollo cultural sería un mero corolario del mismo. Así lo entendió, gran parte de la crítica. La relación entre ambos tipos de desarrollo fue cuestionada por Juan de Alcalá desde las páginas del diario *Arriba* desde las que polemizó en varios artículos al respecto de este tema. En estos artículos señala la relatividad del desarrollo económico y cultural, es decir, afirma que Fernández de la Mora no proporciona ninguna medida, ningún dato exacto o umbral a partir del que se pueda hablar de desarrollo o subdesarrollo. Asimismo, se pregunta de Alcalá si ambos procesos, el desarrollo económico y cultural, son paralelos. Fernández de la Mora considera que en 1965 se puede establecer como umbral de desarrollo económico una renta nacional per cápita de 300 dólares anuales, mientras que el desarrollo cultural se puede situar en la escolarización efectiva hasta los quince años. A la pregunta por el carácter paralelo, o no, de ambos tipos de desarrollo Fernández de la Mora, responderá afirmativamente pero, parece que confiere cierta primacía al desarrollo económico al que le seguiría el cultural.

“Y preguntas, en fin: ¿Son paralelos ambos despliegues; es decir, el desarrollo cultural de las masas y el económico? Creo que sí lo son. Y como el desarrollo económico es creciente, confío en que continuará el desarrollo cultural hasta un punto en que el hombre medio considerará que las

¹⁶⁴ Alcalá, Juan de. “Dar que hablar” en *Arriba* de 28-XI-1965.

ideologías son buena materia para los párvulos de la política, pero no para los adultos”¹⁶⁵.

Sin embargo, Juan de Alcalá considera insuficiente la respuesta de Fernández de la Mora y pone en duda que la homogeneización creciente de los pueblos, merced al desarrollo económico y cultural, pueda compaginarse con señalar la diferencia esencial de los individuos¹⁶⁶. Fernández de la Mora responde afirmando que ambas posibilidades son compatibles perfectamente. A estas alturas del debate, la diferenciación entre el desarrollo cultural y el económico se habrá desvanecido¹⁶⁷. De hecho, en la última réplica de Juan de Alcalá ambos aparecen como parte de una misma cosa “el desarrollo económico-social”¹⁶⁸.

Para Fernández de la Mora el progreso económico es derivado del progreso cultural. El desarrollo, como señala Fernández de la Mora, no es sólo económico sino que es la sublimación de lo más noble que hay en el hombre, que es la razón. De ahí que el principal rasgo del progreso sea su fin “superintelectualizador”¹⁶⁹, una expresión muy utilizada por el autor español. La superintelectualización, es decir, el desarrollo de los productos racionales, es el sinónimo de progreso. Así, el desarrollo económico aparece como una consecuencia derivada de un desarrollo cultural, que es avance de la capacidad del hombre para dominar el medio que se da, en primer lugar, como una indagación teórica acerca del mismo. Todo avance de una sociedad se produce, primeramente, por la capacidad de analizar racionalmente la realidad en orden a un dominio de la misma¹⁷⁰. El desarrollo económico requiere de

¹⁶⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Dar que escribir” en *Arriba* de 3-XII-1965.

¹⁶⁶ Cfr. Alcalá, Juan de. “Dar que hablar” en *Arriba* de 3-XII-1965.

¹⁶⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La retórica y otras cosas” en *Arriba* de 10-XII-1965.

¹⁶⁸ Cfr. Alcalá, Juan de. “Punto final” en *Arriba* de 17-XII-1965.

¹⁶⁹ “El desarrollo no es sólo la concreción del progreso físico, sino la sublimación de la existencia humana en todas sus dimensiones; es plena explotación de la materia, y marcha hacia la superintelectualización”. ECI, pág. 195.

¹⁷⁰ “Pero como el progreso material de los pueblos depende primerísimamente del avance de las ciencias puras y aplicadas, la administración tiende a transformarse en un centro de investigaciones y aplicaciones fuertemente especializado”. ECI, pág. 197.

un anterior desarrollo cultural, cifrado éste en un avance de la racionalidad por vía de la indagación técnico-científica.

El desarrollo producido por la técnica y la indagación científica tiene claros correlatos económicos encarnados en el aumento del bienestar y del nivel de vida. Sin embargo, no puede considerarse meramente, como un desarrollo material, léase económico, sino que parte del factor esencial de humanización que es la razón.

“En Occidente no cesa de aumentar el nivel de vida individual, y las posibilidades de explotación de la naturaleza parecen prácticamente ilimitadas. Esta prodigiosa revolución no es material, externa e inhumana. Es obra de la razón, como la filosofía y la matemática. Es también obra de la voluntad y del ímpetu, como el heroísmo y el arte. Y es profundamente humanizadora para los grandes números”¹⁷¹.

La equívoca relación entre desarrollo material y cultural se desvanece si se rescata un concepto fundamental en la teoría de Fernández de la Mora como es el concepto de elite. Son éstas las que, a partir de desarrollos en clave cultural, posibilitan el desarrollo económico de las masas. El progreso material de las masas es así, por tanto, fruto de un desarrollo cultural de las minorías que, a su vez, posibilita el desarrollo cultural de las masas. Y, así, señala Fernández de la Mora que este progreso económico es previo y posibilitante de todo ulterior desarrollo cultural. A la elevación económica de las masas le sigue una elevación del nivel cultural¹⁷². El desarrollo económico es la condición de posibilidad de todo desarrollo cultural de las masas y viceversa. Así es como se produce una dialéctica de la razón en la que siendo la gran posibilitadora del desarrollo material es, a su vez, posibilitada gracias a este¹⁷³.

¹⁷¹ ECI, pág. 180.

¹⁷² “Además, la elevación del nivel medio de vida coincide en todas latitudes con una disminución del analfabetismo, un incremento de la escolaridad, una intelectualización de las actividades y una elevación general de la capacidad media de raciocinio”. ECI, pág. 181.

¹⁷³ “La miseria insolidariza, desintelectualiza y desespiritualiza; es un factor de anarquía, animalización y materialismo: es el gran tirante hacia la Prehistoria. En

2.2. Ideales y desarrollo

Una de las grandes críticas que recibió la tesis crepuscular es la de que Fernández de la Mora, con su ataque a las ideologías, dibujaba un sociedad carente de ideales. En esta línea está Gómez de Aranda cuyos comentarios son unos de los más estructuradas y densos argumentativamente. En su réplica al pensamiento de Fernández de la Mora sigue, básicamente, la doctrina de las ideologías de Raymond Aron. A este respecto concreto, Gómez de Aranda señalaba que no es posible una sociedad sin ideales lo que, en su opinión, significa que no basta con el gobierno de los técnicos¹⁷⁴. La técnica no necesita de una defensa porque nadie puede rechazar sus ventajas, pero la contrapartida de un gobierno de técnicos es la falta de ideales sin los cuales una sociedad no es viable¹⁷⁵. Gómez de Aranda está de acuerdo en que las sociedades que fundamentan su convivencia en la confrontación ideológica rehúsan el diálogo racional y padecen una cierta forma de ceguera. Sin embargo, no considera deseable ni la crítica ni la propuesta de Fernández de la Mora que, además, se descubriría como un pensamiento claramente utópico.

“Pero tampoco consideramos como sistema apetecible el de una administración sin ideales, una política sin masas que, quiérase o no conduce a un despotismo ilustrado, una ideocracia, una superintelectualización de la vida social que no entendemos cómo no iba a quedar directamente vinculada

cambio, el bienestar es, socialmente, la condición de todo lo contrario. Por eso, aunque técnica es un producto de la razón, existencialmente resulta la gran posibilitadora del ejercicio de la razón misma”. ECI, pág. 180.

¹⁷⁴ Cfr. Gómez de Aranda, Luis. *Política ideológica e ideología sin política*, Servicio de Relaciones Exteriores Sindicales, Madrid, 1965, pág. 59.

¹⁷⁵ Cfr. Gómez de Aranda, Luis. *Política ideológica...*, pág. 61.

con la utopía. He aquí por donde parece que los conservadores, por huir de las ideologías, pueden caer en el racionalismo utopista”¹⁷⁶.

La supresión de las ideologías suponía la desaparición de los ideales con la consiguiente anomia social. La sociedad post-ideológica carecería de una fuente para dotar a las masas de un ideal que las mantenga en tensión y es que no es posible una sociedad política sin ideales¹⁷⁷. El gobierno de la técnica puede ofrecer los medios adecuados para la resolución de problemas concretos, pero las ideologías han de estar presentes en la medida en que se quiera mantener una dinámica social por seguimiento de un fin o ideal. Su prognosis es la de una reformulación de las ideologías, su adaptación a un mundo de cambio vertiginoso, fenómeno que no incluía, ni podía incluir, una desaparición de las ideologías¹⁷⁸.

Gómez de Aranda no hacía sino corroborar lo que había señalado, en un elogioso artículo, Antonio del Toro en las páginas de *La Actualidad Española*. En este artículo del Toro señalaba que los ideales eran tan antiguos como el hombre, mientras que las ideologías eran productos relativamente recientes. Sin embargo, se daba una cierta confusión que consideraba injustificada entre unos y otros¹⁷⁹.

Eran ambas invitaciones a que Fernández de la Mora incluyera un capítulo dedicado a subsanar esta aparente falla en su tesis ¿El decaimiento de las ideologías suponía la desaparición de ideales con la

¹⁷⁶ Gómez de Aranda, Luis. *Política ideológica...*, pág. 74.

¹⁷⁷ Como se titula en el artículo dedicado al discurso en el que presentó este escrito en *Ya* de 13-V-1965.

¹⁷⁸ Similar a su análisis es el que se hace desde las páginas de *Ya* en una contraposición entre la teoría de Fernández de la Mora y la de Gómez de Aranda. “La ideología se convierte de este modo en un motor cuyas piezas son las ideas que el hombre elabora y engrana para que, jugando unas con otras, se ponga en movimiento y avance la humanidad”. Mostaza, Bartolomé. “El punto sobre la i” en *Ya* de 3-XII-1966.

¹⁷⁹ “El ideal no es una filosofía política popularizada, simplificada, etc. sino el proyecto riguroso y preciso que da sentido a una vida. Que algunos o muchos hayan confundido ideal con ideología o hayan hecho de una ideología su ideal no altera la naturaleza de las cosas”. Toro, Antonio del. “El crepúsculo de las ideologías” en *La Actualidad Española* de 15-IV-1965.

consiguiente muerte social? He aquí la pregunta que urgía contestar y a la que Fernández de la Mora daría rápida respuesta en un artículo de *ABC*¹⁸⁰ que sería incorporado a las páginas de la segunda edición de *El crepúsculo de las ideologías* bajo el epígrafe “Un nuevo ideal”. En estas páginas niega que la desaparición de la ideología suponga la anomia o la desaparición de los ideales. Y para ello, alude a un doble plano: el lógico y el fáctico.

En el plano lógico Fernández de la Mora hace referencia al argumento ya esgrimido por Antonio del Toro: los ideales han existido siempre, mientras que las ideologías son productos modernos por lo que su identidad es imposible. Este análisis conceptual conlleva, además, la consecuencia lógica de que la desaparición de las ideologías no implica la de los ideales¹⁸¹. Aunque las ideologías se hayan conformado en los últimos tiempos en ideales sociales y, con ellos, han cambiado los ideales clásicos.

Este cambio no significa necesariamente la desaparición de la conciencia de bien común, sino que señala así la persistencia de un ideal. El desarrollo se ha convertido, por encima de toda ideología, en el ideal que anima la vida de todos los Estados y el que más eficazmente ha logrado estimular a todas las sociedades.

“Sobre la faz de la tierra alborea con nitidez un renovado ideal que, propiamente ni es nacionalista, ni confesional, ni ideológico. Esa diana a la que ya apuntan todos los Estados, desde los recién nacidos a la soberanía hasta las grandes potencias reducidas al originario solar metropolitano, es el desarrollo. A su conjuero se cumplen tareas increíbles: mientras los poderosos rasgan el misterio del espacio, los desheredados levantan fábricas tan formidables como la gran presa nilótico. Las virtudes estimulantes del nuevo acicate resisten con ventaja cualquier paralelo. Su eficacia y su generosidad

¹⁸⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Ideologías e ideales” en *ABC* de 29-V-1965.

¹⁸¹ “Podrán desaparecer las ideologías y seguirá habiendo ideales, porque el hombre puede vivir sin pseudopanaceas, pero no sin objetivos o modelos; más exactamente, sin causas ejemplares”. ECI, pág. 191.

son asombrosas. Estamos ante el motor primario de la Humanidad en la era del átomo”¹⁸².

El desarrollo es el ideal de la nueva era. Si por ideal se entiende, como lo hace Fernández de la Mora, el modelo o causa ejemplar que mueve la dinámica social, el desarrollo es la más racionalizada de cuantas han existido. Y frente a los que señalaban que esto supondría un perfeccionamiento exclusivamente técnico Fernández de la Mora vuelve a insistir en que el desarrollo no es exclusivamente material sino que se trata de una superintelectualización. Es decir, de una racionalización superior y, en definitiva, de un uso creciente de todas las dimensiones humanas tanto la externa, dominio del medio, como la interna, autocontrol racional¹⁸³.

2.3. La conexión entre la razón y el desarrollo. El carácter normativo de la tesis

La razón y el desarrollo son, como se ha señalado, pares análogos. Desarrollo es, ni más ni menos que avance de la razón y esta razón es la que en todo momento mueve la Historia. El ideal del desarrollo y su promoción por parte de la intelectualidad, de él mismo, se inscribe en una larga tradición de intentos modernizadores, racionalizadores, en España¹⁸⁴. La promoción del desarrollo, como proyecto e ideal racionalizador, marca el corolario práctico al que aspira la tesis crepuscular. No se trata tan sólo de la constatación de un hecho sociológico, el decaer de las ideologías, sino que hay una invitación a

¹⁸² ECI, pág. 193.

¹⁸³ “El desarrollo no es sólo la concreción del progreso físico, sino la sublimación de la existencia humana en todas sus dimensiones; es plena explotación de la materia, y marcha hacia la superintelectualización”. ECI, pág. 195.

¹⁸⁴ Como ejemplo de ideales racionalizadores en España destaca el regeneracionismo, la europeización y, por último, el desarrollo. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón y los españoles” en *Razón Española*, número 37, septiembre 1989, pág. 131.

acelerar éste, una toma de postura a favor de la desideologización y por la profundización en esta tendencia¹⁸⁵.

A la identificación entre desarrollo y razón, y el punto de partida basado en la opción por la razón en el prólogo de *El crepúsculo de las ideologías*, se le unen otras razones que avalan el componente normativo de la tesis. En primer lugar, se podría hablar de normatividad funcional. La desideologización es preceptiva debido a la disfuncionalidad de las ideologías. Éstas como elemento regresivo tienen externalidades negativas que invitan a su rechazo. La normatividad de la desideologización nace, de esta manera, de un análisis fáctico, de una indagación realista acerca de la función que desempeñan las ideologías en la vida social.

“Esta deducción preceptiva tiene un respaldo empírico: si las ideologías están vinculadas a la tensión, al extremismo pugnaz y utópico, a la politización de la intimidad, al irracionalismo y al subdesarrollo, y si estas cinco situaciones son de signo negativo, ¿procede consolidar las corrientes ideológicas? La rotunda respuesta es no, y emana de la realidad tal como se manifiesta. Es un «deber ser» que emerge de «lo que es». Es la mínima expresión de apriorismo y lo más parecido a una relación de causalidad”¹⁸⁶.

El análisis de las ideologías como elementos de regresión y disfunción invitan al aceleramiento de su proceso de desaparición, es decir, señalan el precepto de ahondar en el fenómeno crepuscular.

Junto a la identificación del desarrollo y la razón, y su oposición a las ideologías, y la preceptividad derivada de la disfuncionalidad social de las ideologías hay un tercer elemento argumentativo por el que se aclara la normatividad de la desideologización. Este argumento nos obliga a hacer una digresión más allá de los límites del crepúsculo ideológico y lo podemos encontrar en la fundamentación de la moral social y de la

¹⁸⁵ “Éstos son los hechos y la implícita previsión de futuro. Junto a ellos, que son lo dominante, se va configurando un fraternal elemento de carácter normativo: la lección de que conviene acelerar todo lo posible el proceso de sustitución de las ideologías por las ideas concretas que suministran la ética y las ciencias sociales”. ECI, pág. 48.

¹⁸⁶ ECI, pág. 48.

felicidad de Fernández de la Mora¹⁸⁷. Para el autor español, a lo largo de la historia han existido diversos modos para fundamentar la preceptividad, el deber ser, es decir, la obligatoriedad de la moral social. Los modelos teóricos sobre los que se han apoyado han sido básicamente dos. Por un lado, el decisionismo en el que las normas de carácter social es impuesta legislativamente por parte de un líder carismático. Para legitimarse el líder se apoya en una supuesta identificación con el pueblo de difícil verificación. El decisionismo no sirve como principio regulativo universal ya que el líder por definición es un individuo excepcional. Además, la historia ha mostrado que las construcciones jurídicas decisionistas son altamente problemáticas como se demuestra en la Alemania del III Reich¹⁸⁸. Por otro lado, el contractualismo o voluntarismo por el que se da una identificación entre el representado y el representante por el que las normas emanadas de la acción legislativa serían autónomas e, inmediatamente, preceptivas.

¿Cómo fundamentar una moral social no meramente formal que, además, tenga un carácter claramente preceptivo? Esta es la pregunta a la que Fernández de la Mora pretende dar solución con su “interpretación realista”¹⁸⁹. El autor halla el fundamento de la ética en el bien de la especie. La especie, y el bien de la especie, se erige en el criterio fundamental de la moralidad. Por un lado, la identificación entre el bien individual y el bien general o común no precisa, como en el caso de otras fórmulas, una delicada y dudosa explicación metafísica sino que es deducible de un acto tan connatural al hombre como el de amarse a sí mismo. Fernández de la Mora entiende que, por tanto, se trata de un principio moral autónomo que no requiere de entidades, como Dios, ontológicamente externo a la propia especie. Además, se trata de una fundamentación objetiva en la medida en que el criterio de

¹⁸⁷ En el capítulo dedicado a la razón se vuelve sobre esta fundamentación de la moral.

¹⁸⁸ “Además, la aparición de tales líderes es, por definición, excepcional, y la experiencia histórica es problemática como lo demuestra el III Reich”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en desazón*, Nobel, Oviedo, 1997, pág. 205.

¹⁸⁹ Cfr. “. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 209.

actuación no es el de un sujeto sino el de la especie en general. El bien de la especie es el principio de moralidad que cumple con los requisitos que se impone Fernández de la Mora.

“¿Es un imperativo categórico? Parece hipotético porque se deduce del razonamiento condicional: si quieres a tu especie, sívela. Pero, indirectamente es categórico porque amarse a sí mismo es, en definitiva, amar a la especie, el fin de conservación del individuo y el de la especie se funden. En el límite, actuar contra la especie es suicida. Desaparecida su especie, extinguido el hombre. El imperativo de permanecer en el ser es absoluto para cada cual.

La moral fundada en el bien de la especie ¿es autónoma o es heterónoma? ¿viene imperada desde el exterior o por el propio sujeto del deber? Es la propia Humanidad la que determina su bien, un bien que viene dado por la naturaleza de la especie. Ese bien específico sería el mismo aunque no existiera Dios, incluso aunque las voluntades humanas fueran absolutamente dependientes de la razón. Una ética inmanente a la especie es autónoma”¹⁹⁰.

El bien de la especie se convierte en el criterio principal de moralidad cuya obligatoriedad viene dada como algo connatural para cada individuo y, por ello, no precisa fundamentación externa. Lo que no quiere decir que su cumplimiento sea inexorable, como de hecho lo demuestra que haya individuos que actúen en contra de los bienes de la especie¹⁹¹. Bajo este esquema moral los bienes de los individuos quedan supeditados a los de la especie entre los cuales, Fernández de la Mora, destaca dos. El primero, de carácter material, es la continuidad biológica de la especie. El segundo, es la perfectibilidad de la especie, es decir, el progreso en sus capacidades lo que, en la doctrina del autor español, es sinónimo de racionalización. La fundamentación de la ética muestra el desarrollo como un ideal, incluso, de índole ética.

Ambos bienes de la especie se corresponden completamente con los del progreso humano. Así que cuando en la edición de *El crepúsculo de las ideologías* de 1968 Fernández de la Mora introducía la noción de “nuevo ideal” no lo hacía, simplemente, ante la crítica que había recibido su

¹⁹⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, págs. 211-212.

¹⁹¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, págs. 216-217.

obra ante la posible muerte social que sucedería al crepúsculo ideológico¹⁹². El autor iba más allá y reforzaba la dimensión moral de la desideologización, adelantándose en varias décadas a la fundamentación de la moralidad expuesta especialmente en las páginas de *El hombre en desazón* y *Razón Española*. El bien de la especie, el desarrollo económico y cultural, es el fundamento de la moralidad. Dado que la desideologización viene incoada por este desarrollo¹⁹³ se concluye que la fomentar la desideologización no es sólo una acción moralmente aprobable sino que, Fernández de la Mora, la presenta como una acción imperativa.

3. El carácter prospectivo

La tesis crepuscular tiene, en gran medida, un cierto componente predictivo o de anuncio de futuro. El crepúsculo ideológico no significa el actual fin de las ideologías, sino la llamada de atención sobre el decaimiento de las mismas. Esta llamada de atención implica, por supuesto, una descripción o un diagnóstico acerca del futuro, en lo relativo a las ideologías se trata del anuncio de su fin y de su sustitución¹⁹⁴ lo que, en fin, supone una predicción acerca de su desaparición.

¹⁹² “La supresión de las tensiones ideológicas sería el fin de la entropía política y algo muy cercano a la muerte social”. ECI, pág. 49.

¹⁹³ Recordemos que para Fernández de la Mora la ley sociológica que subyace bajo el crepúsculo ideológico es que la elevación del nivel cultural y económico de las sociedades implica una reducción de la tensión y eventual desaparición de las ideologías. “Hace veinte años describí en este libro un fenómeno supranacional que hasta entonces apenas había sido entrevisto, y formulé una ley sociológica: cuanto mayores son la racionalización y el desarrollo de un grupo humano menor es la vigencia de las recetas simplistas de los demagogos, o ideologías, y más intenso es el recurso a las ideas científicas de los expertos acerca de lo que debe hacerse”. ECI, pág. 33.

¹⁹⁴ “La sustitución de las ideologías por las ideas rigurosas, adecuadas y concretas es la nueva frontera”. ECI, pág. 199.

En sentido estricto, la tesis crepuscular no es una predicción respecto al futuro sino una prognosis. La diferencia entre ambas es tratada por Daniel Bell en su obra *The coming of post-industrial age*. Bell señala que prognosis (*forecasting*) no es lo sinónimo de predicción (*prediction*). La predicción versa sobre acontecimientos concretos que, en opinión de Bell, dependen de decisiones humanas que, por tanto, no pueden, las predicciones, ser sometidos a reglas. En cambio, la prognosis se refiere a tendencias y el objetivo es determinar su dirección, aunque no la trayectoria exacta.

“La prognosis es posible cuando existen regularidades y recurrencias de los fenómenos (esto es raro), o donde hay tendencias persistentes cuya dirección, si no la trayectoria exacta, se puede trazar con la estadística de series de tiempo o formularse como tendencias históricas. Necesariamente, por lo tanto, uno se ocupa de las probabilidades y una serie de posibles proyecciones. Pero las limitaciones de los pronósticos, también son evidentes”¹⁹⁵.

La tesis de Fernández de la Mora claramente se inserta en la categoría de la prognosis. El carácter futuroológico no trata de describir un fenómeno concreto sino que describe una tendencia sociológica, aunque apoyada en un determinado trasfondo filosófico. La vinculación a este trasfondo, la racionalización como motor de la historia, es lo que hace que la prognosis tenga un sentido más radical que para Bell. Si el autor norteamericano pone toda prognosis en paréntesis, Fernández de la Mora no duda en el carácter inexorable del proceso que describe en su libro, la desideologización, pese a la resistencia de varios elementos¹⁹⁶. Sin dudar, el hecho de que el fenómeno se inscriba en el

¹⁹⁵ La traducción es mía. Para consultar el texto original: “Forecasting is possible where there are regularities and recurrences of phenomena (these are rare), or where there are persisting trends whose direction, if not exact trajectory, can be plotted with statistical time-series or be formulated as historical tendencies. Necessarily, therefore, one deals with probabilities and an array of possible projections. But the limitations of forecasting, are also evident”. Bell, Daniel. *The Coming of...*, pág. 4.

¹⁹⁶ “A pesar de las resistencias naturales, de la inercia de los usos, de los partidos ideológicos, de los viejos retóricos, de la política como lujo y pasatiempo y de otros dispositivos de freno, el rápido y firme progreso de las estructuras mentales y

marco de una determinada filosofía de la historia hace que su toma de postura sea más radical.

Por otra parte, aceptando que en la tesis crepuscular hay una prognosis en sentido fuerte, esto la convertirá en un claro ejemplo de sociología política¹⁹⁷. La sociología política aspira a la iluminación de series o tendencias sociales con el fin de establecer regularidades entre distintos fenómenos de índole social. La sociología política arranca de los hechos para inductivamente señalar ciertas corrientes o constantes sociológicas. En definitiva, la sociología opera cuantitativamente con el análisis de los datos pero va más allá en tanto que aspira a la descripción de legalidades y no la mera constatación numérica. Esta concepción de la sociología tiene como fin último la posibilidad de predecir, si adoptamos la terminología de Bell, de realizar una prognosis¹⁹⁸. El carácter prospectivo de la sociología está claro en la obra de Fernández de la Mora. El análisis de los hechos correlativamente, el hallazgo de regularidades y legalidades, conlleva la posibilidad de realizar análisis prospectivos, es decir, de prever la dirección de las tendencias descritas con arreglo a la información empírica¹⁹⁹.

materiales priva inexorablemente a las ideologías de sus cardinales puntos de inserción”. ECI, pág. 198.

¹⁹⁷ Algo que no ha estado claro ya que Millán Puelles en *Atlántida* dice la tesis se hace desde la perspectiva de la filosofía de la cultura. Millán Puelles, Antonio. “El crepúsculo de las ideologías” en *Atlántida*, Madrid, julio 1965, pág. 417

¹⁹⁸ “Es un saber rigurosamente empírico puesto que depende de los datos observados: en la base de toda hipótesis o ley sociológica tiene que haber encuestas y estadísticas. Pero la simple cuantificación de ciertas conductas en un momento dado es una revelación escasamente valiosa porque envejece muy pronto, a veces, incluso antes de ser publicada; así las encuestas de opinión. Los que hoy se pronuncian afirmativamente ante una cuestión determinada quizás mañana podrían hacerlo de distinto modo. Por eso, lo que verdaderamente importa son las series históricas que revelan tendencias y, sobre todo, las correlaciones entre tendencias diversas. Sólo de este modo pueden establecerse regularidades, funciones, probabilidades y, en definitiva, predicciones”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La extinción del proletariado”, pág. 148.

¹⁹⁹ “Este análisis no es retrospectivo, sino prospectivo puesto que el método sistemáticamente utilizado ha sido la extrapolación. El presente aparece en función del

La tesis del fin de las ideologías puede ser considerada como una prognosis social. La línea demostrativa mostrada en el libro *El crepúsculo de las ideologías* es empírica y sociológica. La obra pretende el hallazgo de ciertas tendencias que correlacionadas marcan un mismo punto omega, la desaparición futura de las ideologías. Ahora bien, la fuerza asertiva de la tesis y la dimensión normativa de la misma, la invitación de Fernández de la Mora a la aceleración del proceso, se deben a la concepción filosófica inherente a la tesis. El *razonalismo* determina que la asertividad de la tesis crepuscular vaya más allá de la enunciación de una correlación sociológica. La inscripción de la desideologización en el marco de la racionalización cambia la plausibilidad del fenómeno en inexorabilidad. La prognosis social se apoya en una determinada concepción de la ideología como lo opuesto a la razón y del progreso como la extensión de la razón o racionalización.

A este respecto, resulta útil la disección de la prospectiva que hacer Kant. El maestro de Konisberg señalaba que dentro de los análisis prospectivos hay tres esquemas plausibles. En primer lugar, está aquel que ve el porvenir como un retroceso moral y que denomina “terrorismo moral”. En segundo lugar, está la tesis que señala que se produce un progreso, hacia mejor, y que denomina como eudemonista. Por último, está la visión abderitista en la que a los avances siempre le suceden los retrocesos, de tal manera que bien y mal se anulan produciendo un estancamiento²⁰⁰. Sin duda, la tesis de Fernández de la Mora se encuentra en el contexto de la perspectiva eudemonista. La inexorabilidad de la racionalización y su valoración positiva hacen que la historia sea entendida como un progreso siempre hacia un estado existencial superior. El camino del cambio histórico, aunque con retrocesos y contramarchas, va en una línea progrediente. La prognosis de la era post-ideológica se hace en clave optimista, por así decirlo. El

pasado, y sus correlativas tendencias se proyectan hacia el futuro”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La extinción del proletariado”, pág. 149.

²⁰⁰ Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pág. 82

esquema crepuscular se inserta, así, en la racionalización progresiva de la existencia humana.

La tesis crepuscular contiene en sí misma una prognosis social argumentada sociológicamente y apoyada en un sistema filosófico que entiende la historia en clave racionalizadora y realiza una valoración optimista del progreso humano. Y esta caracterización de la prognosis sirve tanto para la parte constatativa, fin de las ideologías, como para la más puramente constructiva, la concepción de la sociedad post-ideológica.

IV. La ideocracia

La prognosis de Fernández de la Mora señala un crepúsculo pero al mismo tiempo, como es lógico apunta a una aurora, la de la ideocracia. Si Fernández de la Mora anuncia con su tesis el final de la época ideológica, también trata de dar la bienvenida a esa nueva época ideocrática. La idea del Estado desideologizado se encuentra en su obra *Del Estado ideal al Estado de razón*²⁰¹, aunque hay otros textos en los que apunta al concepto de ideocracia. El análisis de la doctrina o del concepto de la ideocracia es fundamental. Y lo es no sólo porque la ideocracia supone el régimen propugnado por Fernández de la Mora y opuesto al régimen ideológico, sino también porque el concepto de “ideocracia” es un intento de separación respecto de la escuela tecnocrática. La ideocracia es la propuesta positiva opuesta a la tecnocracia frente a la crisis ideológica. Si se tiene en cuenta que Fernández de la Mora es generalmente considerado como “el ideólogo de la tecnocracia” en España el análisis de este concepto se presenta como una indagación de singular interés²⁰².

1. El concepto de ideocracia

La ideocracia es un término que en su acepción más intuitiva, en la que la usa Fernández de la Mora, significa el gobierno de las ideas. Se trata en su obra de un término sinónimo de “logoarquía” y, ambos, significan un régimen diferente tanto del ideologismo como de la tecnocracia, como veremos.

²⁰¹ ECI, pág. 32.

²⁰² El tecnocratismo aparece como una ideología netamente conservadora para los críticos.

Según Fernández Carvajal el término “Ideocracia” aparece en las primeras décadas del siglo XIX aplicadas al pensamiento de Saint-Simon. El término serviría, en su opinión, para denominar lo que tienen las tres “estirpes de intelectuales” nacidas de la teoría de Saint-Simon: la filosofía de la historia, la sociología y la postfilosofía marxista. Las tres tienen como elemento unificador la ideocracia o “gobierno de las ideas”. El leitmotiv de la ideocracia es la reconstrucción de la sociedad de acuerdo a un esquema mental. Es decir, se trata de un cierto idealismo sociológico que hace que planeen sobre las costas de la utopía²⁰³.

En un sentido parejo atribuye Dalmacio Negro a un discípulo de Saint-Simon como fue Comte el concepto de ideocracia. Así el furibundo ideocratismo de Comte, lo denomina “fanático de la ideocracia”, viene dado por el convencimiento comteano de la necesidad de la reconstrucción de la sociedad para lograr el orden²⁰⁴. La sociedad es, fundamentalmente, una trama ideal, un sistema de ideas que ha caído en desorden. La ideocracia responde a la voluntad de sistematizar idealmente la unidad rota que ha generado el desorden. Sólo mediante la reorganización de la unidad de la trama social ideal se puede lograr el orden, aspiración suprema de Comte. Se trata así, por tanto, de un imperio de la idea, de la idea como fundamento de la organización social. Idea que, como es obvio, tendrá un profundo poso positivista y que es, en última instancia, el único medio de lograr extirpar el desorden e instaurar un orden profundamente racional.

²⁰³ Fernández Carvajal, Rodrigo. *El lugar de la ciencia política*, Universidad de Murcia, Murcia, 1981, págs. 67 y ss.

²⁰⁴ “Hay que admitir, con J. Marías, que ha sido Comte el primero en tener ideas claras de la sociedad como una trama de ideas que forman una unidad, aunque convencido del poder de las ideas, fuese un fanático de la ideocracia, con el objetivo polémico, independientemente de sus exageraciones y extravíos, de acabar con el desorden y la confusión existentes en la sociedad debido a la concurrencia de sistemas de ideas contrapuestos”. Negro, Dalmacio. “Estudio preliminar” en Comte, Augusto. *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Tecnos, Madrid, 2000, pág. XXV.

El término aparece en lengua castellana por obra y gracia de Miguel de Unamuno en un escrito aparecido en 1900 y publicado junto con otros en sus *Ensayos* en 1916. En esta colección aparece precisamente un artículo titulado “La ideocracia”. El escrito estaba dirigido y dedicado a Ramiro de Maeztu. En este escrito, Unamuno define la ideocracia como tiranía de las ideas, es decir, la imposición de unas determinadas ideas. El potencial riesgo del ideocratismo es la ideofobia ya que en su carácter tiránico, la ideocracia impone la persecución de unas ideas por parte de otras²⁰⁵. Unamuno considera que el único factor de progreso es el hombre mismo. Que puede ser considerado como idea únicamente si la entendemos como apariencia de la realidad viva y encarnada que es el hombre. El vitalismo eidético y gnoseológico²⁰⁶ de Unamuno reduce las ideas, por tanto, a ser meras apariencias de lo real cuya naturaleza es instrumental, un mero elemento de intercambio. Las ideas son, por tanto, algo que ha de ser vivido, el sujeto debe poseerlas, hacerlas propias, y no debe esclavizarse por ellas. La crítica al positivismo es, sin duda, clara y puede ser extendida a la técnica, de la que Maeztu era fiel defensor. La vivencia ideal requiere el respeto a la vivencia del otro, por ello, la ideocracia en cuanto imperio de unas ideas ha de ser derrumbada, porque supone una esclavitud que, además, destruye la posibilidad de una asimilación subjetiva de la idea²⁰⁷. La ideocracia es la sujeción a un sistema de ideas, es la esclavitud respecto de una idea, en la que prima la coherencia. Sin embargo, bajo este imperio de las ideas y de la coherencia no hay más que homogeneización y muerte de la libertad. La ideocracia en lo que tiene de extirpación de la originalidad y de esclavitud de la vida a la idea oprime la libertad. Esta noción de la

²⁰⁵ “De las tiranías todas, la más odiosa me es, amigo Maeztu, la de las ideas; no hay gracia que aborrezca más que la ideocracia, que trae consigo, cual obligada secuela, la ideofobia, la persecución, en nombre de unas ideas, de otras tan respetables o tan irrespetables como aquéllas”. Unamuno, Miguel de. *Ensayos II*, Fortanet, Madrid, 1916, pág. 201.

²⁰⁶ Unamuno define la verdad en términos netamente vitalistas: “Verdad es aquello que intimas y haces tuyo; sólo la idea que vives te es verdadera”. Unamuno, Miguel de. *Ensayos II...*, pág. 210.

²⁰⁷ “Sólo la tolerancia puede apagar en amor la maldad humana, y la tolerancia sólo brota potente sobre el derrumbamiento de la ideocracia”. Unamuno, Miguel de. *Ensayos II...*, pág. 205.

idea y el carácter autoritario que atribuye a la ideocracia es por lo que la aborrece.

Trasladada la ideocracia al campo político, el término aparece claramente tratado por Raymond Aron pero con un sentido notablemente diferente. La ideocracia es el régimen que se identifica con una ideología y que, por tanto, proscribire las demás, frente a los regímenes pluralistas. Por tanto, “ideocracia” no es ya el imperio de la idea sino, más bien, el imperio de la ideología. Ni siquiera es el imperio de la ideología en general sino que cuando se refiere a ideocracia significa un régimen monoideológico²⁰⁸. Así, por ejemplo, el régimen soviético es ideocrático en la medida en que apela a una ideología²⁰⁹. Se produce un cambio sustancial al vincular la ideocracia a la ideología, de lo que resulta que el término original queda francamente transformado. El monismo ideológico sería la nota esencial de la ideocracia²¹⁰. Sin embargo, tiene el mismo carácter tiránico que Unamuno había concedido a su concepción de la ideocracia. La continuidad con respecto a la definición original sólo podría darse en el caso de que se considere ideas e ideologías como términos análogos. Pero esto resultaría de una definición francamente laxa de la ideología y, en definitiva, de un error en el que, por cierto, no incurre Aron.

Esta concepción aroniana del término “ideocracia” será seguida por entero por Juan Vallet de Goytisolo, quién lo glosa y concibe como

²⁰⁸ Aron utiliza el término “monoideológico” como sinónimo al de “ideocrático”. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Wladimir. *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, pág.

²⁰⁹ “Se ha calificado a menudo de ideocracia al régimen comunista, dado lo frecuentemente que este invoca una ideología y lo que pretende conformarse a la misma”. Aron, Raymond. *Democracia y totalitarismo*, Seix Barral, Barcelona, 1966, pág. 201.

²¹⁰ “En relación con la ideología, existen, aparentemente, dos clases de sociedades: las que aceptan y las que rechazan la discusión, las sociedades en las que el Estado no se confunde con ninguna ideología y las sociedades donde el Estado proclama la validez imperativa de una ideología particular. De un lado, los regímenes que llamaremos pluralistas; de otro, los que llamaremos ideocráticos”. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Wladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 264.

punto de arranque para sus análisis²¹¹. En el otro extremo la interpreta Vidal Abril que, sin definir el término, parece que considera la ideocracia como la posibilidad de transformar el corpus ideológico de un sistema monoideológico. En cualquier caso, la ideocracia se entiende como un imperio de la ideología. Por otra parte, Vidal Abril opone dos términos que tendrán, como se verá, gran relación en el pensamiento de Fernández de la Mora como son el de tecnocracia e ideocracia²¹².

Por su parte, cuando Gómez de Aranda alude al término no se referirá al concepto unamuniano del término, ni siquiera al aroniano, sino que se refiere a la significación que la “ideocracia” tiene en el pensamiento de Fernández de la Mora. Hecho lógico en una obra que pretendía, precisamente, polemizar con el pensamiento del autor de *El crepúsculo de las ideologías*. Gómez de Aranda, considera que la ideocracia es un “racionalismo radical” cuyo entronque intelectual último estaría en la “fórmula mágica y curanderil” de Comte. En última instancia, esta teoría anuncia una época en la que el tratamiento de la cosa pública se da en clave científica²¹³. Para Gómez de Aranda la ideocracia corresponde a la sustitución de la sociedad de las ideologías y sus características principales son la superintelectualización de la vida social y, como se ha indicado, el tratamiento científico de la cosa pública. Al margen de la valoración que este autor hace de la ideocracia, lo cierto es que su definición glosa a la perfección, como era su intención, la noción que de ideocracia tiene Fernández de la Mora.

A la exposición crítica realizada por Gómez de Aranda habría que añadir la que en su libro sobre Julien Freund hace Jerónimo Molina. En

²¹¹ Vallet de Goytisolo, Juan. *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Montecorvo, Madrid, 1975, pág. 21.

²¹² Abril Castelló, Vidal. “¿Ideocracia o tecnocracia?” en *Revista de Estudios Políticos*, número 175, enero-febrero 1971, págs. 83-89.

²¹³ “Con todo esto no comprendemos el racionalismo radical de quienes, después de haberse aferrado al empirismo como a un nuevo fetiche, pretenden sustituir ahora la ideología por la ideocracia con la apoteosis de una superintelectualización de la vida social y llegan a aceptar la fórmula mágica y curanderil de Augusto Comte, asegurando que vamos ya al tratamiento científico de la cosa pública”. Gómez de Aranda, Luis. *Política ideológica...*, pág. 55.

esta obra Molina completa el sentido que se había dado de la ideocracia en Fernández de la Mora. Más bien expresa de otra manera la dimensión de tratamiento científico de la cosa pública que Gómez Aranda había dado en su comentario al término “ideocracia” en el pensamiento de Fernández de la Mora. Molina señala que la ideocracia es el “modo no ideológico de pensar lo político”²¹⁴. Como se puede colegir de lo hasta aquí expuesto se trata de una no-ideología con respecto a lo político en dos sentidos. Por un lado, un pensar no ideológico respecto del propio estudio de lo político que, por medio de su maridaje con la sociología, queda racionalizado y purgado de cualquier tentación ideológica. Pero, lo que es todavía más importante, se trata de una racionalidad no ideológica, lo que puede resultar un pleonasma, de pensar lo político. Es decir, se trata de una forma antiideológica tanto de examinar como de enjuiciar la realidad política que desemboca en una doctrina de la acción política no ideológica, lo que equivale a decir técnica. Acción política técnica que precisa de una indagación racional y que, por tanto, subsume toda volición pasional bajo el imperio de la idea.

En la obra de Fernández de la Mora “ideocracia” no se puede entender en sentido aroniano. No sólo porque clama contra toda forma de ideología sino porque critica el monismo ideológico como se comprueba en sus ataques a este aspecto en la obra de Fukuyama²¹⁵. El término “ideocracia”, en consonancia con lo que afirma Molina, no puede vincularse al término ideología, a menos que sea como su opuesto. Más bien, a lo que Fernández de la Mora se refiere es a la definición unamuniana que vincula el término con las ideas. La ideocracia es la doctrina del Estado post-ideológico, desideologizado, lo que equivale a decir que es el imperio de la idea²¹⁶. La contraposición entre ideologías e ideas da lugar a la ideocracia como el nombre del Estado antiideológico. Si bien, a diferencia de Unamuno, Fernández de

²¹⁴ Molina, Jerónimo. *Julien Freund: Lo político y la política*, Sequitur, Madrid, 2000, pág. 203.

²¹⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La miopía de Fukuyama”, págs. 47-48.

²¹⁶ “El análisis del crepúsculo de las ideologías lleva a una nueva teoría del Estado: la ideocracia o logoarquía”. ECI, pág. 29.

la Mora no atribuye un carácter constrictivo a este régimen. No supone una depauperación de la condición espiritual del hombre. La noción de “idea” presente en la obra unamuniana nada tiene que ver con la noción en el pensamiento de Fernández de la Mora, de ahí que su valoración respecto al hecho ideocrático sea totalmente diferente.

La “ideocracia” es en el pensamiento de Fernández de la Mora su propuesta ante el vacío dejado con la tesis crepuscular. Se trata de una superintelectualización de la vida social que no supone una ideología nueva, como sin duda se cansaron de repetir sus críticos, sino un antiideologismo “a secas”²¹⁷. Por eso, afirma Fernández de la Mora su criterio es la racionalidad de las ideas que la rigen, en contraposición a las ideologías, y cuyos dos elementos centrales son “la verdad y la eficacia”²¹⁸. La ideocracia es, por tanto, el Estado antiideológico que tiene como sustento las ideas de los expertos. Es, sin duda, el “Estado del futuro”²¹⁹.

La ideocracia, por tanto, se caracteriza por ser una superintelectualización de la vida social que lleva a un tratamiento científico de la cosa pública cuyo antagonista principal es la sociedad ideológica. La ideocracia es el imperio de las ideas en la cosa pública, con la preeminencia de los expertos, su realización institucional es un “Estado de obras” cuya valoración no responde a la coherencia con un esquema ideológico previo sino por sus consecuciones efectivas. El Estado de obras requiere, así, un aparato técnico-científico, es decir, un corpus de indagación racional cuyo objetivo es la consecución del bienestar²²⁰.

²¹⁷ ECI, pág. 51.

²¹⁸ ECI, pág. 183.

²¹⁹ ECI, pág. 199.

²²⁰ “Un Estado es bueno en tanto en cuanto es capaz de mantener un orden cada vez más justo, y de fomentar el desarrollo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de obras*, Doncel, Madrid, 1976, pág. 17.

2. Tecnocracia e ideocracia

Que Fernández de la Mora es el gran teórico, y aun ideólogo, de la tecnocracia es uno de los grandes lugares comunes respecto a este autor. Desde la publicación de su obra *El crepúsculo de las ideologías* el apelativo de “tecnócrata” se aplicará sistemáticamente a su obra. Por esto Fernández de la Mora se verá obligado a aclarar su postura con la publicación de un artículo en el que expone su actitud ante la tecnocracia²²¹. Artículo que será incorporado al texto a partir de la segunda edición del libro²²². Esta aclaración no puede ocultar, sin embargo, que ya desde la primera edición de su libro había señalado que su propuesta no era la instauración de una tecnocracia sino la ideocracia²²³. Así, por tanto, la noción de “ideocracia” se verá iluminada por su separación respecto de la tecnocracia. Para ello, será preciso realizar un múltiple análisis. En primer lugar, urge tratar de reconstruir la noción de tecnocracia teóricamente. En segundo lugar, se expondrá qué entiende, de manera particular, Fernández de la Mora cuando menciona dicho concepto. Con este doble análisis estaremos en condiciones para comprobar si la noción de Fernández de la Mora se ajusta a la misma y si, en caso negativo, su ideocracia no es más que un remedo de la tecnocracia. La pregunta que hay que contestar es ¿era Fernández de la Mora un propugnador de la tecnocracia?

2.1. La noción de tecnocracia

El origen del término “tecnocracia” hay que buscarlo en la escuela en torno a Howard Scott surgida en Estados Unidos cuyo principal referente intelectual era Thorstein Veblen. El estudio de toda la

²²¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La tecnocracia” en *ABC* de 21-VII-1965.

²²² Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Zigzag, Santiago de Chile, 1968, págs. 173-178.

²²³ “La solución propuesta no es la tecnocracia, sino la ideocracia”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965, pág. 23.

bibliografía en torno a la tecnocracia surgida desde los años treinta a los noventa podría ser materia para una interesante obra monográfica. Así, por tanto, centraremos nuestra atención en la publicada en español o bien en aquella que tuvo especial repercusión en la bibliografía española. Se ampliará cuando convenga esta restricción para evitar un fenómeno que podría enturbiar la investigación. En algunos casos, la bibliografía española en torno a la tecnocracia se escribió en dialéctica lid, precisamente, con *El crepúsculo de las ideologías*²²⁴. Por tanto, si nos atenemos, exclusivamente, a la caracterización que en estas obras se hace de la tecnocracia es obvio que el resultado será que la etiqueta “tecnocrático” se podrá aplicar a la perfección al pensamiento de Fernández de la Mora. Este análisis caería en un fallo argumentativo y lógico como es el de la conocida petición de principio. Por ello, trataremos de extraer la definición de tecnocracia de estos autores pero ampliando el espectro definitorio para no enturbiar la pregunta a la que se trata de dar respuesta.

En 1933 se publicaban en España dos obras, una de Llorens y otra da Raymond, con el mismo y claro título de *¿Qué es la tecnocracia?* En el caso de Llorens el análisis se dirigía exclusivamente a la incipiente escuela tecnocrática, su obra aparecida en 1933 respondería a la aparición de la tecnocracia que se sitúa en torno a 1932. El autor además de señalar las críticas que la escuela tecnocrática hace al sistema de precios y la producción destinada al beneficio realiza un análisis en clave filosófica en el que la tecnocracia se caracteriza, fundamentalmente, por el entendimiento cuantitativo de la realidad, es decir, por considerar que sólo las magnitudes mensurables son realmente relevantes. Por este motivo, las encuestas se convierten en un elemento fundamental para la dirección de la comunidad. Este entendimiento cientificista de la

²²⁴ De Vega señala que, al menos, las obras de Perea Morales, Vallet de Goytisolo y Marcos de la Fuente son críticas al pensamiento de Fernández de la Mora. Vega, Mariano Esteban de. “Tecnocracia” en Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco. *Diccionario político y social del siglo XX español*, Alianza, Madrid, 2008, pág. 1132. Aunque no lo señala por haber sido escrito en Argentina, el libro de Massini también es una respuesta, en muchos puntos, al pensamiento de Fernández de la Mora.

dirección política y social tiene su base en la confianza ciega en la ciencia que sería, ni más ni menos, la que posibilita el arrumbamiento de los prejuicios y supersticiones. Los teóricos de la tecnocracia están fuertemente penetrados de materialismo y mecanicismo de manera que pretenden aplicar los razonamientos de las ciencias físicas a la realidad social²²⁵.

Estas dos características correlativas, cuantificación y cientificismo, son también resaltadas por Allen Raymond. La tecnocracia entiende que el sistema ha caído en un caos en el que el sistema de precios aparece como el primer factor desestabilizador. Para una reorganización segura de la sociedad es necesaria la medición exacta de los factores fundamentales de la distribución y la producción. Y estos no son otros que los ingenieros y los científicos²²⁶. La tecnocracia considera que sólo a través de la ciencia es posible una reorganización de la sociedad. El orden social se restituye por apelación a las ciencias físicas²²⁷. La crítica al sistema de precios y, en general, el discurso tecnocrático acerca de la producción es, en opinión de Raymond, un ataque directo al capitalismo. En un sentido más profundo, la tecnocracia tiene como error fundamental el olvido del factor humano por su excesivo acento en los datos y las dimensiones cuantificables²²⁸.

En 1935 Adolfo Posada incluía en la quinta edición de su *Tratado de derecho político* una mención al concepto y término “tecnocracia”. Mención que no estaba en ediciones anteriores²²⁹. No es cierto, por tanto, como señala Jorge Esteban, que sea Posada el que introdujo el

²²⁵ Cfr. Llorens, Eduardo L. *¿Qué es la...*, págs. 15 y ss.

²²⁶ “Algún nuevo sistema de organización social debe establecerse, y las únicas personas competentes para establecerlo son los científicos y los ingenieros, que conocen y pueden medir los factores que intervienen en la producción y distribución de géneros”. Raymond, Allen. *¿Qué es la...*, pág. 61.

²²⁷ Cfr. Raymond, Allen. *¿Qué es la...*, pág. 65.

²²⁸ Cfr. Raymond, Allen. *¿Qué es la...*, pág. 165.

²²⁹ Vega, Mariano Esteban de. “Tecnocracia” en Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco. *Diccionario político y...*, pág. 1131.

término en España²³⁰. Posada señala la clara oposición que existe entre política y técnica y define la tecnocracia como el gobierno de los técnicos.

“Nada en verdad menos político que un predominio en las funciones directivas del Estado de la técnica de un servicio, ni nada más contrario al sentido humano y al carácter de las funciones políticas que el régimen de gobierno de los técnicos, en forma de verdadera tecnocracia, que sería la negación de la condición humana de la política, que es, como arte, arte de gobernar hombres y no de dirigir máquinas que deben, en efecto, actuar, pero al servicio de los hombres—servicio público”²³¹.

En 1961, por tanto, ya con cierta distancia respecto de la escuela tecnocrática originaria, se celebraban el V Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Ciencia Política en París en torno a la tecnocracia. Las principales intervenciones en este congreso se publicarán en España en 1963 dentro de las páginas de la *Revista de Estudios Políticos*. En ella se elaboraban informes sobre la penetración de la tecnocracia en Francia²³², Inglaterra²³³, Italia²³⁴, Israel²³⁵ y Holanda²³⁶. Todos estos “estudios de caso” iban precedidos de un estudio más sistemático por parte de Roger Gregoire en el que, además, se abordaba la noción de “tecnocracia”. En primer lugar, etimológicamente

²³⁰ La mención de Jorge Esteban aparece en un pie de página de la edición de un libro de Jean Meynaud. Cfr. Meynaud, Jean. *Problemas ideológicos del siglo XX*, Ariel, Barcelona, 1964, pág. 246.

²³¹ Posada, Adolfo. *Tratado de derecho político*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1935, pág. 426.

²³² Cfr. Vedel, Georges. “Los problemas de la tecnocracia en el mundo moderno y el papel de los expertos” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 139-172.

²³³ Cfr. Mackenzie, W.J.M. “La tecnocracia y el papel de los expertos en el Gobierno de Inglaterra” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 193-210.

²³⁴ Cfr. Vito, Francesco. “El papel de los expertos en la vida política de Italia” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 211-253.

²³⁵ Cfr. Dror, Yehezkel. “Papel de los políticos y de los funcionarios en la elaboración de la política en Israel” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 227-254.

²³⁶ Cfr. Vries, Egbert de. “Tecnócratas, burócratas y políticos en Holanda” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 255-267.

“tecnocracia” designa una concepción del poder en la que “la decisión debe emanar del que está técnicamente capacitado para establecer los supuestos”²³⁷. En este sentido, según Gregoire la tecnocracia se opone a la democracia ya que el método de selección de los responsables políticos obedece, en cada caso, a criterios y mecanismos totalmente diferentes. Hay también una segunda acepción en la que el término no se aplica a una concepción de la titularidad del poder sino de “la dirección de los asuntos públicos”. En esta segunda acepción se “asimila la decisión política al resultado de un análisis científico, y por consiguiente, tiende a excluir los factores ideológicos, afectivos o morales”²³⁸. Por último hay una tercera acepción en la que la tecnocracia se entiende como el desplazamiento del responsable político en beneficio del experto. Es decir, el análisis de este último sentido lleva a una consideración de las circunstancias y tendencias bajo las que se produce la sustitución del responsable político por el tecnócrata.

También alejado en el tiempo de la original escuela tecnocrática es la obra de Jean Meynaud que, sin embargo, es considerado como uno de los más eminentes estudiosos de la tecnocracia y que tomo partida en el debate que entre la intelectualidad francesa se produjo en los años sesenta en torno a la tecnocracia, fundamentalmente a partir de la recepción obra de Burnham *The managerial revolution*²³⁹. La importancia

²³⁷ Gregoire, Roger. “Los problemas de la tecnocracia y el papel de los expertos” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 140.

²³⁸ Gregoire, Roger. “Los problemas de la tecnocracia y el papel de los expertos”, pág. 141.

²³⁹ El propio Meynaud señala la influencia de Burnham en la aparición del debate en Francia. “La publicación de un debate del Centro de Estudios Sociológicos, con el título de *Industrialisation et technocratie* (París 1959), sobre las ideas de Burnham, ha contribuido, sin duda alguna, a la implantación de esta terminología”. Meynaud, Jean. “Tecnocracia y política”, págs. 245-246. Jacques Billy también comienza su obra con una mención a Burnham como profeta de la tecnocracia. Cfr. Billy, Jacques. *Les techniciens et le pouvoir*, Presses Universitaires de France, París, 1960, pág. 5. Sin embargo, en la misma obra Burnham señalaba que la tecnocracia era, simplemente, una de las varias ideologías que habían sido elaboradas por filósofos y pensadores que favorecían, así, el ascenso al poder de los managers. Cfr. Burnham, James. *The managerial...*, págs. 73 y 192.

de Meynaud en este caso es todavía mayor si se tiene en cuenta que la recepción en España de sus escritos en torno a la tecnocracia fue notable a juzgar por las numerosas referencias a las obras del francés en los textos acerca de la tecnocracia en España. Para Meynaud los dos ejes centrales de la ideología tecnocrática son la apología del técnico y la subsunción de la política en la técnica. La exaltación del técnico va acompañada de una crítica hiperbólica del político cuyas dos características fundamentales son, en la crítica tecnocrática, la venalidad y la ineficacia²⁴⁰. En cuanto a la subsunción de la política en la técnica tiene su punto central en la disolución de la política de manera que las tensiones surgidas en su seno serían solubles técnicamente. La tecnocracia se dirige, fundamentalmente, a una tecnificación de la decisión política. Ésta se reduciría a, ante un fin dado, elegir sobre los medios más adecuados para su consecución. Sobra decir que para Meynaud ambos asertos están equivocados. Respecto a este segundo aspecto, la despolitización o tecnificación de la política, los tecnócratas ignoran que cuando se llega al ámbito de los “grandes principios” en la cadena de los fines, éstos no se pueden valorar científicamente. Lo que equivaldría a decir que, en ese sentido, se mantiene la politicidad y que la crítica a esos grandes principios sólo puede hacerse desde una postura igualmente valorativa²⁴¹.

Por el contrario, señala Meynaud que la voluntad de despolitización no es más que otra “táctica de gobierno más”. La despolitización es calificada de “utópica” hoy por hoy ya que las corrientes sociales no permiten aventurar la imposición del gobierno de las cosas sobre el gobierno de los hombres, expresión ésta que proviene de Saint-Simon en quien, según Meynaud, los tecnócratas vieron un precedente del intento de proporcionar el poder a los técnicos²⁴². El propio Meynaud atribuía al pensamiento de Saint-Simon y Comte un parentesco intelectual con la fórmula tecnocrática. Las semillas del pensamiento tecnocrático habían sido plantadas por ambos autores y la crisis del

²⁴⁰ Cfr. Meynaud, Jean. “Tecnocracia y política”, págs. 348-360.

²⁴¹ Cfr. Meynaud, Jean. “Tecnocracia y política”, págs. 362-363.

²⁴² Cfr. Meynaud, Jean. *La tecnocracia ¿Mito o realidad?*, Tecnos, Madrid, 1968, pág. 12.

capitalismo de entreguerras contribuyó a su definitiva eclosión²⁴³. De estos dos autores la tecnocracia tomaba la llamada a la posesión del poder por parte de los técnicos para cumplir los dos pilares básicos de los que hemos hablado: la crítica del político y la tecnificación de la política ambas resumidas en las expresiones “despolitización” y “apoliticismo”. A este respecto, y reforzando la idea de que la tecnocracia es una táctica de gobierno más, Meynaud señalaba una dinámica que tiene su repercusión en la justificación que Fernández de la Mora de su no-tecnocratismo. El autor francés señala que los técnicos, sobre los que recae la tarea de hacer la política del país, mantienen tácticamente una autoridad nominal. Es decir, la táctica de la ideología tecnocrática, es la de mantener una imagen continuista respecto de la pervivencia de la politicidad, cuando en realidad la política ha sido tecnificada y sus representantes aparentes, los políticos, vaciados de su sustancia²⁴⁴. En definitiva, para Meynaud la ideología tecnocrática estriba en la supuesta despolitización por medio de la imposición de criterios técnicos y de eficacia en la decisión política, la asunción de una nueva clase política y, por último, una homogeneización social producida por la dominación suprema por parte de los técnicos que raya en el totalitarismo. Ese es, según Meynaud, el mundo que conforma la utopía tecnocrática y que, precisamente en su carácter utópico, no tendrá lugar²⁴⁵.

Tratar de obtener una definición clara de la tecnocracia del polémico libro, en la medida en que polemizaba con *El crepúsculo de las ideologías*, de Bernardo Perea Morales resulta prácticamente imposible. Y, en este caso, un elemento de potencial confusión por cuanto la “tecnocracia” a

²⁴³ “Las diversas observaciones hechas en esta sección demuestran el grado de antigüedad de las raíces de la ideología tecnocrática. El mal funcionamiento del sistema capitalista no podía sino reforzar las aprensiones registradas con motivo del primer desencadenamiento industrial, en cuanto al valor de los aparatos políticos”. Meynaud, Jean. *La tecnocracia ¿Mito o...*, pág. 259.

²⁴⁴ “Mantenida nominalmente, la autoridad atribuida a los políticos quedaría parcialmente privada de sustancia, que es el caso, en gran medida, de ciertos sectores de la acción política, como son la política económica y la financiera”. Meynaud, Jean. *La tecnocracia ¿Mito o...*, pág. 15.

²⁴⁵ Meynaud, Jean. *La tecnocracia ¿Mito o...*, págs. 378 y ss.

la que se refiere corresponde a la perfección con el pensamiento de Fernández de la Mora. La obra de éste no es más que la defensa “de una nueva ideología: el tecnocratismo”²⁴⁶. Por tanto, no sirve para aclarar si el pensamiento de Fernández de la Mora puede ser o no calificado de tecnocrático ya que da por sentada la respuesta afirmativa a esta pregunta. Sin embargo, se puede inferir de sus páginas lo que el autor entiende por tecnocracia. En primer lugar, la tecnocracia es un pensamiento despersonalizador en el que la exaltación exagerada de la dimensión racional del hombre lleva al corolario político de que la sociedad está sujeta a las deducciones lógicas realizadas por los expertos. La libertad no comparece merced a esta traición a la esencia del hombre al que acaba por convertir en un “monstruo”. En segundo lugar, el pensamiento tecnocrático confunde naturaleza con hombre y, al ser ésta una realidad instrumental, acaba por instrumentalizar al hombre. Según Perea Morales lo que subyace bajo toda esta construcción teórica es la convicción de que se puede alcanzar una felicidad intramundana cifrada en el confort. Por último, destaca que la instrumentalización del hombre en aras a una felicidad intramundana lleva al imperio de los técnicos que se formaliza totalitariamente.

“Pero ¿quién ha de manejar al hombre-instrumento en aras de la felicidad intratemporal del hombre? Al parecer unos nuevos superhombres, los expertos, nuevos, también, sacerdotes de un reciente culto al que sacrificar las pasiones y la libertad, el culto de la técnica. De aquí a un nuevo y más absoluto e inhumano totalitarismo no hay gran distancia”²⁴⁷.

Por su parte, en su reflexión en torno a la sociedad tecnocrática Roszak proporciona tanto una definición como una exposición de tres dogmas que anidan en el corazón del pensamiento tecnocrático. La definición señala que la tecnocracia es la culminación de la integración organizacional de la sociedad industrial y se refiere a ella, la tecnocracia, como un ideal que sería un corrector de los desvíos producidos por la sociedad industrial.

²⁴⁶ Perea Morales, Bernardo. *Ideologías y tecnocracia*, Escélicer, Madrid, 1966, pág. 7.

²⁴⁷ Perea Morales, Bernardo. *Ideologías y...*, págs. 12-13.

“Por tecnocracia, me refiero a la forma social en la que la sociedad industrial alcanza la cima de su integración organizacional. Es la idea que los hombres habitualmente tienen en mente cuando hablan de modernización, actualización, racionalización, planificación. Basándose en incuestionables imperativos como la de demanda de eficiencia, la seguridad social, la coordinación a gran escala de hombres y recursos, mayores niveles de riqueza y, aún más, manifestaciones más impresionantes de poder colectivo humano, la tecnocracia trabaja para subsanar las lagunas anacrónicas y las fisuras de la sociedad industrial”²⁴⁸.

El análisis de Roszak se centrará en los discursos de poder tecnocráticos y en la forma que ésta corriente tiene para legitimarse. En última instancia, analiza la ideología tecnocrática, entendiendo ideología en su carácter de legitimación de una posición de poder. El éxito de la tecnocracia, según Roszak, estriba en su capacidad para convencernos de tres premisas. En primer lugar, que las principales necesidades del hombre son de carácter técnico lo que significa que los problemas en la satisfacción de las necesidades o son solucionables por técnicos con determinadas capacidades o, por el contrario, no son verdaderos problemas. En segundo lugar, se señala que gran parte de estas necesidades han sido cubiertas gracias a la mediación técnica de tal manera que los problemas y tensiones surgidos en el seno de una sociedad tecnocrática son debidas a fallos de comunicación (*breakdown in communication*). En tercer lugar, los expertos que realmente han conseguido llevar a la sociedad a esta cota de satisfacción son, precisamente, los expertos pertenecientes a las corporaciones y al Estado, es decir, los expertos acreditados por el *stablishment* socio-político²⁴⁹.

²⁴⁸ La traducción es mía. Para consultar el texto original: “By the technocracy, I mean that social form in which an industrial society reaches the peak of its organizational integration. It is the idea men usually have in mind when they speak of modernizing, up-dating, rationalizing, planning. Drawing upon such unquestionable imperatives as the demand for efficiency, for social security, for large-scale co-ordination of men and resources, for ever higher levels of affluence and even more impressive manifestations of collective human power, the technocracy works to knit together the anachronistic gaps and fissures of the industrial society”. Roszak, Theodor. *The Making of a Counter Culture*, Doubleday, Garden City, 1968, pág. 5.

²⁴⁹ Cfr. Roszak, Theodor. *The Making of...*, págs. 10-11.

La tecnocracia es el imperio de los expertos. El ciudadano se ve movido a enajenarse de una opinión y decisión en todas las materias cediendo éstas al dominio de quienes más saben. La sociedad se reduce al mantenimiento del sistema productivo mientras que la dirección recae sobre quienes tienen conocimientos científicos, lo que muestra, según Roszak, que la tecnocracia está fuertemente relacionada con la visión científica del mundo de las sociedades Occidentales²⁵⁰.

Una de esas obras que se escribió en franca oposición a la obra de Fernández de la Mora y que centra su atención en el tecnocratismo es *La sociedad tecnocrática* de Juan Marcos de la Fuente. Este autor señala que resultaría prácticamente imposible proporcionar una definición de la tecnocracia, lección que se puede observar en la mayoría de autores aquí citados. Sin embargo, se aventura a señalar tres “conceptos principales de tecnocracia”. Según el primero la tecnocracia es la aplicación a la política del aparato procedimental de la técnica y esta labor requiere ser llevada a cabo por aquellos cuyas competencias procedimentales sean destacadas. En segundo lugar, la aplicación de las ciencias y técnicas de ellas derivadas en la solución de los problemas sociales lo que implicaba la creciente importancia de la economía. En tercer lugar, la dominación por parte de los resortes del poder por los burócratas o managers, en clara referencia a la tesis de Burnham²⁵¹.

La tecnocracia se caracteriza, según García Pelayo, por cinco supuestos fundamentales. En primer lugar, la imagen del Estado y de la sociedad como un sistema en el sentido científico del mismo. En segundo lugar, dado que la sociedad y el Estado son sistemas han de ser dirigidos por una razón técnico-científica que se llega a identificar con la razón en general. En tercer lugar, las competencias necesarias para la dirección del Estado la proporcionan las disciplinas sectoriales o multisectoriales adecuadas a esos sistemas. En cuarto lugar, se considera que para cada problema existe una solución óptima que excluye cualquier discrepancia lo que excluye los antagonismos ideológicos. En quinto y último lugar,

²⁵⁰ Cfr. Roszak, Theodor. *The Making of...*, pág. 7.

²⁵¹ Cfr. Fuente, Juan Marcos de la. *La sociedad tecnocrática*, Ediciones iberoamericanas, Madrid, 1968, págs. 28-29.

García Pelayo señala la absorción de las estructuras político-institucionales a las exigencias de la razón técnica²⁵². La tecnocracia se define como aquel sistema de dirección y gestión política basada en una “concepción técnica de las cosas” uno de cuyos elementos centrales es la aparición de una nueva clase política²⁵³. Así pues, se puede afirmar que para García Pelayo la característica fundamental de la tecnocracia es la reducción de la racionalidad a la científico-técnica y la implantación de ésta en la esfera política.

La cuantificación aparece como elemento fundamental en la consideración de Vallet de Goytisolo. La tecnocracia es una ideología cuyo objetivo es la mecanización del mundo. Para ello, tratan de racionalizar cuantitativamente toda la realidad imprimiendo un claro sesgo utilitarista²⁵⁴. El orden social es mensurable y cuantificable con lo que la tecnocracia desprecia los elementos más humanos o cualitativos de dicho orden. La mecanización y utilitarismo imprimen un fuerte carácter antiteórico en el imaginario tecnocrático cuya loa de la praxis es, para Vallet de Goytisolo, clara²⁵⁵. Asimismo, sintetiza el pensamiento tecnocrático en siete puntos fundamentales. En primer lugar, la tecnocracia otorga una gran primacía al desarrollo económico, al incremento de la productividad y a la elevación del nivel de vida. En segundo lugar, la tecnocracia se articula en torno a una ortopraxia, a diferencia de la ortodoxia de tipo teórico, que se basa en tres dogmas fundamentales: el relativismo, el evolucionismo y el naturalismo. En tercer lugar, señala como pilar de la tecnocracia la aplicación de los métodos de las ciencias físicas y la técnica de la planificación. En cuarto lugar, la tecnocracia promueve la concentración industrial y la homogeneización del género de vida suprimiendo cualquier tipo de

²⁵² Cfr. García Pelayo, Manuel. *Burocracia y tecnocracia*, Alianza, Madrid, 1974, pág. 32.

²⁵³ Cfr. García Pelayo, Manuel. *Burocracia y...*, pág. 33.

²⁵⁴ “...parte de una concepción ideológica del mundo que admite la mecanización dirigida generalmente por unos cerebros capaces de impulsarla de un modo eficaz, que propugnan y tratan de operar la racionalización cuantitativa de todas las actividades, si bien dando primacía a las económicas y, en general, a las utilitarias”. Vallet de Goytisolo, Juan. *En torno a la tecnocracia*, Speiro, Madrid, 1981, pág. 86.

²⁵⁵ Cfr. Vallet de Goytisolo. *En torno a...*, pág. 76.

diferencia. En quinto lugar, para llevar a cabo sus planes y como corolario de otras características, la tecnocracia requiere de un ejecutivo fuerte y una férrea organización burocrática. En sexto lugar afirma Vallet de Goytisolo que la tecnocracia está animada por una “mística del progreso”. En último lugar, la loa de la praxis realizada por la tecnocracia desemboca en la afirmación de que es preferible una acción irreflexiva que permanecer inmóvil²⁵⁶.

Carlos Massini, que cita en sus trabajos tanto la obra de García Pelayo como la de Vallet de Goytisolo, enumera las características básicas de la praxis tecnocrática, sintetizada en tres características básicas. En primer lugar, la vinculación de la investigación natural con la técnica y, especialmente, la económica, es decir, la subsunción de las investigaciones fundamentales en la economía. En segundo lugar, la aplicación de los criterios técnico-utilitarios a toda la vida social. En tercer lugar, la incorporación del hombre a distintos sistemas técnicos y, por tanto, la instrumentalización y funcionalización de la vida social²⁵⁷. En términos generales, para Massini la tecnocracia supone un ataque al humanismo en virtud de la reducción de la vida humana a pura tecnología. Los dogmas teóricos de la tecnocracia, con profundo calado anti-humanista, son la simbiosis entre ciencia natural y técnica, la vinculación de la tecnocracia con la civilización tecnológica y, por último, la funcionalización y despersonalización del hombre. Todas estas características le llevan a una definición, que califica de provisional, para la tecnocracia.

“...se trata, en principio, de un sistema social e ideológico conforme al cual el dominio sobre la sociedad toda se ejerce por los técnicos y según criterios técnicos de funcionalidad, eficacia y racionalidad, dominio que supone la inserción total del individuo en el sistema tecnológico”²⁵⁸.

Por su parte Fischer señala que la tecnocracia no es sino el sistema de gobierno en el que los expertos técnicos detentan el poder legitimados sobre la base de un conocimiento especial. A esta definición clásica, sin

²⁵⁶ Cfr. Vallet de Goytisolo, Juan. *Ideología...*, págs. 49-50.

²⁵⁷ Cfr. Massini, Carlos. *La revolución...*, pág. 13.

²⁵⁸ Cfr. Massini, Carlos. *La revolución...*, pág. 14.

embargo, Fischer le imprime un importante matiz. El núcleo de la tecnocracia no está en el hecho de que la clase de los expertos sea elevada al poder sino en la elaboración de una teoría de la decisión política en la que las respuestas técnicas son implantadas en el ámbito político. Fischer apunta que esta tecnificación supone un reto para la política que parece retroceder ante el avance de la tecnocracia²⁵⁹. Asimismo, señala que el dogma de que la ciencia es superior a la política es la característica fundamental de, lo que denomina, la ideología tecnocrática que tiene en Saint-simon y Comte a sus más ilustres antecesores intelectuales²⁶⁰.

Tras todo lo visto, podemos hacer un resumen que trate de definir un concepto, que muchos autores han señalado como confuso, o, al menos, presentar sus características fundamentales. Esto nos proporcionará un concepto más riguroso que el de Fernández de la Mora que se reducía a dos características, aunque estas dos abarcaran algunas otras, y permitirá contrastarlo con su pensamiento.

Resumamos las características esenciales que desde nuestro punto de vista definen la tecnocracia.

- 1) La tecnocracia se define primariamente como el gobierno de los expertos que implica un criterio de selección del gobernante en clave meritocrática ajeno a los procedimientos democráticos.
- 2) La funcionalidad y la eficacia económica son los criterios por los que se rige el gobierno tecnocrático. De esta manera el cálculo y la planificación se convierten en los mecanismos necesarios para la gobernación. De lo que se deduce un entendimiento mecánico de la vida social.
- 3) Una proyección despolitizadora en la que la dimensión más puramente política se disuelve en técnica.

²⁵⁹ Cfr. Fischer, Frank. *Technocracy and the politics of expertise*, Sage, Newbury Park, 1990, págs. 15 y ss.

²⁶⁰ Cfr. Fischer, Frank. *Technocracy and the...*, págs. 58 y ss.

- 4) Una racionalidad técnico-científica que inunda todos los aspectos de la convivencia y que deshumanizan tanto las relaciones personales como al propio individuo.

2.2. La definición de la tecnocracia en Fernández de la Mora

Una vez que hemos analizado las diversas definiciones de la tecnocracia en diversos autores se hace prescriptivo exponer qué entiende Fernández de la Mora cuando habla de este concepto. El autor español señala que el término “tecnocracy” fue acuñado por un grupo de investigadores entre los que destacaba Howard Scott en torno a 1920²⁶¹. Sin embargo, el verdadero padre intelectual de la tecnocracia fue el sociólogo y economista Thorstein Veblen²⁶². Su proyecto consistía en la sustitución de los políticos por ingenieros que controlarían la economía férreamente y distribuirían las rentas de manera igualitaria, en clara línea marxista²⁶³.

²⁶¹ Según Jerónimo Molina el concepto fue acuñado por William H. Smyth. Molina, Jerónimo. “Raymond Aron ante el maquiavelismo político” en *Revista Internacional de Sociología*, Madrid, número 50, mayo-agosto 2008, págs. 13-14. Según señala Allen Raymond el primero que utiliza el término es, efectivamente, Smyth en 1919 pero en un sentido bien diferente al que le da Scott que lo populariza, según Raymond, en 1932. Cfr. Raymond, Allen. *¿Qué es la tecnocracia?*, Revista de Occidente, Madrid, 1933, pág. 9. Llorens también afirmaba que el inventor del término es Smyth aunque señala a Scott como el verdadero padre de la tecnocracia. Cfr. Llorens, Eduardo L. *¿Qué es la tecnocracia?*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1933, pág. 13. Armytage, por su parte, no cita a Smyth pero sí a Scott como padre de la tecnocracia. Cfr. Armytage, W.H.G. *Historia social de la tecnocracia*, Península, Barcelona, 1970, pág. 260. Martínez Val da por hecho que el neologismo surgió en la obra de Scott. Cfr. Martínez Val, José María. *¿Por qué no fue posible la Falange?*, Dopesa, Barcelona, 1975, pág. 200.

²⁶² Según Daniel Bell el auge que en 1932 se produce en torno a la tecnocracia traerá consigo una reedición y renovación del interés por la obra de Veblen. Cfr. Bell, Daniel. “Introduction” en Veblen, Thorstein. *The Engineers and the Price System*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1990, pág. 2.

²⁶³ “Y postulaba la sustitución de los políticos y de los empresarios por un equipo de ingenieros que controlase toda la vida económica, a fin de multiplicar la producción y

En el análisis de la obra de Veblen por parte de Fernández de la Mora, el autor español centra su atención en dos textos: *Una política de reconstrucción* (1918) y *Memorandum sobre un soviét práctico de técnicos* (1921) ambos recogidos en *The Engineers and the Price System*. Se trata de dos textos en los que se ensaya la prognosis social. En estos trabajos, en efecto, Veblen desarrolla sus principales profecías socio-políticas. En ellas habla del control de los nuevos directores. El desarrollo de la industria conlleva que los ingenieros tomarán el poder. Su capacidad de decidir será irrestricta y la forma bajo la que se organizarán será la de un Soviet. En la teoría de Veblen los asuntos económicos aparecen sujetos a la voluntad de este Soviet de técnicos que tendrá la función de hacer y deshacer, siempre teniendo en cuenta el bienestar de la masa de población. Por lo que se colige de su pensamiento, el poder de este gobierno no tiene limitaciones y se acerca de manera bastante clara al totalitarismo²⁶⁴.

Para Veblen el “propietario ausente” (absentee ownership) de la sociedad industrial es un individuo docto en los asuntos del comercio pero no en la técnica industrial²⁶⁵. El desplazamiento de las capacidades industriales recae sobre la clase técnica o los ingenieros que, de esta

redistribuir igualmente las rentas y el ocio. Estaba bastante cerca de Marx, y en una línea claramente planificadora y totalitaria”. ECI, pág. 204.

²⁶⁴ “And it is obvious that so soon as they shall draw together, in a reasonably inclusive way, and take common counsel as to what had best be done and to fix the terms on which it is to be done, they are in a position to say what work shall be done and to fix the terms on which it is to be done. In short, so far as regards the technical requirements of the case, the situación is ready for a self-selected, but inclusive, Soviet of technicians to take over the economic affaire of the country and to allow and disallow what they may agree on; provided that their pretensions continue to have the support of the industrial rank and file; which comes near saying that the Soviet must consistently and effectually take care of the material welfare of the underlying population”. Veblen, Thorstein. “A Memorandum on a Practicable Soviet of Technicians” en *The engineers...*, pág. 149.

²⁶⁵ “The business concerns which so have the management of industry on this plan of absentee ownership are capitalizad on their business capacity, not on their industrial capacity; that is tos ay, they are capitalizad on their capacity to produce earnings, no on ther capacity to produce goods”. Veblen, Thorstein. “On the Circunstances Which Make for a Change” en *The engineers...*, pág. 111.

manera, se hacen con el control de los mecanismos industriales. Así toda la política económica va a quedar en sus manos lo que supondrá, en opinión de Veblen, la imposición de su propio liderazgo. Lo único que precisan es un acuerdo, una acción conjunta, su agrupación en un soviet que unifique sus esfuerzos y su capacidad de dominio²⁶⁶.

El tecnocratismo se desarrollaba en una línea dirigista y totalitaria que sufrió una herida de muerte tras el crack de 1929 con las correcciones de Keynes al capitalismo²⁶⁷. La derrota y desaparición del tecnocratismo, sin embargo, no impidió que algunos de sus objetivos fundamentales quedaran fijados. El tecnocratismo, pese a desaparecer, ve el triunfo de ciertos elementos de su doctrina.

El primer elemento triunfante del tecnocratismo, en opinión de Fernández de la Mora, es la introducción en el capitalismo del intervencionismo estatal. Así lo había entendido Keynes quien había introducido elementos para evitar los grandes males económicos de nuestro tiempo (*great economic evils of our time*) que eran la incertidumbre, el riesgo y la ignorancia de ciertos agentes económicos. Para remediar o paliar estas deficiencias o males el economista propone cierto control institucional que facilite, por un lado, la realización de actividades económicas a las que el individuo no llega²⁶⁸ y, por otro, la extensión de

²⁶⁶ “It follows that the material welfare of all the advanced industrial peoples rests in the hands of these technicians, if they only see it that way, take counsel together, constitute themselves the self-directin General Staff of the country’s industry, and dispense with the interferente of the lieutenants of the absentee owners. Already they are strategically in a position to take the lead and impose their own terms of leadership, so soon as they, or a decisive number of them, shall reach a common understanding to that effect and agree on a plan of action”. Veblen, Thorstein. “On the Circumstances Which Make for a Change” en *The engineers...*, pág. 129.

²⁶⁷ Cfr. Martínez Val, José María. ¿Por qué no fue..., pág. 200. La coincidencia de estas páginas respecto a la obra de Fernández de la Mora es obvia ya que en ellas se centra en analizar el supuesto tecnocratismo de Fernández de la Mora. En su opinión, tras la muerte del tecnocratismo en los años treinta Fernández de la Mora supone un intento de volver a poner de moda el tecnocratismo.

²⁶⁸ “The most important Agenda of the State relate not to those activities which private individuals are already fulfilling, but to those functions which fall outside the sphere of the individual, to those decisions which are made by no one if the State

la información necesaria y el control de la moneda y el crédito²⁶⁹. En definitiva, Keynes consideraba que los grandes males de la economía sólo podían solucionarse a través de una moderada intervención del Estado. El tecnocratismo había clamado por la instauración de un régimen dirigista frente a la abstención del capitalismo liberal. Keynes había remodelado el capitalismo afirmando el intervencionismo incoado por la tecnocracia.

El tecnocratismo, asimismo, imponía una racionalización del Estado que llevaba al abandono de la retórica por el imperio de los expertos. Sin duda, la doctrina tecnocrática imponía el imperio de los ingenieros y del experto. Asimismo, contenía en sí un germen meritocrático o racionalizador del criterio de selección político²⁷⁰. Así pues, los dos elementos que han quedado vivos de la doctrina tecnocrática es la voluntad de racionalizar el Estado y el mayor intervencionismo de éste como correctivo a la doctrina clásica liberal.

Como se puede entrever la escuela tecnocrática tuvo, para Fernández de la Mora, ciertos efectos positivos. La tecnocracia habría tenido, según Fernández de la Mora, un importante papel en el proceso crepuscular²⁷¹. Sin embargo, hay dos puntos fundamentales en los que el tecnocratismo erraba y que fueron, a la postre, la razón de su

does not make them?”. Keynes, John Maynard. *Laissez Faire and Communism*, New Republic, Nueva York, 1926, pág. 67.

²⁶⁹ “I believe that the cure for these things is partly to be sought in the deliberate control of the currency and of credit by a central institution, and partly in the collection and dissemination on a great scale of data relating to the business situation, including the full publicity, by law if necessary, of all business facts which it is useful to know”. Keynes, John Maynard. *Laissez Faire...*, págs. 68-69.

²⁷⁰ Armando Fernández Steinko señala que la versión que de Keynes se da, especialmente, a partir de los años 50 y que responde a este modelo intervencionista de corte tecnocrático cuyo punto límite sería la no participación de los ciudadanos es una vulgarización del economista realizada por Hicks. Cfr. Fernández Steinko, Armando. *Experiencias participativas en economías y empresas*, Siglo veintiuno de España, Madrid, 2002, págs. 211 y ss.

²⁷¹ “Los tecnócratas aceleraron el crepúsculo de las ideologías al desprestigiar al retórico, al destacar la importancia de lo concreto y al exaltar los valores científicos”. ECI, pág. 206.

marginación. En primer lugar, señala el autor español, el totalitarismo de la tecnocracia. Es este uno de los pasajes en los que más claramente hace Fernández de la Mora una defensa de la libertad. Y es que la tecnocracia de Veblen, Scott y el grupo de investigadores de la Universidad de Chicago hace excesivo acento en el desarrollo económico constriñendo otras dimensiones del hombre. El ser humano además de un cierto nivel de bienestar necesita de otros bienes intangibles, como la libertad. El dirigismo de la tecnocracia elimina cualquier capacidad de autodeterminación del hombre que le es consustancial. El totalitarismo dirigista de la tecnocracia ha triunfado principalmente en la Unión Soviética, sin embargo, es un fracaso en el mundo occidental²⁷².

Los textos de Veblen deberían bastar para comprobar que la tecnocracia tenía una proyección totalitaria. En la obra del sociólogo ésta se daba por medio de la instauración de un Soviet de ingenieros omnipotente. La tecnocracia imponía “el totalitarismo más científico ejercido” en palabras de Juan Vallet de Goytisoló²⁷³ que, por cierto, se posicionaba entre la pléyade de autores que situaban el pensamiento de Fernández de la Mora dentro de la tradición tecnocrática. Vallet consideraba que entre la tecnocracia y el totalitarismo había una relación de interacción y reciprocidad por lo que le es inherente al régimen tecnocrático el carácter totalitario. Y no era el único, también Carlos Massini relacionaba estrechamente la tecnocracia con el totalitarismo. Afirmaba, el autor argentino, que el totalitarismo es una derivación lógica de la tecnocracia, con lo que el maridaje entre ambas resulta obvio. La tecnocracia supone, para Massini, la subordinación del hombre al aparato estatal que manejará al hombre por la apelación a unos criterios de eficacia y funcionalidad²⁷⁴.

²⁷² ECI, pág. 205.

²⁷³ “Se comprende que la tecnocracia aspire a imponer su orden de un modo total y absoluto u que éste sea el camino más directo y más eficaz hacia el totalitarismo más científico ejercido”. Vallet de Goytisoló, *Juan. Ideología...*, pág. 153.

²⁷⁴ Cfr. Massini, Carlos. *La revolución tecnocrática*, Idearium, Mendoza, 1980, pág. 34

En segundo lugar, Fernández de la Mora afirma que el pensamiento tecnocrático adolece de un segundo defecto, a saber, el apoliticismo. De esta segunda característica, afirma Fernández de la Mora, la derrota ha sido “absoluta y universal”²⁷⁵. El apoliticismo, en este sentido, es considerado como un menosprecio hacia las humanidades. La propuesta de una dictadura de ingenieros supone absolutizar el conocimiento de medios, la técnica, desplazando el conocimiento de los fines de la vida política. La política queda así reducida a una mera técnica y se desvincula de la ética. Lo cierto es que, para Fernández de la Mora, la racionalización de la política implica la tecnificación de algunas actividades pero no supone la tecnificación de toda la política. Es, sin duda, este punto el que aleja el pensamiento de Fernández de la Mora de la más pura tecnocracia y, por ello, objeto de un estudio más detenido. En la medida en que el autor español mantenga la politicidad y, en última instancia, el carácter ético de la misma, se juega la posibilidad de entender su pensamiento y, por ende, la ideocracia como una mera reformulación del pensamiento tecnocrático.

2.3. Ideocracia y despolitización

La pregunta que urge contestar a este respecto es: ¿el pensamiento de Fernández de la Mora lleva aparejada la despolitización? ¿Queda la política reducida a mera técnica? ¿Supone la ideocracia una tiranía de la clase técnica? La respuesta a estos interrogantes es esencial para comprender uno de los aspectos fundamentales por el que se denomina el pensamiento de Fernández de la Mora como tecnocrático sin ninguna matización. La despolitización es uno de los puntos centrales en los que se apoyan las acusaciones de tecnocratismo hacia el pensamiento de Fernández de la Mora.

El autor español rechazó que su pensamiento fuera o incoara la despolitización, entendida como tecnificación de la política. Para el

²⁷⁵ ECI, pág. 205.

autor la irrupción y el imperio del experto no implica de ninguna manera una despolitización sino, más bien, una desideologización²⁷⁶.

A este respecto resulta útil analizar la polémica que se desató con José Miguel Bordás en torno a la nueva derecha española. La cantidad de artículos que se publicaron en torno a este tema es considerable y cierto número de ellos ilustran el punto que aquí se trata. La polémica se inició con una conferencia del ya citado Ortí Bordás con el nombre de “La nueva derecha española”²⁷⁷. En este escrito Ortí Bordás establece las líneas maestras de un grupo, esta nueva derecha, con una coherencia doctrinal cuyo objetivo es la consecución del poder. Este grupo estaría formado por la “generación del 48” y sus principales figuras son: Calvo Serer, Pérez-Embid, Marrero y el propio Fernández de la Mora. Las dos líneas centrales de este grupo eran el integrismo ideológico y el modernismo en lo técnico, una de cuyas características fundamentales era la imposición de la “tecnocracia en vez de política”²⁷⁸. La obra de Fernández de la Mora era directamente aludida indicando que “apunta a una alucinante despolitización, que en el fondo no es sino el intento de posibilitar la dimisión colectiva de nuestra sociedad”²⁷⁹. El carácter de enajenación de la decisión política realizada por esta supuesta nueva derecha merced a la despolitización era destacada en las páginas del diario *Arriba*²⁸⁰ que al igual que el diario *Pueblo*²⁸¹ reproducían la alusión a la obra de Fernández de la Mora como un promotor de esta despolitización. Éste contestará negando, entre otras, la acusación de voluntad de despolitización y todo lo que ella conllevaba.

²⁷⁶ “¿Significa esto una despolitización, como arguyen algunos adversarios del proceso racionalizador? No: de lo que se trata es de una desideologización y de una saturación de la política con nuevos contenidos más densos de racionalidad”. ECI, pág. 139.

²⁷⁷ Aunque texto de una conferencia impartida en 1966 se publica en 1967. Ortí Bordás, José Miguel. *La nueva derecha española*, Imnasa, Madrid, 1967.

²⁷⁸ “Una de las dos Españas” en *Pueblo* de 18-III-1966.

²⁷⁹ Ortí Bordás, José Miguel. *La nueva derecha...*, pág. 9.

²⁸⁰ “No es extraño que la nueva derecha se revista de un sentido contrarrevolucionario” en *Arriba* de 22-IV-1966.

²⁸¹ “La nueva derecha española” en *Pueblo* de 22-IV-1966.

“Detesto el totalitarismo, me repele el calvinismo, postulo la participación del país en las tareas del Estado, defiendo la europeización, no pretendo despolitizar, abomino de los mesianismos, me he pasado toda mi vida de escritor predicando el rigor intelectual y, lejos de ser numantino, siempre me he felicitado de que Roma ganará aquel asedio”²⁸².

Fernández de la Mora se enfrentará también a la acusación de pensamiento despolitizador en su réplica al diario *Pueblo*. El autor español reniega de la despolitización y señala, asimismo, la diferencia entre desideologización y despolitización. Su loa de la tecnificación de la política no supone la despolitización de la misma, su conversión en corolario de la técnica, sino en la asunción de criterios técnicos en la decisión política²⁸³. La distinción no será aceptada por Ortí Bordás que dirá que señala que desideologización y despolitización son lo mismo y tratar de distinguirlas es como “ponerse a discutir sobre el sexo de los ángeles”²⁸⁴. En última instancia, desde una interpretación ciertamente maquiavélica, Bordás apuntaba que la obra de Fernández de la Mora iba destinada a despolitizar el Estado para dejarlo indefenso y que esa nueva derecha pudiera asaltarlo sin oposición.

Como se comprueba, la puntualización acerca de su supuesta voluntad despolitizadora ocupó un buen número de escritos de Fernández de la Mora. No es casual que fuera a esta acusación, la de despolitizador, a la que prestara mayores atenciones dialécticas. Fernández de la Mora, por tanto, opone al concepto de “despolitización” el de “desideologización”. Pero, ¿le exonera esta diferenciación de la acusación y, por tanto, de la condición de tecnócrata, en este sentido? La taxonomía del poder arroja una importante luz a este respecto y

²⁸² Fernández de la Mora, Gonzalo. “Sobre la Nueva derecha española” en *Arriba* de 23-IV-1966.

²⁸³ “Tampoco predico la despolitización, sino la desideologización. Preconizo que se haga política, mucha política, pero no con recetas caseras, sino con las ideas rigurosas que el desarrollo de los saberes pone al alcance del hombre de Estado”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Polémica sobre la nueva derecha española” en *Pueblo* de 27-IV-1966.

²⁸⁴ Ortí Bordás, José Miguel. “Polémica sobre la nueva derecha española” en *Pueblo* de 27-IV-1966.

completa el arco argumentativo de la no despolitización derivada de la tesis crepuscular.

También a este respecto se hace necesario aludir a una discusión histórica a partir de la que Fernández de la Mora aclara su postura al respecto. Se trata del coloquio en torno a *El crepúsculo de las ideologías* celebrado en el Ateneo de Madrid el 26 de noviembre de 1965. En el coloquio participaron el marqués de Valdeiglesias, Antonio Millán Puelles, Sabino Alonso Fueyo, Antonio Valencia y Florentino Pérez-Embid cada uno de los cuales comentó la obra con lo que le parecía acertado o erróneo en la obra. La aportación más interesante fue la de Millán Puelles que centró su intervención en dos puntos. Por un lado, la relación entre la política y la pasión y, por otro, la exigencia de una distinción entre el experto y el tecnócrata²⁸⁵ que no era nueva y que ya había realizado en una recensión de la obra publicada por *Atlántida* en la que pedía una “crítica del experto” para que no fuera confundido con el tecnócrata²⁸⁶.

Juan Pablo de Villanueva desde las páginas de *El Alcázar* concedió a la pregunta la dimensión y hondura que le correspondía.

“Si seguimos a Fernández de la Mora, podremos pensar que la política está condenada a ser secuestrada por los tecnócratas. En el libro la cuestión no está clara. En el Ateneo, a instancias de Millán Puelles, el autor fue más explícito: la política, al quedar englobada en el proceso de racionalización de los saberes, quedará necesariamente en manos de los expertos”²⁸⁷.

Coincidió Miguel Boyer en que la respuesta a esta pregunta en el coloquio le proporcionó a Fernández de la Mora la ocasión para aclarar

²⁸⁵ “El señor Millán Puelles plantea la cuestión de la pasión en política y pide al señor Fernández de la Mora una distinción entre tecnócrata y experto”. En *Pueblo* de 27-XI-1965. La pregunta acerca de la distinción se glosa también en “El crepúsculo de las ideologías en el Ateneo” en *Arriba* de 27-XI-1965.

²⁸⁶ Millán-Puelles, Antonio. “El crepúsculo de las ideologías” en *Atlántida*, Madrid, julio 1965, pág. 418.

²⁸⁷ Villanueva, Juan Pablo de. “Las ideologías, los expertos y los tecnócratas” en *El Alcázar* de 30-XI-1965.

un punto que no estaba solucionado en su libro²⁸⁸. En la réplica Fernández de la Mora distinguía, ahondando en la figura del experto, entre los expertos en fines y expertos en medios. El experto en medios se corresponde con el tecnócrata cuyo papel será el estudio de los medios señalados por el experto en fines. Esta figura corresponde a quien decide qué es lo que le conviene a la sociedad, es decir, quien marca el sentido de las decisiones políticas. Para el autor español se da tecnocratismo allá donde el poder queda en manos de los expertos en medios. El amoralismo de la tecnocracia se basa en la desvinculación de una idea de bien, en un fraccionamiento de la acción del gobierno en la que cada experto actuaría con arreglo a los dictados de su parcela especializada del poder. La propuesta de Fernández de la Mora, sin embargo, pone a estos técnicos al servicio de aquellos que sí tienen una idea unitaria del Estado, a los que actúan de acuerdo a una particular noción de bien y que, por tanto, mantienen la política dentro de los márgenes de la ética. La tecnocracia yerra al concebir la política como una acción fracturada y sin unidad ética. Noción ésta que no se deriva necesariamente de la tecnificación del poder²⁸⁹.

La aparición del experto en fines, como piedra angular de la teoría del poder de Fernández de la Mora, le separa de la tecnocracia en la medida en que evita la despolitización y, consecuentemente, la pérdida de carácter ético de la política. El experto en fines se sitúa en un plano ético y no meramente técnico por lo que rompe con la concepción tecnocrática. Surge a este respecto la duda, bien expresada por parte de Gonzalo Puente Ojea, de si la aparición de este sujeto, el experto en

²⁸⁸ “Sobre todo porque, dando ocasión a D. Gonzalo Fernández de la Mora para defenderse contra la acusación que habitual y erróneamente se le hace de preconizar la tecnocracia como forma de gobierno, pudo él precisar una distinción que toca el meollo de su teoría y que creo no era explícita en su libro”. Boyer, Miguel. “Expertos en fines y expertos en medios” en *Cuadernos para el diálogo*, número 27, diciembre 1965, pág. 22.

²⁸⁹ “Además, en los supremos niveles, cada experto es una fracción del Gobierno, y, en tal medida, tiene una corresponsabilidad en la determinación del rumbo de la nación. Aunque centrada sobre un sector concreto, su particular visión del bien común tiene que ser amplia y solidaria. La especialización temática no es incompatible con una conciencia unitaria del Estado”. ECI, pág 139.

fines, no lleva a un mantenimiento de la ideologización de la política²⁹⁰. Si así fuera a Fernández de la Mora quedaría ante el dilema de, o bien, optar por una tecnocracia amoral que margina a las ciencias del espíritu y desvincula la política de la dimensión ética, o bien, mantener la política en el plano de la elección entre diversos juicios de valor de tipo ideológico, lo que supone eliminar la sustancia de la tesis crepuscular.

Sin embargo, lo cierto es que estos “expertos en fines” de los que habla Fernández de la Mora están sujetos al rigor científico tanto como los expertos en medios. El experto en ética social no es un proyectista cuyo sistema de pensamiento, su proposición de un fin, se realice con arreglo a un sistema de preferencias más o menos emotivas. Si así fuera el experto en fines no sería más que la reedición moderna, o una nueva denominación, del ideólogo. Sin embargo, para Fernández de la Mora hay diferencias sustanciales entre el ideólogo y el experto en fines. Mientras que la proposición de un fin por parte del ideólogo se basa en un factor desiderativo de carácter voluntarista, el experto en fines basa sus hallazgos en la elucidación racional de una disciplina, como es la ética social, en la que se da un alto índice de racionalización. La ética social, se encuentra en un nivel de especialización y desarrollo racional muy avanzado que contrasta con las recetas ideológicas en cuanto a su rigor y desarrollo²⁹¹. Por tanto, la suposición de que los debates en

²⁹⁰ “Pero a nadie se le oculta—tampoco al autor—que la ciencia de los fines es filosofía política o ética social. llámesela como quiera, la ciencia que aplica el experto en los fines es un sistema de juicios de valor es una doctrina, es decir, la proyección ideológica de una cierta manera de ver, sentir y entender el mundo”. Puente Ojea, Gonzalo. “De la función y el destino de las ideologías” en *Cuadernos Hispanoamericanos*, número 202, octubre 1966, pág. 109.

²⁹¹ “La política entendida como sistema de normas y de ideales es un capítulo de la ética y, en definitiva, una predicación. Tratados como el Sozialkatechismus de Welty dan una idea aproximada del grado de elaboración doctrinal y de minuciosidad casuística que se ha conseguido en ética social. Es una verdadera ingeniería del deber ser. Los extremos de racionalización a que en este campo se ha llegado dentro de la filosofía aristotélico-tomista son difícilmente superables. Pero ni por este trilladísimo y real camino puede avanzarse demasiado, ni es ya mínimamente lícito aventurarse por él con la ingenua audacia del descubridor de Mediterráneos. Precisamente por lo calculados que están los derroteros de la ética social, su fijación es ya tarea de especialistas”. ECI, págs. 126-127.

torno a valores y fines es propia de polémicas ideológicas es erróneo. La discusión de cuál ha de ser el fin de una entidad social no se basa en el enfrentamiento de ideologías que encarnan valores diferentes, sino que se circunscribe al ámbito de la ética social. De esta manera, un experto en fines no es un defensor a ultranza de un determinado fin o valor que pretende realizar a toda costa. Se trata, más bien, de un investigador de la realidad ético-social que postula un determinado fin como el más adecuado para un momento y una comunidad dadas. La clave estriba en que la proposición del fin no radica en un acto de la voluntad o en una idea más o menos esquemática y simplista. La normatividad incoada por el experto en fines nace de una dilucidación racional de la realidad. El experto en fines no es, por así decirlo, el albacea de una ideología sino un determinador del deber ser con base en la observación de la realidad, lo que inscribiría la política en el marco de la ética²⁹².

Así, por tanto, la distinción entre el experto en medios y el experto en fines tendría como consecuencia la diferenciación respecto a la tecnocracia, entendida ésta como dictadura del ingeniero y amoralización de la política. Esta distinción entre las dos figuras permite separar a Fernández de la Mora de la nómina de autores que propugnaban la tecnocracia.

Pero aún hay más ya que el supuesto apoliticismo de la tecnocracia no se da en el pensamiento de Fernández de la Mora por dos motivos. En primer lugar, porque la política como capítulo de la ética, como determinación de fines de la comunidad, está presente en el pensamiento del autor español. Pero, además, en segundo lugar, una figura tan aparentemente denostada en el pensamiento de Fernández de la Mora como es la del político puro, no es totalmente eliminada. El político puro es, nada menos, que un “trascendental de la sociología” y, por tanto, no cabe su desaparición con el proceso crepuscular.

²⁹² De lo contrario, es decir, de desvincular ética y política le había acusado Wilhelmsen en el artículo ya citado de Punta Europa a lo que Fernández de la Mora había contestado que precisamente él señalaba la vinculación de la política a la ética.

“Si la protopolítica es la cota cero de la cosa pública y el nivel a partir del cual hay que empezar a gobernar, el «político puro» es algo muy parecido a un trascendental de la sociología. Está presente por analogía, como dirían los escolásticos, en todo orden comunitario; pero es algo muy simple. En teoría a un Estado le bastaría con dos políticos puros, uno como vértice de la Administración y otro como polarizador de las fuerzas fiscalizadoras, es decir, como cabezas visibles del Gobierno y de la oposición. Es obvio que para el reclutamiento de ambos hace falta un plantel; pero más minoritario que masivo. El político puro es un producto que las comunidades desarrolladas necesitan en cantidades homeopáticas y que, en grandes dosis, puede acarrear la atomización de las energías sociales y su malversación en rivalidades personales, en cuestiones de orden y en pleitos de puro procedimiento”²⁹³.

Así pues, el crepúsculo ideológico produce una reducción del político puro pero no su completa desaparición. Ahora bien, su función queda reducida a la polarización de intereses en torno a los que se agrupan las fuerzas sociales. Es un catalizador de posturas acerca de lo público y mantiene un antagonismo social que, sin embargo, excluye cualquier posibilidad de conflicto o hipertensión que son, como se ha señalado anteriormente, dos de los principales peligros de las ideologías. La politicidad entendida tanto como fundamentación ética de la convivencia como de tensión dialéctica por el poder se mantiene, aunque rebajada, en el pensamiento de Fernández de la Mora.

La composición triádica del poder (experto en medios, experto en fines y político puro) iluminan el mantenimiento de la politicidad en el pensamiento de Fernández de la Mora. No se puede hablar de despolitización sino de tecnificación de ciertos aspectos de la actividad política. Señalar el fin de las ideologías no implica incoar la despolitización. Bien es cierto, que la racionalización impone una tecnificación, especialmente, de los apartados administrativos del Estado. Sin embargo, esto no implica una desaparición de la política en cualquiera de las acepciones que Fernández de la Mora le atribuye. La distinción entre desideologización y despolitización, que Ortí Bordás había calificado como una discusión en torno al sexo de los ángeles, resulta avalada por la triple composición del poder. Asimismo, el

²⁹³ ECI, pág. 132.

mantenimiento de la politicidad es uno de los puntos clave, quizá el fundamental, de la distinción entre la ideocracia y la tecnocracia.

La ideocracia implica una racionalización de la actividad política, una sujeción de ésta a la racionalidad, a diferencia del emotivismo ideológico, que tiene como corolario la tecnificación de las actividades administrativas. Sin embargo, esto no implica ni un imperio del técnico, que en el caso de Fernández de la Mora está supeditado al experto en fines, ni una despolitización. A este respecto las diferencias entre la ideocracia de Fernández de la Mora y la tecnocracia de origen vebleniano es clara. Sin embargo, estamos tomando aquí como punto de partida la caracterización que de la tecnocracia hace el propio autor español que le atribuye dos características fundamentales: totalitarismo y apoliticismo. Sin embargo, se hace necesaria una indagación más amplia sobre el concepto de tecnocracia para comprobar si la diferenciación que el autor hace respecto de la tecnocracia responde a un concepto pleno de ésta corriente o, más bien, a una caricatura de la misma.

2.4. Fernández de la Mora ¿un tecnócrata?

Se trata ahora de certificar si los elementos característicos del pensamiento tecnocrático se encuentran en el pensamiento de Fernández de la Mora. Se puede adelantar que su obra proyecta unas ideas en parte coincidentes y en parte distintivas de la tecnocracia. Es decir, la acusación de que su pensamiento era tecnocrático no puede ser tildada como absurda, si bien tampoco puede ser tomada como una afirmación libre de problemas. Sería exacto, sin embargo, afirmar que en el pensamiento de Fernández de la Mora hay elementos que permiten emparentarlo con la corriente tecnocrática, pero hay algunas razones sustanciales para situar a Fernández de la Mora al margen de esta corriente. La actitud respecto a la propia corriente tecnocrática por parte de Fernández de la Mora refleja bien este parecido y diferenciación. Por un lado, alabará la tecnocracia en lo que tiene de movimiento racionalizador de la administración pública mientras que,

por otro lado, criticará aspectos esenciales de la doctrina tecnocrática. A este respecto, no está de más señalar que la voz “ideocracia” se diferencia etimológicamente de una manera clara respecto de “tecnocracia”. Ambas implican una teoría del poder pero mientras que la ideocracia se podría traducir en “gobierno de las ideas”, tecnocracia lo haría por “gobierno de los técnicos” como se ha entendido habitualmente. Por tanto, una posible asimilación lingüística es imposible. El término “ideocracia” no se relaciona genealógicamente con el de “tecnocracia” sino que se establece dialécticamente con el de “ideología”. Pero más allá de estas consideraciones terminológicas veamos punto por punto la proximidad del pensamiento del autor español respecto a la tecnocracia.

El primero de los temas a tratar es si la ideocracia o el Estado de obras que emerge de la crítica a las ideologías en el pensamiento de Fernández de la Mora es un gobierno tiránico de expertos. Es decir, si impone un criterio de selección en el que los individuos con mayor capacidad técnica copen los puestos directivos. No cabe ninguna duda de que para él el sujeto político que corresponde a la era postideológica es el experto²⁹⁴. Uno de los claros corolarios del crepúsculo ideológico, más bien, una de sus fuerzas motrices es la sustitución del ideólogo retórico por el experto. Fernández de la Mora considera, sin embargo, que su defensa de la llegada al poder de los expertos no es una defensa del tecnócrata. En definitiva, experto y tecnócrata no son lo mismo²⁹⁵. No establece ninguna diferencia explícita entre tecnócrata y experto pero sí se puede colegir que mientras que las competencias del tecnócrata son meramente técnicas las del experto pueden serlo de todos los ámbitos del saber. Además con su diferenciación, ya mencionada de “expertos en fines” y “expertos en medios” está claro que la dirección queda en

²⁹⁴ “A la racionalización de las ciencias sociales y a la transformación de la mentalidad y de las exigencias populares, corresponde otro tipo de político: el experto”. ECI, pág. 138.

²⁹⁵ “Tampoco defiendo en ningún lugar a los tecnócratas, sino a los expertos, es decir, a los que en medicina, cálculo, filosofía o política, no son meros aficionados, sino que saben de aquello en que se ocupan”. Muñiz, Mauro. “El crepúsculo de las ideologías y Gonzalo Fernández de la Mora” en *La actualidad española* de 13-I-1966.

manos no del tecnócrata, que sería un experto en medios, sino del experto en fines, es decir, en ética social y el política²⁹⁶. Por tanto, es cierto que en la ideocracia de Fernández de la Mora lo detentan los expertos, ahora bien, los expertos no son puros tecnócratas se trata de dos “tipos ideales” cuyas características no convergen salvo en una global excelencia en las competencias. De ahí que Fernández de la Mora señale que todo tecnócrata es un experto pero no todo experto es un tecnócrata. La ideocracia no es tecnocracia si atendemos al sujeto político que detenta el poder en cada una de ellas. En la tecnocracia el sujeto político fundamental es el experto en una dimensión técnica lo que implica, como muchos críticos señalaban, una tecnificación de la política generalmente por disolución de la política en economía o estrategia productiva.

En cuanto al corolario político de esta afirmación, es decir, que la “expertocracia” desemboca, lógicamente, en un destierro de la democracia como sistema de gobierno. La ideocracia, al igual que la tecnocracia, al ser un régimen meritocrático que parte de una concepción elitista de la sociedad es incompatible con un sistema que tenga en el concepto de “representación” su punto fundamental. Por esta razón Fernández de la Mora rechaza la democracia. Ahora bien, eso no implica que el experto en la ideocracia tenga un poder ilimitado. La incapacidad de las masas en la elección de sus gobernantes no implica que éstos actúen libres de toda constrictión.

“¿Quiere decir que la sociedad ideal será una sociedad sin voto directo, sea éste sistema perfecto o imperfecto? ¿No necesitará consultar a la masa? Los expertos, ¿se encerrarán en sus despachos y gobernarán sin salir de ellos?

- El hombre que conocemos por la Historia no es naturalmente bueno. Por eso necesita una presión exterior. De esta ley no se exceptúa a los gobernantes. Y yo estimo que, incluso los más arcangélicos, deben estar

²⁹⁶ Meliá señalará que los gobiernos del régimen de Franco, generalmente presentados como ejemplo de tecnocracia, no responden, sin embargo, a un gobierno de tecnócratas ya que están gobernados por políticos. El hecho de que un diplomático como Fernández de la Mora fuera titular de la cartera de Obras Públicas reforzaba este aserto. Cfr. Meliá, Joseph. “Los tecnócratas y el crepúsculo de las ideologías” en *Nuevo Diario* de 22-IV-1970.

sujetos a la fiscalización. Esta puede ser jurídica, a través del recurso contencioso, y moral, a través de la prensa y la opinión pública. Ambas me parecen fundamentalísimas e imprescindibles. Pero creo que en los altos niveles ejecutivos, han de ser completadas con la fiscalización periódica del plebiscito. El voto es importante no para hacerse representar, sino para controlar. A ningún experto, y menos todavía a los de la política, se les puede entregar un poder absoluto. Sólo al Sumo Bien corresponde el poder de modo incondicionado, permanente y plenario”²⁹⁷.

La fiscalización de la obra del experto es un dato fundamental para diferenciar la tecnocracia de la ideocracia de Fernández de la Mora. La tecnocracia no admite ninguna injerencia del no tecnócrata en la acción de gobierno. La masa es reducida a fuerza de trabajo, a pieza de una maquinaria que el tecnócrata debe manejar según los dictados de su conocimiento técnico. En cambio, la ideocracia entiende que la masa también ha de participar en la vida política. La masa, el no experto, debe tener la posibilidad de controlar la acción de gobierno. Este control implica un determinado entendimiento de la democracia, es una manera particular de entender la participación de la masa en la política²⁹⁸. Pero, además, la fiscalización del poder del experto por parte de la masa ataca directamente el totalitarismo de la tecnocracia. El pueblo puede intervenir en la acción de gobierno controlándola, por lo que el experto no detenta un poder absoluto y libre de ataduras. La introducción de la fiscalización introduce, pues, un elemento democrático y excluye el totalitarismo político de la tecnocracia.

El segundo aspecto al que habría que referirse es si eficacia y la funcionalidad son los dos criterios fundamentales del gobierno ideocrático como lo son en la tecnocracia²⁹⁹. A este respecto, la confluencia con el pensamiento tecnocrático es más clara. En opinión

²⁹⁷ Muñiz, Mauro. “El crepúsculo de las ideologías y Gonzalo Fernández de la Mora” en *La actualidad española* de 13-I-1966.

²⁹⁸ “Hay un alza en la cotización de la autoridad; pero el acontecimiento decisivo es que, más que estar representado en el Gobierno, lo que importa es poder fiscalizar la gestión pública para impedir sus excesos y para cooperar a su eficacia”. ECI, pág. 116.

²⁹⁹ Como lo demuestra su afirmación: “No al Estado ideal, pero sí al eficaz”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del estado ideal al Estado de razón*, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1972pág. 78.

de Fernández de la Mora la justificación de un régimen viene por la capacidad de generar orden, justicia y desarrollo³⁰⁰. La valoración de todo Estado se da por la capacidad de lograr estos objetivos³⁰¹. Por ello, el criterio fundamental es la eficacia del gobierno. A este respecto, es indudable, que existe una confluencia entre el pensamiento tecnocrático y el ideocrático. Ahora bien ¿qué supone eficacia en uno y en otro caso? La eficacia de la que habla la tecnocracia se circunscribe al ámbito productivo y económico. El *soviet* de ingenieros implica una planificación técnica de la distribución de las rentas y de la producción. Se trata de una solución fuertemente dirigista que trata de centralizar incluso la distribución de los recursos. La eficacia en la que se centra la tecnocracia es estrictamente económica y se basa en el máximo aprovechamiento de los recursos. En el pensamiento de Fernández de la Mora este elemento está indudablemente presente, como ya se señalaba en la referencia al ideal del desarrollo. Está claro que en la ideocracia la valoración del progreso económico es alta. Sin embargo, hay diferencias insalvables respecto a la tecnocracia en opinión de Fernández de la Mora.

La ideocracia no entiende que el único fin del Estado sea económico, aunque acepta que la economía es un importante elemento para todo gobierno que incluso debe participar directamente en ella³⁰². Sin embargo, en la enumeración de los fines objetivos del Estado el que podría ser considerado como económico³⁰³, aparece en último lugar, por detrás del orden y la justicia. Es más el Estado de razón, sinónimo de “ideocracia” y de “Estado de obras” se diferencia del Estado

³⁰⁰ “La bondad de un Estado se mide por su capacidad para realizar el orden, la justicia y el desarrollo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 90.

³⁰¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, págs. 60 y ss.

³⁰² “Más del 80 por 100 de la actividad de un Estado actual es económica y su carácter no es sólo contable u ordenador, sino promotor y aun ejecutor”. ECI, pág. 131.

³⁰³ Si bien ya se ha mostrado como la noción de “desarrollo” en Fernández de la Mora no es estrictamente económica.

puramente industrial, el propio de la tecnocracia, por el hecho de no acentuar exclusivamente el fin económico del Estado, el desarrollo³⁰⁴.

¿Cómo es posible evaluar la eficacia y funcionalidad de un Estado? ¿Qué mecanismos nos permiten valorar el cumplimiento de los fines del Estado? Ambas preguntas nos llevan a la consideración de un elemento fundamental en esta segunda característica de la tecnocracia como es la calculabilidad y matematización tanto de los procesos sociales como de la vida política en general³⁰⁵. Buena prueba de ello es que los fines del Estado son cuantificables y medibles matemáticamente.

“El orden social es un dato tan estadísticamente mensurable como sus contrarios los desórdenes. No hay nada que discutir, sino que analizar y numerar. El desarrollo es una dimensión tan cuantificable, que únicamente reducido a cifras se expresa con un mínimo de precisión. Tampoco aquí hay nada especial que debatir, sino que cifrar. Y, finalmente, la justicia distributiva es mensurable matemáticamente, no sólo en su vertiente material, que es la de la efectiva renta por habitante en relación con la cuota teórica, sino en su vertiente más íntima, como es la de las libertades básicas y las opciones educativas, profesionales, judiciales, etc... El grado de cumplimiento de las tres dimensiones de la finalidad estatal es una realidad experimentable y medible, como la densidad o cualquier otra dimensión física, lo cual no significa que no suscite problemas técnicos de verificación, como acontece incluso con los objetos de la química. Y para establecer cuáles sean los baremos en punto a orden, justicia y desarrollo, no sólo existe la escala especulativa construida a partir de la perfección máxima concebible, sino también la escala práctica, establecida sobre los condicionantes circunstanciales y sobre las cotas alcanzadas de los países más avanzados”³⁰⁶.

³⁰⁴ “La distinción trimembre es más especulativa que real, si bien cada época ha solido poner el acento sobre una de las tres sílabas: la tónica del Estado tradicional es el orden, la del Estado revolucionario es la justicia, y la del Estado industrial, el desarrollo. El Estado de razón acentúa sostenidamente las tres”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 87.

³⁰⁵ En este sentido, Fernández de la Mora tiene cierto paralelismo, fundamentalmente, con la obra de Buchanan para quien hay ciertos fenómenos político-sociales que están sujetos a calculabilidad.

³⁰⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 90.

La evaluación de los fines del Estado se hace por una cuantificación de las diferentes variables y su comparación, también cuantitativa, con respecto a las cotas alcanzadas por los países más avanzados. Sin embargo, la cuantificación se extiende más allá de una dimensión evaluativa ya que por medio de mecanismos estadísticos y matemáticos se puede inducir el gobernante que es adecuado para un pueblo³⁰⁷. Así la sociologización de la ciencia política, de la que se habla en el epígrafe dedicado a ello, implica una aproximación cuantitativa y científica a la realidad socio-política. En este sentido, Fernández de la Mora coincide con la tecnocracia al aplicar un criterio cuantitativo. Ahora bien, Fernández de la Mora no entiende con ello, el comportamiento social como el movimiento de un mecanismo de exactitud matemática. A diferencia del tecnocratismo, para el que se puede organizar la vida sociopolítica de manera técnico-matemática, Fernández de la Mora atiende a la existencia de factores azarosos como la libertad humana. La ausencia de libertad es una alienación del hombre y un entendimiento equivocado de la realidad humana³⁰⁸. De ahí que no haya una mecanización de la vida social. Nuevamente nos encontramos ante una concepción según la cual el pensamiento del autor español teniendo cierta similitud con los planteamientos tecnocráticos se diferencia de ellos. Fernández de la Mora es partidario de la aplicación de mecanismos matemáticos para adelantarse a las corrientes sociales pero de ello no deriva la posibilidad de entender la sociedad como un mecanismo. Así, por tanto, no concibe que el Estado deba actuar como único motor de la vida económico-social y la planificación estatal, siendo de vital importancia, no puede erigirse en única fuerza motriz de la vida social.

Esta dulcificación del tecnicismo matematizante de la tecnocracia tiene su punto culminante en el mantenimiento de la politicidad que, como ya se ha señalado, es el punto fundamental por el que Fernández de la

³⁰⁷ “¿Qué tipo de gobernante prefiere en un momento dado una colectividad de varias decenas de millones de ciudadanos? A esta pregunta y sin necesidad de recurrir a la inducción completa o referéndum, puede contestarse ya con cierta exactitud mediante las encuestas selectivas y sistemáticas”. ECI, pág. 134.

³⁰⁸ ECI, pág. 205.

Mora se diferencia de la tecnocracia. El autor español señala que la racionalización de la política afecta a los medios y mecanismos que son propuestos para alcanzar unos fines dados pero no a la determinación de los fines mismos. Sin embargo, en la determinación de estos fines no interviene un criterio técnico. Ni siquiera la ciencia política puede hacerlo ya que ésta se limitara a la prescripción de los medios adecuados ante la presencia de un fin ya dado³⁰⁹. Los fines de toda comunidad política no pueden estar proporcionados por ninguna técnica o disciplina técnica. Antes bien, la ideocracia supone, insistimos, no la sustitución de la ideología por la técnica sino de aquella por las ideas, principalmente las que proporciona la ética y las ciencias sociales³¹⁰.

¿Quiere decir esto que la configuración de los fines ha de quedar en un plano irracional en el que se daría una lucha acaso más cruenta que la ideológica? Nada más lejos de la realidad. La sustitución de las ideologías por las ideas que se opera con la introducción de la ideocracia supone la sujeción a la ética que es, en opinión de Fernández de la Mora, una disciplina con tanta universalidad y fijación como la física. La discrepancia en cuanto al contenido de la ética, ciencia de los fines, es notablemente menor que en las ideologías, y aun que en otras disciplinas. El grado de racionalización de la ética no circunscribe la determinación de los fines a un plano electivo o volitivo sino a una indagación racional.

“En mi opinión, no hay más que una Ética, la del bien. Y la verdad es que, así como las discrepancias en las conclusiones de la epistemología, la metafísica y la teodicea son muy considerables, son mínimas, por lo que se refiere a la Moral. La idea marxista de lo justo apenas difiere de la liberal: ambas aspiran a dar a cada uno lo suyo. Los contrastes están en los métodos y en las adherencias sentimentales e ideológicas. La Ética tiene casi tanta universalidad como la física”³¹¹.

³⁰⁹ “Dadas unas metas, la ciencia política recomendará el medio más adecuado para alcanzarlas. Lo que nunca suministrará son los fines”. ECI, pág. 135.

³¹⁰ Cfr. ECI, pág. 48.

³¹¹ Muñiz, Mauro. “El crepúsculo de las ideologías y Gonzalo Fernández de la Mora” en *La actualidad española* de 13-I-1966.

No hay despolitización en el pensamiento de Fernández de la Mora. La política continua inscribiéndose en el ámbito ético, ahora bien, el autor español destierra una imagen de la ética como ámbito de preferencias. La ética es un ámbito realista en el que se puede llegar a una determinación normativa objetiva. La política pertenece a este ámbito determinable racionalmente. No hay una ética dependiente de una elección valorativa, que llevaría a una pluralidad ética, sino una ética única, como él mismo señala, la ética del bien. Así pues, la ética es una disciplina objetiva en la que la determinación del bien no está sujeta a ningún tipo de relativismo. El bien y la normatividad derivada de él es determinable racionalmente. Lo que esto supone es que el hombre no es “autor” de la normatividad moral. La libertad moral se da como la posibilidad de responder o no a los mandatos morales no en la capacidad de determinarlos creativamente³¹². Así pues, el no relativismo de la ética y la objetividad de los mandatos implica una posibilidad de su determinación racional, esa es la función de los expertos en fines. La ética como realidad cambiante o subjetiva es, sin duda, fruto de asimilar sus juicios con juicios de valor, negándole la posibilidad de una verdad en sentido pleno³¹³.

Pero, además de la pervivencia de la política en el seno de la ética, lo que equivale a no tecnificarla, la prueba de la pervivencia de la politicidad en el pensamiento de Fernández de la Mora estriba en la presencia del sujeto característico de la política, el político. El autor español entiende que la administración pública ha de estar tecnificada o, mejor dicho, racionalizada, sin embargo, esta racionalización no expulsa al político puro que ha de estar presente en la política. Este argumento

³¹² Esta concepción ética, que podríamos denominar realista, está en franca conexión con la doctrina ética de Antonio Millán-Puelles quien, no en vano, dedicó su principal obra ética a Gonzalo Fernández de la Mora. Cfr. Millán-Puelles, Antonio. *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, págs. 384 y ss.

³¹³ “En nuestro siglo, se han sostenido con creciente radicalidad que la ciencia es un conjunto de juicios de realidad, exento de juicios de valor. Con este postulado metodológico se relega la ética al ámbito de la subjetividad opinable, cambiante y situacional, y tácitamente se niega la validez universal a los preceptos morales”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ética” en *Razón Española*, número 65, mayo 1965, pág. 257.

implica un ataque a la tecnificación total de la política propio tecnocracia ya que de él se deduce que la dirección política no puede ser técnica sino, y valga la redundancia, política³¹⁴. La persistencia de la presencia del político puro ataca un punto fundamental de la doctrina tecnocrática, quizá el único reseñado por todos los autores, la sustitución en la dirección de toda sociedad del político por parte del técnico como fruto de una plena tecnificación y, en última instancia, disolución de la esfera política.

Por último, cabe analizar la presunta deshumanización derivada de una visión de la racionalidad en clave técnico-científica. Es cierto, que la concepción de la razón en Fernández de la Mora y, especialmente, su exaltación de la misma se hace por medio de la constatación de los grandes logros de la ciencia y su correlato instrumental, la técnica. La grandeza del ejercicio de la razón se sustancia en su capacidad para la autodominación y la dominación del medio a través de la ciencia y la técnica. Para Fernández de la Mora esta exaltación y defensa de la ciencia y la técnica no puede ser entendida como una deshumanización, precisamente, porque lo más humano es el creciente autodominio y dominio del medio. La ideocracia, y la imposición de las ideas rigurosas proporcionadas por las ciencias, no supone una deshumanización sino todo lo contrario, una potenciación de lo más humano que hay en el hombre³¹⁵.

Quizá lo más deshumanizador del pensamiento de Fernández de la Mora es que su exaltación y opción por la razón parece marginar todo

³¹⁴ “Siempre hace falta un político puro para unificar el Poder. El jefe de Gobierno ha de ser un hombre con instinto, con autoridad, con valor, con sentido de la justicia, con sensibilidad, e, incluso, con capacidad de galvanizar a la masa”. Rodríguez, Pedro “La oposición no ha manejado todavía argumentos válidos”, entrevista a Gonzalo Fernández de la Mora, en Arriba de 3-IV-1968.

³¹⁵ “La solución propuesta no es la tecnocracia, sino la ideocracia. No es un nuevo ideologismo, sino una posición atideológica a secas. No es una desintelectualización, sino una superintelectualización de la vida social. No es una deshumanización, sino una exaltación de lo más humano, porque lo propio del hombre es que, además de obrar por instintos y por emociones, puede obrar según ideas racionales. Ellas son el arma suprema y absoluta”. ECI, pág. 51.

elemento pasional. Así, lo entendió, por ejemplo, Perea Morales que afirmaba que la minusvaloración de la dimensión pasional terminaba por convertir al hombre en un mero reflejo racional³¹⁶. La exaltación de la capacidad teórica del hombre, plasmada fundamentalmente en la ciencia y la técnica, parece confinar la dimensión pasional y afectiva a la marginación. Sin embargo, lo cierto es que Fernández de la Mora hace una loa, si bien breve, de la dimensión vital del hombre y de las artes que de ella se derivan. Fernández de la Mora no pretende convertir, como él mismo señala, al hombre en un mero “autómata lógico”³¹⁷, pero sí que pretende que la dimensión pasional quedé confinada a la intimidad.

Su loa de la razón teórica, de la ciencia y de la técnica parecen convertirlo en un representante, quizá más sofisticado, de la escuela tecnocrática. Sin embargo, lo cierto es que Fernández de la Mora no cae en la despolitización y tecnificación total que pretende la tecnocracia. Es más, la tesis crepuscular puede ser interpretada como una enmienda parcial a la tecnocracia. Se acepta que hay ciertos aspectos de la gobernación que han de estar sujetos a los dictados del técnico, lo que, en opinión de Fernández de la Mora, no es sino una racionalización del Estado. Sin embargo, Fernández de la Mora mantiene la politicidad en dos sentidos. En primer lugar, con la aparición de la figura del “experto en fines”, el autor español vincula el carácter político del Estado en su sentido ético. La política no queda plenamente tecnificada ya que hay una parcela, para nada menor, la de la definición de los fines, que se convierte en la acción política por excelencia.

En segundo lugar, Fernández de la Mora mantiene la politicidad en su dimensión polémica. En el esquema del español sigue dándose una cierta lucha por el poder representada en el mantenimiento de la figura del político, aunque queda reducido a dos individuos. Más allá de la merma cuantitativa, lo que se da es un mantenimiento de la irracionalidad. Curiosamente, Fernández de la Mora no destierra de su ideocracia el irracionalismo. No sólo no lo destierra sino que su

³¹⁶ Perea Morales, Bernardo. *Ideologías y...*, págs. 8-9.

³¹⁷ ECI, pág. 26.

representante en la vida colectiva, el agitador o generador de adhesión, el líder carismático, y su opositor en pugna, se mantienen. La ideocracia, a diferencia de la tecnocracia, no es un régimen mecanicista sino que sigue perdurando, pero atenuada y rebajada, la pugna pasional³¹⁸.

El mantenimiento de ambos sentidos de “política”, la reivindicación de la libertad humana, la aceptación de la dimensión irracional del hombre y la limitación de los méritos de la tecnocracia convierten a Fernández de la Mora en un autor extraño a la escuela tecnocrática de la que, obviamente, no sería un representante.

Ahora bien, la defensa de la no identificación con esta escuela esgrimida por Fernández de la Mora, y que juzgo válida, no excluye que sea partidario de lo que Palacio Atard denomina, en su introducción a la edición de 1986 de *El crepúsculo de las ideologías*, “tecnocracia funcional”³¹⁹. Si por esta tecnocracia funcional se entiende la especialización de ciertas funciones gubernativas, la afirmación no resulta incorrecta. Lo que, por el contrario, resulta ilícito es calificar a Fernández de la Mora de “tecnócrata” sin realizar esta diferencia aclaratoria. Fernández de la Mora no es un representante de la tecnocracia aunque comparte determinados esquemas funcionales con la escuela tecnocrática.

³¹⁸ En opinión de Jerónimo Molina la técnica adolecería para Fernández de un “pathos impolítico”. De ahí que el autor español sea señalado como un debelador de las ideologías burocráticas y tecnocráticas. Cfr. Molina, Jerónimo. “El liberalismo y la querrela impolítica de la izquierda y la derecha” en *Veintiuno*, Madrid, número 43, otoño 1999, pág. 63

³¹⁹ ECI, pág. 9.

V. Conexiones y diferencias. Sobre la originalidad de la tesis crepuscular

Uno de los grandes tópicos que ha permanecido inalterable hasta nuestros días es que la tesis crepuscular de Fernández de la Mora no era original sino que o la había plagiado o, en el mejor de los casos, era una mera introducción a un debate que se daba en Europa. Se ponía en juicio, nada más y nada menos, que la autenticidad de la tesis del crepúsculo. Para ello se aludía a las tesis de Aron, Bell y Lipset, entre otros, como autores originales de la tesis. *El crepúsculo de las ideologías* no era desde esta perspectiva más que un mero plagio de la obra de estos autores.

La primera mención a la originalidad de la obra de Fernández de la Mora proviene de un artículo de Eustaquio Galán y Gutiérrez dedicado al, ya citado, trabajo de Gómez de Aranda acerca de las ideologías. En este, se presentaba a Fernández de la Mora dentro de un elenco de autores que vendrían a analizar el mismo fenómeno que trataba de ponerse por escrito en las páginas de *El crepúsculo de las ideologías*.

“Entre los muchos nombres prestigiosos que se han ocupado de la cuestión figuran el de Daniel Bell, en Norteamérica; Raymond Aron, en Francia; Jean Maynaud, en Suiza; Edward Shills, en Inglaterra; Otto Braunner, Hans Freyer, Karl Mannheim, Helmut Kuhn, Hans Bauer..., en lengua alemana; Andrés Moreira, en Portugal; Gonzalo Fernández de la Mora, en España”³²⁰.

Desde luego, esto no equivalía a afirmar que Fernández de la Mora hubiera plagiado o tomado la argumentación de alguno de estos autores pero podía hacer pensar que la obra del autor español era “la expresión española de un movimiento doctrinal generalizado”, como señaló el propio aludido. Del elenco de autores que citaba Galán y Gutiérrez no se podía deducir que la obra de Fernández de la Mora se inscribiera en

³²⁰ Galán y Gutierrez, Eustaquio. “Gómez de Aranda y la teoría de las ideologías” en *Arriba* de 27-VI-1965.

un diagnóstico generalizado en Europa. Estos autores, o bien, sostenían lo contrario de lo afirmado por Fernández de la Mora (Bell, Aron, Meynaud y Kuhn), o bien, no tenían ningún escrito acerca de la decadencia de las ideologías (Shills, Braunner, Freyer, Mannheim, Bauer, que en realidad era Hans Barth, y Moreira). En conclusión, Fernández de la Mora consideraba que de la lista proporcionada por Galán y Gutiérrez sólo se podía colegir la originalidad de su tesis³²¹. Galán se volverá a ocupar del trabajo de Fernández de la Mora en dos nuevos artículos en el diario *Arriba*. En el primero de ellos replicaba la contestación del autor de *El crepúsculo de las ideologías* señalando que no había pretendido en su escrito, el de Galán, hablar de este libro. Sin embargo, y de pasada, señalaba que la crisis de las ideologías era un tópico de la literatura sociológica de los últimos quince años³²². En su segundo artículo, no hace mención alguna a la originalidad o no de la tesis, sino que se limitará a hacer una presentación de la oposición entre la tesis de Fernández de la Mora y la de Mannheim centrándose en la racionalización de la ciencia política³²³.

Los grandes ataques contra la originalidad de la obra provenían, sobre todo, de las páginas de *Cuadernos para el diálogo*. En ellas se trataba de minusvalorar la tesis de Fernández de la Mora señalando que ya otros autores europeos habían señalado el proceso desideologizador. Así, por ejemplo, pocos meses después de la publicación de *El crepúsculo de las ideologías* Alberto Míguez escribía un análisis de la obra para la citada revista. En primer lugar, señalaba que el argumento de la convergencia de las ideologías había sido apuntado con anterioridad por autores tan dispares como Aron, Marx y Lenin. Esto no equivale, tampoco Míguez lo pretendía, poner en tela de juicio la originalidad de la tesis. Lo que sí

³²¹ “En suma, ni por el tema, ni por la tesis, ni por la extensión hay en la enumeración del señor Galán nada que justifique la deducción a que algunos han llegado al leer su párrafo antes transcrito”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Puntualización sobre las ideologías” en *Arriba* de 4-VII-1965.

³²² Cfr. Galán y Gutiérrez, Eustaquio. “Sobre el crepúsculo de las ideologías” en *Arriba* de 6-VII-1965.

³²³ Cfr. Galán y Gutiérrez, Eustaquio. “Ideología política y ciencia” en *Arriba* de 18-VII-1965.

tendría tal efecto es la glosa que en el mismo artículo se hacía de la obra de Daniel Bell y la conclusión de que Fernández de la Mora no hacía sino “ahondar en una temática conservadora”³²⁴. En definitiva, Míguez indicaba que la obra del autor español estaba precedida por la composición de una ideología por parte de ciertos autores a la que, simplemente, se adhería repitiendo sus argumentos.

Las críticas a la originalidad del examen y la tesis de Fernández de la Mora desde *Cuadernos para el diálogo* no siempre fueron, como en el caso del artículo de Míguez, abiertamente acusatorias. Hubo menciones, aparentemente accidentales, al hecho de que la tesis no aportaba realmente ni una temática nueva, ni un diagnóstico original. Así, por ejemplo cuando ante la pérdida de agresividad merced al desarrollo económico y la consiguiente desideologización de la cosa pública Germán de Argumosa señalaba “El hecho ya era patente hacia 1960”³²⁵. Otro clarividente ejemplo de esto es uno de los artículos de Raúl Morodo en el que se alaba que Fernández de la Mora haya introducido el tema en nuestro país, dado que “Los temas culturales que más preocupan a los intelectuales europeos, por diversos factores, llegan con un notable retraso a la vida española”³²⁶. Morodo, sin embargo, irá un poco más allá insinuando que ni siquiera el tema es absolutamente nuevo en España. La virtud de Fernández de la Mora es, simplemente, su sentido de la oportunidad y el respaldo de una gran plataforma de lanzamiento, en clara alusión a *ABC*³²⁷.

³²⁴ “Si bien se mira, el autor de *El crepúsculo de las ideologías* no hace más que abundar en una temática conservadora, a través de una ideología conservadora, porque, conviene advertirlo, la ideología crepuscularia semeja una nueva forma de derechismo, como lo es que cualquier posición que pretenda superar las antinomias políticas de derecha e izquierda, cuando éstas parecen manifestarse con mayor virulencia”. Míguez, Alberto. “Muerte y resurrección de las ideologías”, pág. 45.

³²⁵ Argumosa, Germán de. “Ideología y sistema” en *Cuadernos para el diálogo*, número 23-24, agosto-septiembre 1965, pág. 30.

³²⁶ Morodo, Raúl. “Los ideólogos del fin de las ideologías”, pág. 31.

³²⁷ “Tema que, hace ya muchos años, desde Revistas académicas—Revista de Estudios Políticos, Seminario de Derecho Político de Salamanca, entre otras—se había, explícitamente desarrollado. Sin embargo, es incuestionable que GFM, con gran

Desde las páginas de otra revista como era *Índice* José Vidal Beneyto acusaba ya directamente a Fernández de la Mora de no ser original en absoluto. La virulencia del ataque negaba cualquier tipo de originalidad en la tesis crepuscular que se convertía en una glosa de tópicos conservadores de los años 50. El libro, en opinión de Vidal Beneyto, ni siquiera merecía ser comentado.

“El crepúsculo de las ideologías es un repertorio de lugares comunes del pensamiento político conservador en los años 50, a los que el fogoso polemista que es Fernández de la Mora carga de patetismo profético y de convicción apostólica, no sin perjuicio, bien es cierto, de su calidad científica. Por todo ello, apenas merecería este libro ser comentado o glosado. En realidad, bastaría con su simple recensión, ya que ni siquiera cabría atribuirle el mérito de ser un ‘introducción’ de novedades—como reivindicaba para él una brevería del ABC—, puesto que con alguna antelación la Editorial Tecnos había publicado el ensayo de Daniel Bell, *The end of the Ideology*; y Ediciones Ariel, los magníficos trabajos del profesor Meynaud, *El destino de las ideologías y Tecnocracia y política*”³²⁸.

Por supuesto, la diatriba de Vidal Beneyto era bien recibida por los articulistas de *Cuadernos para el diálogo*. En concreto, Morodo señalaba que la crítica de este autor era “una aguda y entusiasta disección, casi exhaustiva, del problema”³²⁹.

Otra controversia que, si bien carece de una hondura filosófica real, mostraba lo popular de la crítica acerca de la originalidad del crepúsculo ideológico es la entablada con José María Gironella. El fuego fue abierto por el literato. En un artículo periodístico con un tono delirante ponía en tela de juicio que el crepúsculo hubiera sido descubierto por Fernández de la Mora. Sobre el fin de las ideologías afirmaba que ya había hablado Bell, e, incluso, citaba a Papini como uno de los

oportunidad, la ha lanzado a un mercado amplio, desde su regia plataforma”. Morodo, Raúl. “Los ideólogos del fin de las ideologías”, pág. 31.

³²⁸ Vidal Beneyto, José. “Las pobrecitas ideologías” en *Índice*, número 204, diciembre 1965, pág. 19.

³²⁹ Morodo, Raúl. “Leviatán y universidad” en *Cuadernos para el diálogo*, número 30, marzo 1966, pág. 44.

inductores, al menos, del título de la obra³³⁰. El comentario de Gironella no era una crítica especulativa a la obra, ni siquiera trazaba las líneas de una posible correspondencia entre la obra del autor español y las de Bell y Papini. Sin embargo, la reacción de Fernández de la Mora resulta contundente a la vez que instantánea ya que no se hizo esperar y un día después de la publicación del artículo de Gironella, el dieciséis de junio de 1966, *Pueblo* publica su réplica. En cuanto a la tesis de Bell, que es con la que realmente se podría trazar algún paralelismo, Fernández de la Mora señalaba que tanto la tesis que defendía el estadounidense como su núcleo argumentativo eran completamente diferentes a la de la tesis crepuscular³³¹. Gironella zanjaba el debate señalando que sus conocimientos filosóficos eran muy inferiores a los de Fernández de la Mora y señalaba que la alusión sólo pretendía la creación de un clima. Admitía las razones que daba Fernández de la Mora respecto a la originalidad y, sin embargo, dejaba entrever que la pregunta por la originalidad de la obra ya había sido respondida por *Cuadernos para el diálogo e Índice*³³². Pese a esta insinuación Fernández de la Mora dio por zanjado la polémica afirmando, además, que la “Carta tímida” de Gironella le había “encantado”³³³.

³³⁰ “Y eso del crepúsculo de las ideologías, ¿lo descubrió verdaderamente don Gonzalo Fernández de la Mora? ¿Habré soñado que antes que él Daniel Bell escribió El fin de las ideologías y que, nada menos que en 1906, publicó El crepúsculo de los filósofos?”. Gironella, José María. “Me siento desplazado” en *Pueblo* de 15-VI-1966.

³³¹ “¿Cuáles son los puntos de contacto entre ambas obras? Poco más que la portada: Bell sólo se ocupa del tema en el breve capítulo final; sus conclusiones son distintas de las mías, y el núcleo de mi argumentación le es completamente desconocido”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Carta abierta a José María Gironella” en *Pueblo* de 16-VI-1966.

³³² “En Índice y en Cuadernos para el diálogo se contestó, si mal no recuerdo, la pregunta”. Gironella, José María. “Carta tímida a Gonzalo Fernández de la Mora” en *Pueblo* de 23-VI-1966.

³³³ En carta a José María Gironella del 23-VI-1966: “En Pueblo de hoy acabo de ver tu Carta tímida que me ha encantado. Siento mucho que nuestro intercambio epistolar haya tenido cierto tinte polémico. Pero reconocerás que no ha sido mía la culpa”. Sin embargo, el propio diario Pueblo asestará, bajo firma con seudónimo, una nueva puntilla a Fernández de la Mora señalando que había en las palabras de Fernández de

La afirmación de que la tesis de Fernández de la Mora no era genuinamente original ha quedado como un tópico que ha perdurado más allá de la polémica suscitada en los años inmediatamente posteriores a la publicación de su tesis. En algunas ocasiones, las alusiones a su relación a otros autores como Bell no señalaban que hubiera plagiado su contenido, sin embargo, lo presentaban como un continuador de los presupuestos ideológicos del norteamericano. Así, por ejemplo, lo presentaba Rafael Pérez-Escolar en un artículo dedicado al libro *Los errores del cambio* de Fernández de la Mora³³⁴. Ni siquiera esta filiación filosófica o la más mínima influencia por parte de Bell fue aceptada por parte de Fernández de la Mora. En carta al autor de esta recensión señalaría que las diferencias respecto a la tesis del autor americano se circunscribían tanto al tema como a las conclusiones y reiteraba que descubrió el libro de Bell cuando ya había redactado el suyo³³⁵.

El autor español se enfrentó a quienes le acusaron de no ser original cuando lo consideró oportuno. En su artículo “Las ideologías, sin futuro” Fernández de la Mora rechaza la acusación de plagio afirmando que responde, simplemente, a un “complejo de inferioridad celtíbero”. Se referirá únicamente a la obra de Daniel Bell que centraba el eje de todas las críticas en esta línea. En su opinión, la obra de Daniel Bell era una adición de textos asistemáticos entre los que no existía una correlación, una argumentación unitaria ni, mucho menos, una previsión sociológica, de las que estaban llena su obra. Asimismo, la

la Mora un “veneno antiliterario” que resultaba poco humano. Cfr. Copérnico. “Precisión literaria” en *Pueblo* de 30-VI-1966.

³³⁴ “Su último libro, *Los errores del cambio*, un severo análisis de la transición, no disimula, al menos entre líneas, su intención verdadera, una intención inspirada en las formas de la democracia orgánica, un régimen sin partidos políticos, sometido al imperio tecnocrático, nutrido entre el sustento ideológico de Daniel Bell y la extensa bibliografía de nuestro autor”. Pérez-Escolar, Rafael. “La mitad de la cuestión” en *ABC* de 29-V-1987.

³³⁵ En carta a Rafael Pérez-Escolar de 8-VI-1987. “Citas a Bell. Conocí su libro cuando ya había escrito el mío. Él, salvo en el título, apenas alude al tema y, cuando lo aborda fugaz y marginalmente, sostiene puntos de vista que están en los antípodas de mi tesis”.

opinión a la que el norteamericano llega acerca del decaer de las ideologías es equivocada y, desde luego, opuesta a la suya. Por si esto fuera poco para diferenciar ambas tesis, lo cierto es que los primeros escritos acerca de la decadencia de las ideologías en la obra de Fernández de la Mora databan de 1959³³⁶, por tanto, dos años antes de la aparición del trabajo de Bell, que sólo conocería cuando *El crepúsculo de las ideologías* se encontraba en segundas pruebas³³⁷.

El año 1991 fue particularmente interesante al respecto de la originalidad de la obra. Y es que en el marco de los cursos de verano de El Escorial se celebrarían unos encuentros los días 8 a 10 de julio cuyo título, “Daniel Bell y el fin de la ideología”, era una inequívoca declaración de intenciones. Pero todavía lo era más el resumen que del encuentro se daba en el programa-agenda.

“A finales de los años cincuenta se generalizó en los ambientes intelectuales y académicos la discusión acerca del concepto de ‘ideología’. algunos de los principales partícipes en esta polémica consideraron que se había llegado al ‘fin de la ideología’. De entre las diversas contribuciones intelectuales a este debate, el libro del profesor Daniel Bell titulado *El fin de las ideologías* (The end of the ideology) se convirtió en punto de referencia obligado para el posterior tratamiento del tema. Su éxito fue considerable, pues tuvo el mérito de precisar los contornos de la tesis acerca del fin de la ideología y de servir de campana de resonancia para mantener viva la discusión”³³⁸.

³³⁶ “Pero, aunque sea sumamente anecdótico, hay más, la primera verificación del crepúsculo de las ideologías está hecha en mis artículos ‘El socialismo vira a estribor’ y ‘El socialismo se volatiliza’, publicados en un diario madrileño el 21 de marzo y el 10 de noviembre de 1959, dos años antes de la aparición del epílogo citado, y ambos artículos están integrados en mi obra como elementos vertebrales de la inducción final”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Mi crepúsculo de las ideologías” en *Razón Española*, número 107, mayo 2011, pág. 389. El diario madrileño al que se refiere es ABC.

³³⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías, sin futuro”, págs. 269-270. También publicado en Fernández de la Mora, Gonzalo. “Ideología y ciencia” en *Debate abierto*, número 3, otoño-invierno 1990, págs. 109-120.

³³⁸ *Cursos de verano: El Escorial, 1991: programa-agenda*, Universidad Complutense, Madrid, 1991, pág. 327.

El citado encuentro permitía por primera vez un cara a cara entre Daniel Bell y Fernández de la Mora. El autor español señalará que el norteamericano aceptó que nunca había hablado de fin de las ideologías en el sentido en que lo había hecho Fernández de la Mora³³⁹. En este encuentro, por tanto, Bell venía a corroborar lo que Fernández de la Mora llevaba décadas reclamando, la tesis crepuscular era original y no era un mero plagio de la de Bell.

Esto proporcionaría a Fernández de la Mora un nuevo argumento para defender la originalidad de su tesis. Sin embargo, el argumento más utilizado será el de la existencia de artículos previos a la publicación de la obra de Bell. Así lo hace en un nuevo artículo, “Las presuntas ideologías novísimas”, en el que de paso señalaba que la atribución de la primacía de la tesis del fin de las ideologías era claramente falsa, además de que las afirmaciones de Bell habían sido claramente desmentidas por los hechos³⁴⁰.

En otras ocasiones, las argumentaciones de Fernández de la Mora nacían a raíz de acusaciones directas de plagio y, por tanto, por el mantenimiento de un tópico que perduraba aun bien entrados los años noventa. Así tenemos la defensa frente al artículo de Antonio Papell publicado en *Norte de Castilla* en el que mantenía que la tesis del crepúsculo había sido mantenida por Bell y que había sido “plagiado por un franquista español afiliado a la tecnocracia de entonces”³⁴¹. Además de las diferencias argumentativas entre ambas obras, Fernández de la Mora señalaba, nuevamente, que sus escritos más

³³⁹ “Aún hay más. En el curso de verano de la Universidad Complutense, celebrado en El Escorial los días 17, 18 y 19 de julio de 1990, coincidí como ponente con el norteamericano y allí, ante todos los asistentes y el moderador, el profesor Núñez Ladevéze, declaró que jamás había sostenido la tesis del crepúsculo de las ideologías, lo que era notorio para cualquiera que hubiera leído sus trabajos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El crepúsculo de las ideologías” en *Razón Española*, número 69, enero 1995, pág. 87.

³⁴⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las presuntas ideologías novísimas” en *Razón Española*, número 52, marzo 1992, pág. 167.

³⁴¹ Papell, Antonio. “La crisis de los partidos tradicionales” en *El Norte de Castilla* de 23-XI-1993.

antiguos sobre el fenómeno crepuscular datan de 1959, es decir, un par de años antes de la publicación del libro de Bell. Asimismo, recuerda el autor español que en el curso del Escorial de 1990 el autor americano Daniel Bell señalaría la originalidad de la tesis crepuscular. Todas estas razones permitían pensar, en opinión del autor español, que Papell había “perdido totalmente los papeles”³⁴². Argumento que, por cierto, no debió convencer a Papell que recientemente ha vuelto a repetir el argumento del plagio de una manera más explícita³⁴³.

Otro artículo, este ya en el año 2000, venía nuevamente a demostrar que a Fernández de la Mora se le había escamoteado la originalidad de su tesis esta vez, también, en favor de Daniel Bell. En esta ocasión era Juan José Lucas quien señalaba que el concepto de fin de las ideologías había recibido la “carta de naturaleza” gracias a la obra del teórico estadounidense³⁴⁴. Fernández de la Mora aclaraba, una vez más, que Bell no indicaba la disolución de las ideologías sino la sustitución de las ideologías clásicas por otras de nuevo cuño. Nuevamente hacía alusión tanto a los artículos de 1959 como al encuentro en la Universidad de verano de El Escorial en el que Bell había afirmado que nunca había hablado del fin de las ideologías³⁴⁵.

³⁴² Fernández de la Mora, Gonzalo. “El crepúsculo de las ideologías”, pág. 88. Publicado parcialmente en *El Norte de Castilla* de 1-II-1994.

³⁴³ “Gonzalo Fernández de la Mora, plagiario del sociólogo norteamericano Daniel Bell, escribió *El crepúsculo de las ideologías* para tratar de consolidar teóricamente tal doctrina ultraconservadora: los tecnócratas debían suplantar a los políticos y entregar al pueblo la verdad revelada”. Papell, Antonio. “Bruselas manda: el fin de la política” en *Diario de Mallorca* de 11-VI-2011.

³⁴⁴ Este artículo fue escrito como contestación a Juan José Lucas Jiménez que afirmaba: “Lo aseguró por primera vez Albert Camus en un artículo publicado en 1946, pero tal concepto adquirió verdadera carta de naturaleza en 1960, tras el ensayo de Daniel Bell titulado *El fin de la ideología en Occidente*”. Juan José Lucas Jiménez, “El centro reformista y las comunidades autónomas” en *Veintiuno*, Madrid, número 43, otoño 1999, pág. 48.

³⁴⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Mi crepúsculo de las ideologías” en *Razón Española*, número 107, mayo 2001, págs. 388-390. También publicado en *Veintiuno*, Madrid, número 48, invierno 2000-2001, págs. 137-139.

En el mismo número de la revista en la que Juan José Lucas publicaba su artículo aparecía una obra de Jerónimo Molina en el que señalaba que la postura de Fernández de la Mora era diferente de la de Bell y Aron. Asimismo, señalaba que el pensamiento del autor español podía ser entendida como la de un “debelador” de las doctrinas tecnológico-ideológicas representadas en corrientes como la de la tecnocracia³⁴⁶.

Tras la muerte de Fernández de la Mora en 2002 las referencias a un presunto plagio o, al menos, la reducción de la obra del autor español a la condición de divulgación o eco de la de Bell, se han seguido produciendo. Así, por ejemplo, en su trabajo acerca de la revista *Cuadernos para el diálogo* señala Muñoz Soro que Fernández de la Mora fue, efectivamente “el principal divulgador en España” de la tesis de Bell siguiendo, por otra parte, la interpretación que se hizo desde las páginas de la revista que conformaba el objeto de su estudio³⁴⁷. Por su parte, Amando de Miguel en sus recientes memorias repetía el tópico que, pese a lo accidental de su mención en la obra del sociólogo, viene a demostrar hasta que punto todavía hoy se sigue manteniendo que la tesis de Fernández de la Mora no fue decididamente original³⁴⁸.

Por su parte, Sánchez de Movellán, si bien no llega al extremo de sugerir el plagio, ni siquiera la falta de originalidad, entiende que Fernández de la Mora se “excede y se equivoca” al sugerir la “originalidad absoluta” de sus planteamientos³⁴⁹. No le falta razón a este autor en la medida en que lo cierto es que el debate en torno a las

³⁴⁶ Molina, Jerónimo. “El liberalismo y la querrela impolítica de la izquierda y la derecha”, pág. 63.

³⁴⁷ “Fernández de la Mora, futuro ministro de Franco, fue el principal divulgador en España de la tesis del *crepúsculo de las ideologías*, tomada de Daniel Bell y del funcionalismo americano...”. Javier Muñoz Soro, *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2006, pág. 126

³⁴⁸ “Sin embargo, a punto de salir de la imprenta, entró como ministro de Obras Públicas el afamado escritor Gonzalo Fernández de la Mora. Su conocida tesis (un trasunto de la de Daniel Bell) era el *crepúsculo de las ideologías*”. Miguel, Amando de. *Memorias y desabogós*, Innova, Madrid, 2010, pág. 388.

³⁴⁹ Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político de Gonzalo Fernández de la Mora y Mon*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, pág. 339.

ideologías era un tema popular para los teóricos de la política desde los años cincuenta. Sin embargo, las críticas acerca de la originalidad de la tesis iban encaminadas, desde mi punto de vista, no a señalar que Fernández de la Mora representaba una respuesta particular a un debate de largo alcance, cosa que no hubiera propiciado una respuesta negativa por parte del autor. El núcleo de las tesis señala que no hubo originalidad en su tesis, que las afirmaciones tanto fácticas como normativas de su obra no eran sino corolarios de las de otros autores. Se presenta, por tanto, como necesaria una breve disección de la respuesta a la cuestión de la aparente decadencia de las ideologías que dieron los principales participantes en ese debate, con la intención de comprobar la originalidad o no de la respuesta de Fernández de la Mora³⁵⁰.

1. *Destin des ideologies* (1961) de Jean Meynaud.

Jean Meynaud analizó el declinar de las ideologías fundamentalmente en su obra *Destin des idéologies* publicada en 1961. Junto con su trabajo acerca de la tecnocracia aparecería en un volumen en 1964 en España bajo el título *Problemas ideológicos del siglo XX*. Ambos trabajos se relacionaban como una aproximación a la “cultura ideológica existente hoy en las sociedades industrializadas”³⁵¹.

Fernández de la Mora conoció personalmente a Meynaud en abril de 1961 y mantuvo con él un intercambio epistolar a lo largo de ese año principalmente dirigido a la posible publicación del libro de Meynaud

³⁵⁰ La exposición de los autores que, de una manera u otra, se utilizaron para intentar socavar la originalidad de la tesis de Fernández de la Mora no se hace por un criterio temporal. El análisis no se basa tanto en el establecimiento de una cronología de los textos en torno a la tesis del fin de las ideologías. Se pretende, más bien, una comparación de la doctrina de los diferentes autores frente a la de Fernández de la Mora en el marco de una acusación concreta. Por ello la sucesión de autores se da por su mayor o menor relación, según los críticos, con la tesis de Fernández de la Mora.

³⁵¹ Meynaud, Jean. *Problemas ideológicos...*, pág. 5.

sobre los grupos de presión adaptado a la realidad española³⁵². Asimismo, Fernández de la Mora conocía sus trabajos sobre el fin de las ideologías. Lo cita entre el elenco de obras que se habían ocupado de una u otra manera de las ideologías y su posible crisis³⁵³. De hecho, consideraba que era el único autor extranjero que había escrito un libro sobre esta cuestión aunque puntualizaba que su conclusión era, precisamente, la opuesta a las que él establecía en *El crepúsculo de las ideologías*³⁵⁴.

Meynaud, en realidad, jamás escribió una obra en la que estableciera la tesis del final de las ideologías³⁵⁵. Su escrito al respecto versa, más bien, acerca de las tesis acerca del fin de las ideologías. Su punto de partida es la construcción teórica de la doctrina del apaciguamiento ideológico que

³⁵² En carta de Jean Meynaud de 21-VI-1961: “Je n'ai pas oublié nos charmants et utiles entretiens à Madrid en avril dernier. En particulier je suis toujours fort désireux de réaliser le projet à propos duquel je devais vous adresser des propositions fermes... J'avais envisagé en premier lieu que l'on pourrait traduire purement et simplement en espagnol le nouvel ouvrage sur les Groupes de Pression que je prépare pour la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Ce procédé me semble à la réflexion impraticable. Il s'agira d'un gros livre s'adressant en principe à un public déjà familiarisé avec les notions en cause. D'un autre côté, ce volume sera de nouveau quasi exclusivement centré sur la France... Mon propos serait d'écrire directement un ouvrage pour le public espagnol et en pensant spécifiquement à lui... Le titre pourrait en être «Les forces de pression dans la vie politique »... Une première partie serait consacrée à l'identification de ces forces... Une deuxième partie serait consacrée à l'examen du mode de fonctionnement de ces groupes... Une troisième partie serait consacrée à apprécier le rôle et la place de ces forces dans la vie politique...

Je souhaite que vous n'ayez pas oublié notre proposition d'effectuer un petit séjour à Lausanne soit tout seul soit, si c'était possible, avec votre femme, j'espère que ce projet pourra se réaliser avant longtemps...”

³⁵³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965, pág. 17.

³⁵⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Puntualización sobre las ideologías” en *Arriba* de 4-VII-1965.

³⁵⁵ Así, por ejemplo, Stoppino no lo reconoce entre los principales teóricos de la tesis del fin o declinación de las ideologías. Cita como principales autores a Aron, Bell y Lipset. Cfr. Stoppino, Mario. “Ideología” en Bobbio, Norberto; Matteucci, Incola y Pasquino, Gianfranco (dirs.). *Diccionario de política*, Siglo veintiuno, México, 1991, vol. I, pág. 755.

considera que es una ideología más. Así, por tanto, no pretende, en absoluto establecer su explicación de un fenómeno o un aporte teórico al fenómeno del fin de las ideologías. Su planteamiento es, más bien, el de examinar una determinada corriente de pensamiento, una teoría que desemboca en una ideología. Ideología que propugnará un conservatismo sea éste del signo que sea, aunque preferentemente, se suele utilizar como antídoto frente al hiperideológico comunismo.

“Sin embargo, este apaciguamiento de las rivalidades partidistas es sobre todo favorable a la conservación del orden establecido, sea el que sea. De aquí la tendencia—hoy en día particularmente evidente en la lucha contra el comunismo—a insistir en las virtudes del apaciguamiento y a exaltar sus méritos. No jugamos con las palabras cuando evocamos una ideología del apaciguamiento ideológico en la que los detractores más severos de nuestro mundo verán quizá un mito al servicio de una sociedad en vías de desintegración. Esta observación nos lleva a examinar la tesis de la decadencia de las ideologías como el estudio de una práctica social y el cumplimiento de una tentativa de persuasión”³⁵⁶.

Meynaud considera que existen dos acepciones de la tesis del fin de las ideologías. En primer lugar, en su acepción rigurosa establece el fin de los conflictos ideológicos. En segundo lugar, en una acepción más moderada, se considera que este fenómeno es una tendencia que debe vencer obstáculos para imponerse. Ambas acepciones tienen en común la idea de desideologización³⁵⁷. Meynaud considera que ambas parten de un error caracterizado por absolutizar una situación circunstancial. La desvalorización momentánea de las ideologías no significa la

³⁵⁶ La traducción es mía. Para consultar el texto original: “Cependant cet amoindrissement des rivalités partisans est plutôt favorable à la conservation de l’ordre établi, quel qu’il soit. D’où la tendance—particulièrement évidente aujourd’hui dans la lutte contre le communisme—à insister sur les vertus de l’apaisement et à exalter les mérites. On ne joue pas sur les mots en évocant une idéologie de l’apaisement idéologique dans laquelle les contempteurs les plus sévères de notre monde verront peut-être un mythe au service d’une société en voie de désagrégation. Cette remarque conduit à examiner la thèse du déclin des idéologies comme étude d’une pratique sociale et accomplissement d’un essai de persuasion”. Meynaud, Jean. *Destin des idéologies*, Études de science politique, La Ferté Bernard, París, 1961, pág. 17,

³⁵⁷ Cfr. Meynaud, Jean. *Destin des...*, pág. 16.

inevitabilidad. Absolutizar este hecho proviene, por tanto, de una “preconcepción dogmática” (*préconception dogmatique*)³⁵⁸.

En su estudio sobre las tesis del fin de las ideologías Meynaud hace una importante distinción en torno al fenómeno y sus análisis. Según el autor suizo lo que se suele presentar como el fin de las ideologías es más bien una unificación ideológica. Considera que la opción radical, que constituiría el fin de toda ideología, es defendido en exclusiva por los tecnócratas. Y es que, según Meynaud, a este respecto los tecnócratas se equivocan al pensar que hay un programa neutro para la toma de decisiones políticas. Todas las decisiones de esta índole llevan aparejadas un elemento moral. Este elemento moral constituye el marco de referencia desde el que se toman las decisiones políticas y es sinónimo de la ideología³⁵⁹.

2. Daniel Bell. *The end of the ideology* (1961).

Daniel Bell fue, sin duda, el gran beneficiado de la polémica en torno a la originalidad de la obra de Fernández de la Mora. Gran parte de los críticos que pusieron ésta en duda, como hemos demostrado, lo hicieron a favor de la del norteamericano³⁶⁰. Así que la obra del sociólogo estadounidense sería para la mayoría de los críticos el origen de *El crepúsculo de las ideologías*. En sentido estricto, según muchos de estos críticos, la obra de Fernández de la Mora no fue sino la adaptación o divulgación de la de Bell en nuestro país. Por tanto, si se quiere abordar y aportar algo de luz en torno al tema de la originalidad

³⁵⁸ Meynaud, Jean. *Destin des...*, pág. 16

³⁵⁹ Cfr. Meynaud, Jean. *Destin des...*, págs. 50-51.

³⁶⁰ A este respecto destaca, por distanciarse de la opinión generalizada, la opinión de Jerónimo Molina que destacaba la originalidad de Fernández de la Mora, indicando que el alcance del escrito de Bell era notablemente inferior. “Bell, en rigor, se limitó a examinar la impotencia política del radicalismo izquierdista norteamericano”. Molina, Jerónimo. “El liberalismo y la querrela impolítica de la izquierda y la derecha”, pág. 63.

o no de la obra del autor español es necesario confrontarla con la de Bell.

Su gran obra, a este respecto, fue *The end of the ideology* publicado en 1961 como recopilación de ensayos acerca “de los cambios sociales ocurridos en los Estados Unidos durante los años cincuenta”³⁶¹. En sentido estricto, tan sólo el epílogo “El fin de las ideologías” está dedicado a la decadencia ideológica aunque ya en la introducción a esta obra apunta Bell al tema del agotamiento y eventual desaparición de las ideologías, que lo convertiría en antecedente directo de la tesis crepuscular.

“Hemos sido testigos durante la década pasada del agotamiento de las ideologías decimononas y, concretamente, del marxismo, en cuanto sistemas intelectuales que reclamaban la verdad para sus concepciones del mundo”³⁶².

Este pasaje muestra de manera clara la tesis de Daniel Bell. El agotamiento de las ideologías no se refiere a estas en general sino que se centra en las ideologías “decimononas” y, concretando todavía más, Bell citaba el marxismo.

Lo cierto es que los últimos tiempos habían contemplado el alumbramiento de nuevas ideologías. Así, por ejemplo, en el seno del capitalismo la clase dirigente se había dotado en los últimos tiempos de una fuente de justificación temerosa del surgimiento de intereses colectivos nuevos que pueden amenazar sus propias pretensiones. La clase dirigente capitalista y su temor al desplazamiento por parte de otras fuerzas sociales había reverdecido “la importancia de la ideología como medio de justificación”³⁶³.

Otra de las grandes corrientes sociológicas de las que Bell habla en su libro corresponde a una moralización de la política. Entiéndase aquí por moralización la pérdida de una visión pragmática de la política y, por tanto, un maximalismo en las posturas que lleva a la extremosidad de

³⁶¹ Bell, Daniel. *El fin de las ideologías*, Tecnos, Madrid, 1964, pág. 11. Citamos por la edición española.

³⁶² Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 15.

³⁶³ Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 112.

los polos dialécticos, a su no conciliación. Bell utiliza para esta moralización, que él ve encarnada en los últimos tiempos en la política exterior, un sinónimo que para nuestro objetivo es revelador, “ideologización”. Esta ideologización o moralización consiste en la tendencia a incluir las cuestiones concretas en, lo que podríamos llamar, marcos comprensivos morales e ideológicos. Las consecuencias de esto no pueden ser positivas³⁶⁴. Y no lo pueden ser porque las contiendas que tradicionalmente han sido en Estados Unidos contiendas de intereses, devienen en conflictos ideológicos no solubles³⁶⁵.

Ya en estos análisis tendríamos argumentos para señalar que el análisis de los hechos en la obra de Fernández de la Mora y en la de Daniel Bell se encuentran en franca oposición. El autor español señalaba que el hecho característico de la época era la sustitución de las ideologías por intereses. Ambos son factores de tensión social, sin embargo, la ideología es poco práctica desde un punto de vista social por su maximalismo. La “hipertensión” generada por las ideologías propicia su crepúsculo siendo sustituidas como factor de tensión social por los intereses³⁶⁶. En cambio, Bell sostiene precisamente un cambio, si bien local, en la dialéctica intereses-ideologías. Las ideologías están desplazando a los intereses en la praxis política americana, con todas las consecuencias negativas que esto conllevará.

Pero, todavía hay más, en el análisis de la situación ideológica de la izquierda americana se muestra como en la teoría de Bell no hay una teoría del acabamiento de las ideologías, de su caída en desgracia y futura desaparición. En primer lugar, cuando analiza la situación actual del movimiento obrero estadounidense, Bell le asigna una determinada

³⁶⁴ “La tendencia a convertir las cuestiones concretas en problemas ideológicos, a investirlos de coloración moral y de una gran carga emocional, no hace sino provocar conflictos que sólo pueden dañar a la sociedad”. Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 152.

³⁶⁵ “Por todo ello, el debate político se desplaza de las contiendas específicas de interés, en las que cabe identificar los problemas y llegar a posibles compromisos, a conflictos de matización ideológica que polarizan a los diversos grupos y dividen la sociedad”. Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 152.

³⁶⁶ ECI, págs. 69-75.

ideología, el laborismo. El laborismo se ha erigido en la ideología dominante del movimiento obrero que ha rebasado su tradicional función meramente económica³⁶⁷. Pero, todavía es más, ya que el futuro que le reserva a este laborismo es un abandono de viejos dogmas como el de la nacionalización de los bienes que, a diferencia de lo que ocurre en la exposición de Fernández de la Mora, no desembocará en una desideologización. Lo cierto es que el futuro que Bell le depara al laborismo es un cambio en el contenido de sus tradicionales reivindicaciones ideológicas. Afirma el autor norteamericano que el laborismo reivindicará en el futuro beneficios de índole diferente a los que había reivindicado hasta ahora tales como mejores condiciones laborales o de vivienda. Sin embargo, Bell no pone en duda la condición ideológica del laborismo que está por venir³⁶⁸. El despegue de dogmas tradicionales no implica una desideologización sino, simplemente, un nuevo contenido para las ideologías tradicionales que les haga recuperar su vigor y atractivo. Y es que no es concebible que Bell señalara la completa desaparición de las ideologías su decaimiento generalizado sin sustituciones si las consideraba, como así era, como un factor presente en toda sociedad³⁶⁹. Las ideologías conforman, en opinión de Bell, las metas de toda sociedad y la matriz a través de la cual todos los individuos emiten opiniones acerca de aspectos sociales que les resultan alejados.

³⁶⁷ “El ‘laborismo’ es la ideología dominante, hasta el punto en que cabe afirmar que existe, efectivamente, una ideología del movimiento laboral estadounidense”. Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 298.

³⁶⁸ “Si el trabajo estadounidense se desarrolla, efectivamente, en la próxima década cada vez más como movimiento social, ¿cuál será el contenido político e ideológico de este nuevo sindicalismo? La ideología ‘de izquierda’ se ha agotado en los últimos años completamente; y la idea de nacionalización ya no tiene atractivo. Lo más probable será que veamos el resurgimiento de una versión del ‘laborismo’ bastante más enfática, que insista más vigorosamente que nunca lo hiciera en beneficios como mejor vivienda, más escuelas, cuidados médicos adecuados, creación de una atmósfera de trabajo más ‘humanista’ en la fábrica y otras semejantes”. Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 317.

³⁶⁹ “Toda sociedad, toda organización social, vive para ciertas metas que en medida considerable le son dictadas por su ideología”. Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 483.

Todas estas ideas muestran hasta qué punto hay diferencias entre el planteamiento de Fernández de la Mora y el de Daniel Bell. Y, sin embargo, no pertenecen al texto epilógico que con el título “El fin de la ideología en Occidente” proporcionaría el título a todo el volumen siendo, al mismo tiempo, el origen de la confusión entre ambas tesis. Las ideologías, como medio de traducir las ideas en acción, aunque originarias del pensamiento de los *philosophes* tiene su expresión más fuerte en la izquierda hegeliana. La desmitificación del mundo, realizada por Feuerbach, había disuelto la teología en una antropología del nuevo hombre sustantivo liberado ya del lastre de la deidad. Marx, partiendo del análisis de Feuerbach trataba de transformar el mundo y, para ello, la acción se tornaba esencial. En esta transformación y reivindicación la acción, la política, se erigía en el marco de actuación fundamental. Las ideologías aparecían como “palancas sociales”³⁷⁰.

Así las ideologías, en opinión de Bell, la pasión es el eje fundamental del poder de las ideologías y su función más importante no era sino la de canalizar, fundir y desatar las energías emocionales. Para esta canalización las ideologías debían hacer tres cosas fundamentales: simplificar las ideas, reivindicar la verdad y exigir un compromiso para la acción a sus afectos³⁷¹. Hasta aquí el análisis de Bell bien podría haber sido firmado por Fernández de la Mora. Incluso podría ser, hasta cierto punto compartido por ambas afirmaciones tales como “Hoy estas ideologías están exhaustas” o “También en ese sentido la era de las ideologías ha concluido”³⁷². Sin embargo, desde otro punto de vista el análisis no podría ser más diferentes. Para Bell la decadencia o fin de la “era de las ideologías” no es tal sino, más bien, una era de surgimiento de nuevas ideologías.

“Y, con todo esto, lo extraordinario es que, mientras las viejas ideologías decimononas y los antiguos debates intelectuales se han agotado, los Estados nacientes de Asia y África están forjando y actualizando, para sus propios pueblos, ideologías nuevas de atracción diversa. Son las ideologías de la industrialización, de la modernización, el panarabismo, el color y el

³⁷⁰ Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 543.

³⁷¹ Cfr. Bell, Daniel. *El fin de las...*, págs. 544-545

³⁷² Bell, Daniel. *El fin de las...*, págs. 546-547

nacionalismo. Y en la diferencia distintiva entre las dos especies de ideologías descansan los grandes problemas políticos y sociales de la segunda mitad del siglo XX. Las ideologías del siglo XIX eran universalistas, humanistas y actualizadas por los intelectuales. Las ideologías de masas de Asia y África son limitadas, instrumentales y creadas por los líderes políticos”³⁷³.

No es baladí la diferencia de titulación de este epílogo y del volumen entero. El añadido “de occidente” al título “El fin de las ideologías” expresa de una manera más acertada la tesis de Bell, si bien resulta incongruente con otros apartados en los que o bien reivindica la presencia de la ideología o anuncia la irrupción de una nueva en occidente. En cualquier caso, para Bell el agotamiento de las ideas políticas ha llevado a que “muy pocos problemas puedan tener una formulación intelectual ideológica”³⁷⁴. Sin embargo, este fenómeno es exclusivo de occidente y contrasta con la pujanza ideológica de las naciones asiáticas y africanas. Por tanto, para Bell el valor de la tesis del decaimiento ideológico conlleva un matiz local. No se trata de un fenómeno universalizable, ni sujeto a una legalidad que permita extrapolar el proceso. He aquí, una diferencia insalvable, mientras que Fernández de la Mora señaló la inevitabilidad y universalidad del proceso desideologizador, Bell lo redujo a un fenómeno occidental.

Asimismo, curiosamente, señala Bell que uno de los principales impulsores de estas nuevas ideologías es el desarrollo económico, mientras que, como ya se ha mostrado, para Fernández de la Mora es, precisamente el desarrollo económico el principal factor desideologizador. La correlación existente entre desarrollo-desideologización presente en el pensamiento de Fernández de la Mora se tornaría en el opuesto en el pensamiento de Bell y resultaría entonces una ligazón entre desarrollo-nueva ideologización.

El texto de Bell es contradictorio ya que mientras que en el grueso del volumen se sostiene la pervivencia de las ideologías, también en occidente, en el epílogo señala su fin. Ciñéndonos a este, establece una tesis que sólo puede ser aplicada a occidente y que, por tanto, es un

³⁷³ Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 547.

³⁷⁴ Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 549

fenómeno característico de la civilización occidental. En cambio, para Fernández de la Mora el fenómeno de la desideologización es universalizable, aunque no simultáneo. De tal manera que lo que para unos países es un hecho en la actualidad es un camino a recorrer, bajo determinadas circunstancias, para otros. Esto es posible por el hecho de que la desideologización se enmarca en una determinada concepción de la historia entendida como racionalización en la que la desideologización es un episodio tan incipiente como de universal facticidad. El libro de Bell es escueto en su aparato argumentativo en cuanto a los avales que justifican este fenómeno y se compendian en la afirmación: “Los hechos que están detrás de este importante cambio sociológico son complejos y variados”³⁷⁵. Por su parte, Fernández de la Mora dedica gran parte de su obra a señalar los signos y causas de la caída en desgracia de las ideologías. Para Bell, el desarrollo económico es uno de los principios alentadores de las nuevas ideologías. El autor español, en cambio, establece como eje central de su tesis la correlación sociológica entre el desarrollo económico y la desideologización. Por todo esto, hay elementos para considerar que las tesis son francamente distinguibles entre sí y que, desde luego, la de Fernández de la Mora no es una repetición, glosa o divulgación de la obra de Bell³⁷⁶.

Este análisis y diferenciación de ambas tesis resulta necesario, como ya hemos dicho, por la gran cantidad de críticos, incluso en nuestros días, que sostienen que Fernández de la Mora tomaba de Bell la tesis del fin de las ideologías. Queda aquí demostrado que no es así y que las diferencias son poco menos que abismales. Sin embargo, no sería necesaria esta exposición si se atendiera a lo que de su tesis afirmaba el propio Bell. En una nota al pie de su libro *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, ignorada por muchos comentaristas, aclaraba cual era la

³⁷⁵ Bell, Daniel. *El fin de las...*, pág. 546.

³⁷⁶ Se aducen aquí las diferencias teóricas entre ambas tesis. Omitimos la argumentación ya consabida, a la que hizo Fernández de la Mora mención constantemente y que se ha expuesto aquí, sobre la periodización de los textos. Mientras que el epílogo de Bell es escrito en 1961, siendo la única sección del libro en la que establece parcialmente la desaparición de las ideologías, mientras que los primeros textos crepusculares datan de 1959.

relación entre su libro y la tesis del fin de las ideologías, que se podría asimilar a la de *El crepúsculo de las ideologías*.

“No está de más en este punto aclarar el malentendido que deriva, quizá, de aquellos que conocen una tesis por el título del libro sin jamás leer su argumento. En *El fin de las ideologías* no dije que todo pensamiento ideológico estaba acabado. De hecho, argumenté que el agotamiento de las viejas ideologías inevitablemente llevaba al hambre de unas nuevas”³⁷⁷.

Definitivamente, el único elemento que plagió, o tomó, Fernández de la Mora del autor norteamericano es, precisamente, este argumento: que quienes señalaron que Bell afirmaba lo mismo que él, el fin de las ideologías, establecían sus conclusiones a partir de un título y no del contenido real de ambas obras.

3. Raymond Aron. *L’opium des intellectuels* (1955)

Sin duda, Raymond Aron fue notablemente menos mencionado que Daniel Bell en la controversia que aquí nos ocupa. La importancia del francés en nuestro país radica en que sus argumentos fueron a menudo reivindicados, precisamente, por los opositores a la teoría crepuscular. Por lo tanto, ya desde el principio se puede señalar, sin temor a caer en el error, que el abordaje y la solución de la cuestión acerca de las ideologías fue diferente en ambos autores. Sin embargo, es necesario rebasar la dialéctica monosilábica ante la pregunta de si la teoría de Fernández de la Mora es diferente de la de Aron y de si se puede hablar de originalidad respecto a ella.

³⁷⁷ La traducción es mía. Para consultar el texto original: “It may not be amiss at this point to clear up a misapprehension that derives , perhaps, from those who know a thesis from the title of a book and never read its argument. In *The End of the Ideology* I did not say that all ideological thinking was finished. In fact, I argued that the exhaustion of the old ideologies inevitable led to a hunger for new ones”. Bell, Daniel. *The coming of...*, pág. 34.

Cabe en un primera aproximación preguntarse qué entiende Raymond Aron por “ideología”, cuáles son sus características y como actúan las ideologías. En su trabajo sobre la dialéctica de la modernidad, Aron señala la dificultad de proporcionar un sentido preciso al término “ideología” debido a su polisemia y señala que él denomina así a una interpretación sistemática de la sociedad y de la historia que es considerada por sus seguidores como la verdad suprema³⁷⁸. Todos los individuos, pero también las clases y las naciones, tienen una determinada inclinación política fruto de su filosofía o de sus intereses particulares. Las opiniones y el sistema de pensamiento que lo generan, conforman las ideologías. La universalidad del fenómeno ideológico, sin embargo, no oculta el hecho de que hay ideologías, como el nacionalsocialismo y el marxismo-leninismo, que constituyen un tipo particular de ideología ya que se presentan como superiores a la religión. Son este tipo de ideologías, auténticas “religiones seculares”³⁷⁹, término éste que es una de las grandes aportaciones de Aron al debate en torno a las ideologías.

Respecto a las ideologías, en un sentido laxo, Aron les atribuye tres características: el componente emocional, su utilidad para la justificación de intereses grupales y el sistematismo derivado de la necesidad de persuadir mediante razonamientos. Así la ideología es una formulación cuya apariencia y estructuración lógica no contradice su fundamental hondura emocional³⁸⁰. Sin embargo, destaca Aron, ninguna de estas características permite calificar a las ideologías como verdaderas o falsas. La falsedad proviene de su carácter parcial y

³⁷⁸ “Le mot ideologie, nous le savons, a des sens multiples; nous l’employons ici en un sens précis. Nous appelons idéologie une interprétation plus ou moins systématique de la société et de l’histoire, considérée par les militants comme la vérité suprême”. Aron, Raymond. *Les désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, París, 1969, pág. 264.

³⁷⁹ En una nota al pie de *El opio de los intelectuales* señala que él acuña la expresión en dos artículos aparecidos en *La France Libre* en junio-julio de 1944. Cfr. Aron, Raymond. *El opio de los intelectuales*, Leviatán, Buenos Aires, 1957, pág. 258.

³⁸⁰ “Las ideologías son formulaciones, a la vez emocionales y aparentemente lógicas, de los deseos, sueños y rebeliones del hombre, frente a una naturaleza social que se le presenta extraña”. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 270.

partidista fruto de una conjunción de hechos y valores que se muestran en su análisis sesgado de la realidad. La parcialidad proviene de la elección de unos determinados conceptos ignorando otros, mientras que su partidismo proviene de su análisis sesgado que desecha aquello que no les conviene mientras hace lo contrario con lo que les favorece³⁸¹. Así se puede comprobar en los modelos de sociedad perfecta con los que cuenta cada ideología. La invocación de una sociedad perfecta es una de las notas esenciales de la ideología³⁸².

Incluso la presencia de la sociedad perfecta demuestra que la finalidad fundamental de toda ideología es práctica. Su capacidad de suscitación de pasiones tiene como propósito fundamental la movilización hacia la acción, de ahí que Aron ante la pregunta “¿Qué es una ideología?” responda afirmando que es un soporte esencial de la acción. La gran función de las ideologías es, precisamente, la capacidad de movilización de las masas gracias a su capacidad para suscitar sus pasiones.

Hasta aquí parece perogrullesco señalar la confluencia con el pensamiento de Fernández de la Mora. Sin embargo, vamos a apuntar tres puntos fundamentales en los que el análisis de ambos acerca de las ideologías permite indicar que su objeto de estudio está enfocado en la misma línea. En primer lugar, el carácter pasional de las ideologías es compartido por ambos autores. Tanto el español como el francés señalan que, de alguna manera, incluso la construcción racional de las ideologías tienen un sentido estratégico o persuasivo. En segundo lugar, Aron y Fernández de la Mora consideran que en la cúspide de toda ideología hay una utopía, una sociedad perfecta. En el caso de Fernández de la Mora analizó la presencia del elemento ideal, la existencia de la sociedad perfecta, en toda la historia del pensamiento político con el riesgo de ideologización que existe en esta disciplina³⁸³. El análisis de Aron, sin señalar abiertamente que en la historia del

³⁸¹ Cfr. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 262.

³⁸² Cfr. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 263.

³⁸³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, págs. 51-52.

pensamiento político hay un riesgo de ideologización, también coincide en considerar la postulación de la sociedad perfecta tanto como un elemento fundamental de la ideología como un pilar clásico del pensamiento político³⁸⁴. Por último, para Fernández de la Mora, al igual que para Aron, el fin de las ideologías, su fundamental misión, es la acción³⁸⁵.

Ahora bien, no hay en Fernández de la Mora una diferencia entre dos tipos de ideología como si la hay en Aron. El marxismo-leninismo o el nacionalsocialismo no son diferentes en su carácter ideológico de otras corrientes como el liberalismo. Aron asume que no toda ideología es una “religión secular” sino sólo aquellas, como se ha indicado, que se suponen por encima de la religión. Por tanto, cabría hablar de dos tipos de ideología en el pensamiento de Aron. Por un lado hay, lo que podríamos denominar, ideologías de perfil bajo, mientras que por otro lado están esas religiones seculares caracterizadas por la extremosidad, el absolutismo, el profetismo y un dogmatismo laico. El análisis del fin de las ideologías, si es que se puede hablar de algo así en el pensamiento del francés, está fuertemente influido por esta diferencia y por su visión teológico-política de determinadas ideologías.

El fin de las ideologías, que se podría atribuir a Aron, responde a una desesperanza respecto de estas religiones de nuevo cuño que son las ideologías. Obviamente, defenestrada la ideología nacionalsocialista, el objetivo del pronóstico de Aron es el marxismo-leninismo. Según el francés la propia dinámica de estas religiones requiere que tras un momento de éxtasis de adhesión precise de una ortodoxia férrea que la siga manteniendo. Así señala que la tragedia de toda religión secular, de toda ideología, es su condena de nacimiento a “esterilizarse en ortodoxia o a disolverse en indiferencia”³⁸⁶. El máximo enemigo de la

³⁸⁴ Cfr. Aron, Raymond. *Democracia y...*, págs. 34.

³⁸⁵ “Una ideología no es un conocimiento teórico, sino práctico. Teórico es aquel saber que, como la metafísica, no prepara ninguna acción, es decir, no tiene otro fin que el puro conocimiento. En cambio, una ideología conduce a la ejecución de actos, a la adopción de decisiones, a la determinación de conductas” ECI, pág. 60.

³⁸⁶ Aron, Raymond. *El opio de los...*, pág. 285.

ideología, parece apuntar Aron, es la satisfacción de las necesidades generada por una civilización industrial cuyas cotas de bienestar son inauditas. La realidad hará sucumbir las ideologías al diluir su mesianismo inmanente. Las profecías ya no serán necesarias y los sueños suscitados por las ideologías habrán pasado. En esto consiste, el ocaso de la esperanza, entendida como el fin de una conceptualización progresista-edénica la historia³⁸⁷. La fe auténtica ha desaparecido víctima de la era técnica lo que equivale a firmar el acta de defunción de las religiones seculares que no son sino la “justificación de la tiranía”³⁸⁸.

Por tanto, Aron señala que las religiones seculares están al borde de la desaparición. ¿Equivale esto a señalar el fin de las ideologías en general? Bastaría decir para responder negativamente a esta pregunta, si el francés no se hubiera pronunciado al respecto, que el análisis secularizador de la desideologización en Aron dejaría de lado aquellas ideologías no pertenecientes al ámbito de las religiones seculares. Sin embargo, Aron se manifestó explícitamente tanto en *El opio de los intelectuales*, donde establece las líneas maestras de su tesis desideologizadora, como en otras obras³⁸⁹.

Respecto a la obra citada, en la conclusión del epígrafe dedicado al fin de las ideologías señala Aron que la pérdida de fe, la irrupción de cierto grado de desesperanza y, en definitiva, la desaparición de las religiones seculares no equivale al imperio del escepticismo. Admite la posibilidad de una “fe razonable”³⁹⁰. Esa fe razonable no puede ser más que la

³⁸⁷ “La religión secular resistirá, durante mayor o menor tiempo, a la contradicción que la socava. Sólo representa, en Occidente, una etapa fatal hacia el fin de la esperanza”. Aron, Raymond. *El opio de los...*, pág. 285.

³⁸⁸ Aron, Raymond. *El opio de los...*, pág. 294.

³⁸⁹ Es cierto, como aquí se indica, que gran parte de la tesis de la desideologización en Aron se expone en esta obra. Ahora bien, en otros pasajes había dado ya noticia del fenómeno, las ideologías decaen porque se ha mostrado que abandonando su maximalismo es más fácil dar solución a las propias ambiciones: “Dans la plupart des sociétés occidentales, les conflits idéologiques sont en voie d’apaisement parce que l’expérience a montré la possibilité de satisfaire à des exigences, à partir d’un certain point divergentes, et réfuté les espoirs excessifs mis dans la Révolution”. Aron, Raymond. *Polémiques*, Gallimard, Paris, 1955, pág. 245.

³⁹⁰ Aron, Raymond. *El opio de los...*, pág. 312.

persistencia de, lo que hemos denominado como, ideologías de perfil bajo.

Si esto fuera así debería haber en Aron una cierta reivindicación de estas ideologías de baja intensidad. Y, desde luego, la hay. En primer lugar, hay una reivindicación fáctica de las ideologías. Las sociedades modernas son intrínsecamente ideológicas y, por tanto, no se puede pretender que la desaparición de las religiones seculares implique la desaparición de toda ideología.

“Las sociedades modernas son ideológicas por su propia naturaleza y por su propia esencia. Este rasgo de la civilización se puede explicar como se quiera: por la pérdida de la unidad religiosa; por el acceso a la ciudadanía y, por consiguiente al diálogo, de todos los hombres; por el planteamiento del problema de la organización social; por la transferencia al plano político de la investigación de lo sagrado y de la especulación metafísica. Todas las sociedades llevan consigo una discusión ideológica, es decir, una controversia intelectual y emocional, sobre las ventajas y los inconvenientes de los diversos regímenes”³⁹¹.

Es más Aron señala que la pretensión de diluir o eliminar la dialéctica ideológica es una forma de propugnar la tiranía. En relación a la aceptación de las ideologías hay dos tipos de sociedades, sostiene Aron. Por un lado, las sociedades en las que el Estado no se confunde con ninguna ideología y en las que, por tanto, conviven en una dialéctica incruenta diversas ideologías. Estas sociedades son denominadas “pluralistas”. Frente a estas sociedades están aquellas en las que el Estado declara la validez preceptiva de una determinada ideología. Se trata de los regímenes ideocráticos³⁹². Resulta curioso que Fernández de la Mora utilice esta terminología, ideocracia, para describir su pensamiento. El autor español rechazaría esta acepción aroniana al considerar que “ideocracia” hace referencia al imperio de las ideas y no

³⁹¹ Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, págs. 263-264.

³⁹² Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 264. En el capítulo dedicado a la ideocracia ya se ha expuesto la noción aroniana del término.

de las ideologías, sean éstas una o varias. Acerca de este punto ya se ha hablado por extenso al tratar el tema de la ideocracia.

Pero todavía cabría señalar un argumento fáctico más por el que Aron apunta a la necesidad de la pervivencia de las ideologías. Para el autor francés toda sociedad industrial entraña una triple heterogeneidad que corresponde a la generada por la división del trabajo, la jerarquía y la clase. Los tres forman un plexo complejo que, en las sociedades industriales, estructura estos tres planos en torno al concepto de función. Estas características de la sociedad industrial implican la presencia de una ideología que justifique la presencia de unas jerarquías en una sociedad en la que reina el igualitarismo, encarnado en la igualdad de oportunidades en el acceso a las diversas funciones. Así, por tanto, la presencia necesaria de esos dos elementos, concepción igualitaria y jerarquía, hace necesaria la presencia de una ideología. La labor de la ideología será presentar como coherentes estas paradojas de las sociedades industriales. La ideología actúa como justificación de una situación social desigual, jerárquica, en la que los individuos se perciben como iguales³⁹³. En opinión de Aron, por tanto, las ideologías perviven en las sociedades actuales tanto porque éstas son esencialmente ideológicas como porque las sociedades siguen precisando de la función propia de las ideologías.

Por tanto, las ideologías desde esta doble perspectiva fáctica son necesarias en opinión de Aron. Pero, por otra parte, habrá que analizar cuál es la postura, digamos, preceptiva del autor francés respecto a las ideologías y su posible fin. Al respecto, señalará una posición intermedia. Por un lado, consciente de los riesgos de las ideologías, cuando se convierten en religiones seculares, no puede optar por una defensa de éstas, pero, por otro lado, hay un riesgo también inherente a la desaparición de las ideologías.

³⁹³ “Toda sociedad industrial tiene, pues, necesidad de una ideología para llenar el desfase entre lo que los hombres viven y lo que, según sus ideas, deberían vivir”. Aron, Raymond. *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, Seix Barral, Barcelona, 1971, pág. 294.

“Tanto en el plano internacional como dentro de las democracias, yo propongo un ‘buen uso de las ideologías’. Conclusión a la que le falta, yo mismo lo confieso, originalidad y brillantez.

No faltarán algunos que me acusarán, una vez más, de ‘orleanismo’, de inclinado al justo medio: son necesarias las ideologías, pero no en grado excesivo. Suficientes para emocionar los corazones sin que se petrifiquen los espíritus. Los hombres necesitan una representación de la sociedad perfecta, pero no deben imaginarse que ellos poseen el secreto del futuro”³⁹⁴.

Aron se debate entre dos extremos igualmente peligrosos. Por un lado, la presencia de ideologías totalistas cuya interpretación de la verdad es holística y totalitaria, las religiones seculares, y la ausencia total de ideologías que implica el apoliticismo, la desesperanza total de la sociedad que lleva a un escepticismo radical que se plasme en un absoluto conformismo. Y es que para Aron no puede haber política sin cierto grado de conflicto³⁹⁵. El apoliticismo es una amenaza grave para toda sociedad³⁹⁶. Las ideologías permiten el mantenimiento de una dialéctica pacífica que es, en su opinión, la esencia de una sociedad industrial y libre³⁹⁷.

La conclusión obvia de todo esto es que Aron habla de fin de las ideologías al referirse a un tipo determinado de ellas, las denominadas “religiones seculares”. En este sentido, su ataque se dirige, claramente, contra el marxismo-leninismo. La crítica de las ideologías en la obra del autor francés se centra en uno de los *leitmotifs* más claros de su obra que es la crítica del régimen soviético frente a la permisividad y apoyo tácito de gran parte de la intelectualidad francesa³⁹⁸. Sin embargo, esta condena del régimen soviético y de las religiones seculares no se

³⁹⁴ Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 284.

³⁹⁵ Cfr. Aron, Raymond. *Democracia y...*, pág. 20.

³⁹⁶ Cfr. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 259.

³⁹⁷ “Cette querelles semi-pacifiques représentent le cours normal des choses, l’essence d’une société industrielle et libre”. Aron, Raymond. *Les désillusions du...*, pág. 38

³⁹⁸ Cfr. Anderson, Brian C., Raymond Aron. *The Recovery of the Political*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1998, págs. 61 y ss.

entiende como una crítica a la ideología en general. Para Aron las ideologías son necesarias y forman parte importante de la vida política en una sociedad democrática y pluralista. Por tanto, el alcance de la crítica teológico-política a las ideologías de Aron no es universal. Incluso él mismo así lo entendió. Consideraba que el marxismo era el último sistema ideológico en sentido fuerte y de ahí que su crítica de las ideologías fuera más el levantamiento del acta de defunción del marxismo en occidente más que una teoría del fin de las ideologías³⁹⁹.

Como es obvio, la tesis crepuscular y la parcial desideologización presente en el pensamiento de Aron se diferencian claramente. Para empezar, la vía aroniana es teológico-política y atribuye a las ideologías la condición de religiones seculares. De acuerdo a esto su disolución proviene de la marcha de la secularización y la pérdida de fe en sistemas explicativos dogmáticos y omnicomprendivos. Por su parte, Fernández de la Mora se libra muy bien de atribuir a las ideologías un parecido con las religiones más allá de ciertos elementos funcionales. El paralelismo es de una profundidad notablemente mayor en la obra de Aron ¿Quiere esto decir que Fernández de la Mora repudiaba esta crítica teológico-política a las ideologías? De ninguna manera se puede afirmar esto. Al referirse a este encaminamiento de la crítica a la ideología Fernández de la Mora no tenía presente la obra de Aron sino, más bien, la de Schmitt. El autor español vio en la teología política de Schmitt una vía para la crítica ideológica. De hecho se lamentó de que el jurista de Plettenberg no hubiera ido más allá en su desarrollo de esta línea.

“¿Por qué no quiso analizar los postulados democráticos y, sobre todo, los marxistas como dogmas secularizados? (...) Pero es evidente que el socialismo real funcionó como una religión desprovista de sacralidad, pero con inflexible ortodoxia y rígida liturgia metodológicas; y con mitos, incluso personalizados”⁴⁰⁰.

³⁹⁹ “Más que el fin de la era ideológica habría sido preferible diagnosticar la erosión del marxismo en Occidente”. Aron, Raymond. *Memorias*, Alianza, Madrid, 1983, pág. 582.

⁴⁰⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Teología Política II de Carl Schmitt” en *Razón Española*, número 55, septiembre 1992, pág. 247.

Fernández de la Mora declara abiertamente la licitud de una crítica de la ideología en clave teológico-política. Pero, es cierto, que el admitir una determinada línea crítica no equivale a inscribir la propia en esa línea. Es decir, el autor crepuscular declara lícita esta crítica sin por ello argumentar por esa vía. La argumentación contenida en *El crepúsculo de las ideologías* se realiza en clave sociológica e inscrita en un plexo filosófico en el que el concepto clave es la racionalización que supone la disminución del elemento pasional. Sin embargo, la conexión entre el fenómeno ideológico y el religioso es mínima⁴⁰¹. Otro asunto sería el de identificar secularización con racionalización. Pero, incluso, ante este argumento las diferencias entre la argumentación de Aron y las de Fernández de la Mora seguirían siendo abismales.

Asimismo, hay una diferencia radical que reside en que, mientras que para Fernández de la Mora el crepúsculo ideológico afecta a toda forma de pensamiento relacionado con las ideologías, en Aron no toda ideología está destinada a desaparecer. Las ideologías de baja intensidad y que no pretendan imponer una visión dogmatizada y monolítica de la verdad son elementos indispensables. Fernández de la Mora, sin embargo, proscribe cualquier ideología sea cual sea su grado de virulencia. El autor español afirma la progresiva y paulatina, pero también inexorable y total, sustitución de las ideologías por las ideas. Esto supone que en la sociedad post-ideológica, al igual que en la pre-ideológica⁴⁰², habrán desaparecido las ideologías, fenómeno éste que no se puede ver en el pensamiento de Aron, para el que “el fin de las ideologías” tiene un sentido muy restringido.

Por último, fruto de esta diferencia entre ambos análisis la toma de postura de ambos autores a la desideologización difiere claramente. Fernández de la Mora establece como corolario normativo de su obra el impulso de la sustitución de las ideologías. Si el análisis sociológico apunta a una desaparición de las ideologías y la descripción funcional y

⁴⁰¹ “No hay una necesaria relación cualitativa entre ideología y religión”. ECI, pág. 166.

⁴⁰² “Esta objeción tiene, entre otras deficiencias, la de ignorar los hechos, pues hay centurias de efectiva Historia sin ideologías”. ECI, pág. 49.

estructural de las ideologías las descubre como una perversión del pensamiento y se relaciona dialécticamente con la razón, lo que se impone es el aceleramiento del proceso desideologizador⁴⁰³. Por su parte, el corolario práctico del análisis de Aron es no la desideologización completa sino una llamada a un buen uso de las ideologías.

4. Francis Fukuyama. *The End of History* (1989)

En 1989 Francis Fukuyama publicaba en las páginas de la revista *The National Interest* un artículo que pronto sería uno de los grandes temas de debate de la comunidad académica⁴⁰⁴. Se trata de su célebre *The End of History* que luego pasaría a ser también el título de un libro en el que extenderá su tesis.

Fukuyama, inspirado por el creciente aperturismo de la Unión Soviética, se adelantaba a la caída del muro de Berlín señalando que lo que deparaba el futuro era el imperio de la idea occidental (*Western idea*). Esto equivalía a señalar el triunfo de la democracia liberal frente al comunismo. No existe, en opinión de Fukuyama ninguna alternativa plausible al liberalismo occidental. Lo cierto es que Fukuyama rechaza expresamente la tesis del fin de las ideologías, lo que señala es el triunfo absoluto de la democracia liberal.

“Pero el siglo que comienza lleno de confianza en el triunfo final de la democracia liberal occidental parece, al llegar a su fin, estar volviendo al punto de partida desde el que empezó: no a un “fin de la ideología” o una

⁴⁰³ Cfr. ECI, pág. 48.

⁴⁰⁴ Resulta obvio que la inclusión de este escrito no responde al presunto carácter de plagio o de falta de originalidad de la tesis de Fernández de la Mora que se establece varias décadas antes. Sin embargo, el autor español escribe en 1990 un artículo en el que diferencia su tesis de la de Fukuyama. Por ello, he creído conveniente incluirla en el elenco de autores que se podrían relacionar con la tesis crepuscular.

convergencia entre capitalismo y socialismo, como se había predicho, sino a un victoria descarada del liberalismo político y económico”⁴⁰⁵.

Ahora bien, el fin de la historia que predice este autor equivale, en gran medida, al fin del desarrollo ideológico de la humanidad⁴⁰⁶. Las ideologías contrarias al liberalismo, comunismo y fascismo, o han desaparecido o están próximas a desaparecer, lo que equivale a señalar que el futuro que se depara es el de un final de la dialéctica ideológica, al que Fukuyama también denomina “mundo desideologizado”⁴⁰⁷. Este final de la lucha ideológica no se dará por las desaparición de las ideologías sino por el triunfo incontestable de una de ellas.

La única fuerza ideológica que él considera que se podría oponer al liberalismo occidental es el nacionalismo. Pero éste ni siquiera puede ser considerado como una ideología ya que su carencia de programa de gobierno implica que puede unirse con cualquier ideología. Es decir, el nacionalismo puede ser socialista o conservador sin dejar por ello de ser nacionalismo, lo que indica que no es una ideología a carta cabal. Es más, para Fukuyama, con una visión un tanto simplista, señala que las tensiones nacionalistas son fruto de que determinadas naciones son obligadas vivir bajo sistemas políticos no representativos⁴⁰⁸. Es decir, en última instancia la tensión nacionalista es fruto de un desarrollo parcial

⁴⁰⁵ La traducción es mía. Para consultar el texto original: “But the century that began full of self-confidence in the ultimate triumph of Western liberal democracy seems at its close to be returning full circle to where it started: not to an “end of ideology” or a convergence between capitalism and socialism, as earlier predicted, but to an unabashed victory of economic and political liberalism”. Fukuyama, Francis. “The End of History”, pág. 3.

⁴⁰⁶ “What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of post-war history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government”. Fukuyama, Francis. “The End of History”, pág. 4.

⁴⁰⁷ Fukuyama, Francis. “The End of History” en *The National Interest*, número 16, 1989, pág. 15.

⁴⁰⁸ “Certainly a great deal of the world's ethnic and nationalist tension can be explained in terms of peoples who are forced to live in unrepresentative political systems that they have not chosen”. Fukuyama, Francis. “The End of History”, pág. 15.

o defectuoso de la democracia liberal. Por tanto, el nacionalismo no puede ser considerado como una ideología que vaya a dar continuidad a la historia mediante su oposición a la otra gran fuerza ideológica, el liberalismo.

Sobra decir, lo dice el propio Fukuyama, que no proclamó el fin de las ideologías, ahora bien, sí habló de desideologización. Pero lo cierto es que la desideologización en Fernández de la Mora implica la ausencia de ideologías no la completa imposición de una de ellas. Incluso la utilización de un término común con sentidos contrapuestos, por tanto, parece dejar patente la diferencia de ambos análisis.

Fernández de la Mora señala varios defectos en la tesis de Fukuyama. En primer lugar, considera dudoso que se pueda considerar que no haya ideologías que puedan sobrevivir al demoliberalismo.

“Es inexacto que no haya otras ideologías con vitalidad suficiente para que, aunque mortales, puedan ser más longevas que la demoliberal, por ejemplo, el sionismo, el fundamentalismo islámico, el ecologismo, el anarcocapitalismo, ciertos nacionalismos con pretensiones autárquicas, el socialdemocratismo y otros residuos marxistas”⁴⁰⁹.

Hay una pluralidad de posibles ideologías, frente al presunto monismo que presenta Fukuyama, que puedan amenazar la hegemonía liberal. Ahora bien, ¿implica la aceptación de esta pluralidad de ideologías un abandono de la tesis crepuscular? De ninguna manera, la condición de “mortales” que Fernández les atribuye en este pasaje alude a su desaparición. Pero aún es más, el mantenimiento de ciertas etiquetas no tiene por qué significar el mantenimiento de las ideologías a las que hacen referencia. Así a la tesis de que hay ideologías que conviven con el liberalismo, Fernández de la Mora añade el hecho de que el liberalismo se ha desideologizado en gran medida⁴¹⁰. Que es, de alguna manera, lo que señala el propio Fukuyama, para quien la era post-histórica significa entre otras cosas la disolución de la tensión ideológica

⁴⁰⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La miopía de Fukuyama”, págs. 47-48.

⁴¹⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las presuntas ideologías novísimas”, págs. 179-183.

y su sustitución por una doctrina demoliberal, si bien, esta se tratará de un demoliberalismo desideologizado en la medida en que sustituye la pasionalidad ideológica por planteamientos técnicos⁴¹¹.

La diferencia en qué significa para uno y otro autor la desideologización implica también una divergencia clara en qué sucederá tras la caída de las ideologías. Es decir ¿qué caracteriza la era post-ideológica? La opinión de Fukuyama al respecto está perfectamente sintetizada en el título de su artículo. Lo que sucede a la desaparición de las ideologías, salvo el demoliberalismo en el pensamiento de este autor, es el fin de la historia. La historia, para Fukuyama, se reduce, a la lucha ideológica. Tomando argumentos de Hegel y Kojève concluye que la historia acabó en la victoria de Jena en 1806 que suponía el triunfo de las revoluciones americana y francesa, es decir, el triunfo del liberalismo⁴¹². Desde entonces, la historia ha sido un continuo intento de contraponer otras ideologías a la liberal. Pero ahora que la última ideología, la comunista, parece próxima a su desaparición lo cierto es que se puede decretar el fin de la historia. El fin de la historia equivale al fin de la lucha dialéctica de las ideologías. Desde 1806 la emergencia de cualquier ideología no ha contribuido sino al triunfo de la democracia liberal. Por tanto, la desaparición de la última gran ideología no liberal significa el final de la historia que ya estaba apuntado desde el triunfo de las tropas napoleónicas.

En cambio, para Fernández de la Mora, sobraría decirlo llegados a este punto, la era post-ideológica, la desideologización, no implica desde ningún punto de vista el final de la historia. En primer lugar, porque ha existido historia previa a la aparición de las ideologías como elemento

⁴¹¹ “The struggle for recognition, the willingness to risk one's life for a purely abstract goal, the worldwide ideological struggle that called forth daring, courage, imagination, and idealism, will be replaced by economic calculation, the endless solving of technical problems, environmental concerns, and the satisfaction of sophisticated consumer demands”. Fukuyama, Francis. “The End of History”, pág. 18.

⁴¹² “To say that history ended in 1806 meant that mankind's ideological evolution ended in the ideals of the French or American Revolutions: while particular regimes in the real world might not implement these ideals fully, their theoretical truth is absolute and could not be improved upon”. Fukuyama, Francis. “The End of History”, pág. 8.

de movilización política. En segundo lugar, y consecuentemente, la lucha ideológica no se puede entender como el nervio fundamental de la historia y, por tanto, el fin de esta dialéctica no significa el fin de la historia. Ésta está animada, a despecho de lo que opina Fukuyama, por una pulsión al control del medio y de la propia condición natural humana, lo que, en última instancia, es sinónimo de racionalización. El nervio de la historia es la dialéctica, que no oposición, existente entre lo racional y lo natural. Y su desarrollo no se circunscribe a la lucha ideológica sino al desarrollo del proceso racionalizador.

“Contrariamente a lo que imagina Fukuyama, la historia de nuestra recién creada especie no ha hecho más que empezar sobre la Tierra, que es miles de veces millonaria en años. La ciencia apenas ha rebasado sus comienzos y la mayor parte de los hombres acusamos dilatadas ignorancias. El número de incógnitas que nos plantea la realidad es infinito y las posibilidades de cambio en la existencia humana son innumerables”⁴¹³.

Ambas tesis son bien diferentes. Fernández de la Mora no reivindicaba, frente a Fukuyama, la originalidad de su tesis, que había sido publicada con notable anterioridad y cuya prognosis era bien diferente. La puntualización de Fernández de la Mora tiene dos sentidos. Por un lado, aclarar que la desideologización no se corresponde con el fin de la historia. Por otro lado, señalar, indirectamente, que el pronóstico de la caída de la ideología comunista está ya presente en su tesis. Pero esta presencia está ampliada con el corolario de una desideologización del liberalismo, fenómeno que Fukuyama es incapaz de ver dentro de, lo que Fernández de la Mora denomina, su “miopía”. La caída del comunismo no es sino una constatación, importante pero una etapa al fin y al cabo, dentro del proceso crepuscular que se ve reforzado, además, con la pérdida del vigor ideológico del liberalismo.

⁴¹³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La miopía de Fukuyama”, pág. 49.

5. Seymour Martin Lipset. *Political Man* (1960)

La toma de postura de Lipset respecto al tema de las ideologías tiene un punto de partida ciertamente dogmático que consiste en la premisa de que la democracia no es un régimen entre muchos otros sino la sociedad perfecta en acción⁴¹⁴. Dicho lo cual, la tesis del fin de las ideologías aparece como una modificación para la propia democracia como señala el propio autor⁴¹⁵. Fenómeno éste que se veía plasmado en el consenso entre representantes de posturas ideológicas divergentes en el congreso mundial “El futuro de la Libertad” celebrado en Milán en 1955 que parecía representar la disolución de las tradicionales diferencias ideológicas.

La principal causa de este consenso es, según Lipset, la solución de los problemas políticos fundamentales de la revolución industrial. Sin embargo, señala que quienes auguran un futuro descorazonador para la democracia a causa de este consenso pueden estar confundiendo la declinación de la ideología con el fin del conflicto de clases generado por la homogeneización provocada por el desarrollo económico. En opinión de Lipset, la diferencia entre una y otra es importante ya que él augura una pervivencia del conflicto de clases desprovisto, sin embargo, de un sustento ideológico⁴¹⁶. Y es que para Lipset hay dos elementos por los que se alude a ese consenso político que supondría el fin de las ideologías. Por un lado, una argumentación totalmente extraña a los planteamientos de la tesis crepuscular, Lipset señala que la apertura del

⁴¹⁴ Fernández de la Mora señala la influencia de “la abrumadora presión democrática de las circunstancias” de la obra de Lipset. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Renta y democracia” en *ABC* de 5-II-1977.

⁴¹⁵ “En los últimos años, sin embargo, la democracia ha padecido, en el mundo occidental, algunas modificaciones importantes, puesto que han declinado marcadamente los conflictos ideológicos intensos entre grupos representantes de valores diferentes”. Lipset, Seymour M. *El hombre político*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963, pág. 395.

⁴¹⁶ “La lucha democrática de clases continuará, pero será una pugna desprovista de toda ideología, sin banderas rojas, sin desfiles del primero de mayor”. Lipset, Seymour M. *El hombre...*, pág. 400.

acceso a las elites para la masa en la democracia sería lo que suprime la tensión bilateral entre ambas. Por otro lado, apunta a que la irrupción de las teorías que establecen la primacía política de los directores y managers apoyados en una idea de la extensión de la organización empresarial citando a Drucker y Burnham. Esto supondría una despolitización en la medida en que el poder cae en manos de sujetos técnicos debido a la transformación de la política en Administración⁴¹⁷.

El diagnóstico del fin de las ideologías políticas es cierto para occidente. En las sociedades más desarrolladas se da, desde luego, una decadencia de las ideologías. Las urgencias del desarrollo económico, la extensión de estructuras burocráticas y el conformismo derivado de la elevación del status y el nivel de vida de las grandes masas. Sin embargo, las ideologías no se proscriben para toda latitud ya que perviven en los países subdesarrollados. Lipset va más allá de Bell en su planteamiento de la cuestión. Si Bell se limitaba a señalar fácticamente que a la desaparición de las ideologías le correspondía un surgimiento de nuevas ideologías, especialmente, en Asia y África, Lipset señalaba la necesidad de inocular estas ideologías. Hay una necesidad de ideología en los países subdesarrollados lo que representa un peligro para las democracias occidentales. La extensión del socialismo y de las doctrinas antiimperialistas en estos países, fruto de la pervivencia de las ideologías, representa un riesgo para los intereses de los países occidentales. De ahí que los líderes occidentales deben participar activamente en el desarrollo de ideologías no comunistas, pese a provenir de un mundo en el que la dialéctica ideológica profunda ha desaparecido⁴¹⁸. La instauración de la democracia en los países subdesarrollados, una de las grandes preocupaciones de Lipset, tiene en las ideologías un importante impulso.

“La ideología y la pasión no pueden ya ser indispensables para mantener la lucha de clases dentro de las democracias estables y prósperas, pero son,

⁴¹⁷ “Este punto se vincula, en ocasiones, con la declinación de la intensidad del conflicto político, debido a que se considera que la política se transforma en administración a medida que el gerente y el experto se apoderan del gobierno así como de los negocios”. Lipset, Seymour M. *El hombre...*, pág. 406.

⁴¹⁸ Cfr. Lipset, Seymour M. *El hombre...*, pág. 409.

evidentemente necesarias al esfuerzo internacional por desarrollar instituciones políticas y económicas libres en el resto del mundo. Solo la lucha ideológica de clases de Occidente toca a su fin. Los conflictos ideológicos vinculados con los niveles y los problemas del desarrollo económico y de las instituciones políticas adecuadas entre diferentes naciones perdurarán muchísimo más que nuestras vidas, y los individuos inclinados por la democracia pueden abstenerse de participar en ellos solo poniéndolos en peligro”⁴¹⁹.

La afirmación de Lipset parece sugerir, por otra parte, que la desideologización será una realidad también en los países desarrollados. En este sentido, la tesis de este autor y la de Fernández de la Mora serían idénticas. Fernández de la Mora señaló la desideologización como un fenómeno universal pero no simultáneo. Los países más desarrollados son los que primero perciben las muestras de la decadencia de las ideológicas. Lipset estaría afirmando exactamente lo mismo que Fernández de la Mora, a saber, que la desideologización es una realidad en occidente mientras que para las naciones subdesarrolladas es un horizonte más lejano.

Sin embargo, hay una diferencia sustancial entre ambos planteamientos. Para Lipset las ideologías son necesarias para el progreso de las sociedades subdesarrolladas, de ahí que las naciones occidentales, en su propio beneficio y en el de aquéllas, deban instigar la lucha ideológica. Así, por tanto, las ideologías serían una solución, un factor de desarrollo allá donde todavía perviven. En cambio, para Fernández de la Mora las ideologías son una rémora para el desarrollo. La correlación entre subdesarrollo e ideología es bidireccional, es decir, el subdesarrollo facilita la vida de las ideologías, mientras que las ideologías tienden a perpetuar el subdesarrollo. Por tanto, la relación entre el desarrollo y la ideología es un factor diferenciador entre ambos

La diferencia entre ambos planteamientos radica en que Lipset considera la democratización como sinónimo de desarrollo. Por ello, el objeto que se aproxima a su fin, el contenido de la tesis del fin de las ideologías, es exclusivamente el comunismo. Desarrollo es democracia

⁴¹⁹ Lipset, Seymour M. *El hombre...*, pág. 410.

y, por tanto, era post-ideológica es era democrática. Su entendimiento del desarrollo es netamente político y, más concretamente, referido a un determinado régimen político. En cambio, como ya se ha visto, el desarrollo en Fernández de la Mora tiene un sentido económico y cultural al que le corresponde un corolario político.

6. Edward Shils. *The End of Ideology?* (1955)

La contribución de Edward Shils al debate sobre el fin de las ideologías no puede compararse a la de los autores anteriormente expuestos. Esto exige una justificación de su inclusión en la nómina de autores considerados. Esta exigencia se acrecienta si se tiene en cuenta de que Fernández de la Mora ignoró, casi por completo, los escritos de Shils acerca de la cuestión del fin de las ideologías. En primer lugar, no aparece en el elenco de obras en las que Fernández de la Mora compendia los diversos escritos en relación a las ideologías o a su crisis en la primera edición de *El crepúsculo de las ideologías*⁴²⁰. En segundo lugar, el conocimiento de Fernández de la Mora respecto de la obra de Shils se reduce a la mención de su escrito en el ya mencionado libro de Meynaud. El autor español lo descarta como posible inductor de su tesis al no haber leído su artículo y al considerar a Shils un autor sin importancia⁴²¹.

Por tanto, parece un tanto absurdo proponer a Shils como un posible referente en esta comparación. Sin embargo, dado que Gómez de Aranda no dudó en situarlo en el grupo de autores que representaban la tendencia de dar por muertas las ideologías, junto con Fernández de la

⁴²⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965, pág. 17.

⁴²¹ “De Shils tengo noticia (porque lo cita Maynaud) de que se ha publicado una nota de cinco páginas en una revista que no ha podido localizar ni creo que tenga importancia debido a la insignificancia del autor”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Puntualización sobre las ideologías” en *Arriba* de 4-VII-1965.

Mora, no parece una comparación superflua⁴²². También Galán y Gutiérrez, apuntaba a la posible comparación entre ambos claro que glosando la conferencia de Gómez de Aranda.

El escrito de Shils apenas rebasa los límites de la crónica respecto a la conferencia “El futuro de la libertad”, a la que, como se ha indicado, también se referiría Lipset, que tomó su título del escrito de Shils. En éste, Shils, señalaba que la idea común en todas las conferencias había sido destacar el mismo fenómeno: el fin del entusiasmo ideológico⁴²³. Sin embargo, la glosa de la conferencia apenas deja espacio para la propia voz de Shils al respecto. Este autor señala que la barbarie del totalitarismo y la evidencia del error de una orientación ideológica ha concluido en la ausencia de un interés por sistemas comprensivos de creencias⁴²⁴. Shils advierte que el camino a transitar tras la constatación del agotamiento ideológico no es ni la búsqueda de nuevas ideologías, por un lado, ni suscitar la reemergencia de las ideologías que resultaría de correr en la dirección opuesta a las ideologías. Por tanto, la era post-ideológica tiene que estar caracterizada por el rescate de lo beneficioso de las ideologías. Lo contrario sería perder los ideales de los que toda sociedad está necesitada⁴²⁵.

A esto se reduce la aportación de Shils a la tesis del fin de las ideologías. Resulta un tanto absurdo tratar de comparar este escrito con la tesis crepuscular o de tratar de establecer una relación filial entre ambas. En primer lugar, Shils da la tesis del fin de las ideologías como cierta sin

⁴²² Cfr. Gómez de Aranda, Luis. *Política ideológica...*, pág. 5.

⁴²³ Citamos el escrito recogido en el volumen *The End of Ideology*. Debate en el que se recogen los principales textos que intervienen en este debate. Shils, Edward. “The End of Ideology?” en Waxman, Chaiml. (ed). *The End of Ideology Debate*, Clarion, New York, 1968, pág. 52.

⁴²⁴ “We no longer feel the need for a comprehensive explicit system of beliefs”. Shils, Edward. “The End of Ideology?”, en Waxman, Chaiml. (ed). *The End of Ideology...*, pág. 60.

⁴²⁵ “In our rejection of the ideologies we must study what can be salvaged from them, and what in them should be kept alive, how and in what measure grandiose visions and austere standards have their place. Every society needs a certain amount of these ideals just as it would be ruined by too much of them”. Shils, Edward. “The End of Ideology?”, en Waxman, Chaiml. (ed). *The End of Ideology...*, pág. 61.

establecer ninguna explicación causal del fenómeno. No hay una correlación de factores, ni una relación con un marco teórico que explique el fenómeno y, menos todavía, una ley sociológica que inscriba el fin de las ideologías en un horizonte comprensivo. Simplemente, se toma como premisa que el fin de las ideologías es un hecho cuyo único referente demostrativo es la confluencia en los planteamientos de una serie de autores en una conferencia concreta.

Pero, por si fuera poco, Shils incurrió en un error contra el que había prevenido Fernández de la Mora. Es decir, la confusión entre ideologías e ideales. De ahí que el norteamericano destaque el peligro que la desaparición de las ideologías puede conllevar. La desaparición de las ideologías puede llevar, sugiere el autor, a un nihilismo respecto a los ideales que tendrá como consecuencia el reverdecimiento de las tensiones ideológicas. Sin embargo, para Fernández de la Mora ideologías e ideales no son sinónimos. A la muerte de las ideologías no le sucede una ausencia de ideales ya que hay ideales, como el desarrollo, que no son ideológicos⁴²⁶.

7. Conclusión

La teoría de Fernández de la Mora es estrictamente diferente a los planteamientos de los principales autores en los que se quiso ver un precedente directo de la tesis crepuscular. Las diferencias son notables desde diversos aspectos.

En primer lugar, desde un análisis de las afirmaciones realizadas por el autor la obra de Fernández de la Mora no puede equipararse a ninguna de las de estos autores. El planteamiento de Fernández de la Mora fue mucho más radical. Su análisis del fenómeno concluye en una prognosis en la que las ideologías desaparecen por completo. El resto de los autores, de una manera o de otra, no concluyen en un fin total de las

⁴²⁶ Ver el epígrafe: Ideales y desarrollo.

ideologías. En el resto de los planteamientos o bien se clama el final de unas ideologías y la emergencia de otras, o bien declararon el final de cierto tipo de ideologías. No hay en ninguno de ellos una declaración del advenimiento de una sociedad post-ideológica. En este sentido, se puede decir que la radicalidad de sus tesis es notablemente menor. Fernández de la Mora declara herido de muerte a todo planteamiento ideológico. La sustitución de las ideologías implica su completa desaparición en un periodo más o menos dilatado, desaparición que no tiene un sentido parcial sino que implica la completa desaparición de las ideologías que quedarán reducidas a meras piezas museísticas para estudio de la historia de las ideas políticas. En este mayor calado del fenómeno desideologizador se apoya Fernández de la Mora cuando afirma que estos autores no afirmaban lo mismo que él, que las ideologías llegaban a su fin, sino todo lo contrario, las ideologías perdurarían de una manera u otra.

La radicalidad de la tesis de Fernández de la Mora frente a la de estos autores estriba en la valoración que respecto de las ideologías hacen tanto uno como los otros. Para todos ellos las ideologías aparecen como un elemento hasta cierto punto necesario. Buen ejemplo de esta postura, desde un punto de vista teórico, es la afirmación por parte de Aron de que las sociedades actuales son esencialmente ideológicas. Desde esta comprensión de las ideologías, como positivas y hasta cierto punto necesarias, no se puede decretar su fin. Asimismo, esta concepción de las construcciones ideológicas no podían conllevar una invitación, una incitación, a su abandono. En cambio, en Fernández de la Mora las ideologías aparecen como un subproducto mental destinadas a apelar a la dimensión pasional. Por otra parte, las ideologías son disfuncionales por su tendencia a la hipertensión. El maximalismo de las ideologías las convierte en algo detestable también desde un punto de vista práctico. Ambas caracterizaciones, la teórica y la práctica, tienen un claro contenido negativo y por ello la tesis de Fernández de la Mora es notablemente más taxativa que las del resto de autores que abordaron el tema.

Tanto el análisis teórico como el práctico tienen un mismo marco interpretativo, están inscritos en un mismo fenómeno explicativo, la

racionalización. La concepción de la marcha del curso histórico como un fenómeno de racionalización pone en jaque el concepto de ideología en el esquema de Fernández de la Mora. La dialéctica entre razón y pasión y la toma de posición por la razón desplazan definitivamente a las ideologías de su pensamiento. De entre los autores analizados quizá el único esquema que se puede asimilar al de Fernández de la Mora es el de Aron para el que la crítica de las ideologías, las que tienen el sentido de “religión secular”, se da en clave secularizadora. Sin embargo, como ya se ha visto, no toda ideología es proscrita. Las ideologías, en un sentido más amplio, en ese movimiento secularizador persisten precisamente por ser acicates pasionales para toda sociedad. La función de las ideologías las convierte en algo necesario para dar cauce a los sueños y aspiraciones del hombre⁴²⁷. Por tanto, el movimiento secularizador, que ni siquiera afecta a este tipo de ideologías, no es sinónimo de racionalización o de decaimiento de la importancia del factor emocional.

La tesis de Fernández de la Mora es totalmente extraña a la de Aron, como a la del resto de autores, salvo porque todos analizan un mismo fenómeno. Sin embargo, como se ha demostrado ampliamente, desde el contenido afirmativo de la tesis, hasta su corolario práctico, pasando por la concepción filosófica en la que se inscribe, refuerzan su originalidad respecto a otras tesis. Es más, si entendemos por tesis del “fin de las ideologías” el intuitivo sentido de que las ideologías o han desaparecido o están en trance de hacerlo o, al menos, se ha iniciado un declive que llevará a su desaparición, ésta sólo puede atribuirse a Fernández de la Mora. El resto de autores no afirma el fenómeno del “fin de las ideologías” en su sentido fuerte sino que lo invocan como un fenómeno parcial, local y con un alcance bien limitado. No se trata, en el caso de estos autores, de un “fin de las ideologías” en sentido estricto sino más bien de una relativa relajación de las tensiones

⁴²⁷ “Las ideologías son formulaciones, a la vez emocionales y aparentemente lógicas, de los deseos, sueños y rebeliones del hombre, frente a una naturaleza social que se le presenta extraña”. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus...*, pág. 270.

ideológicas o, a lo sumo, una desaparición de la pugna ideológica en occidente.

Obviamente, la tesis de Fernández de la Mora no nace de un completo vacío especulativo. Sin duda, el autor español conoció los estudios acerca de las ideologías y la polémicas en torno a la confluencia ideológica. Sin embargo, su análisis y toma de postura frente al fenómeno destaca, probablemente, por la radicalidad con la que plantea el fin de las ideologías. De lo que no cabe duda alguna es que participar en una polémica o en un tema de época no equivale a perder originalidad más, si cabe, cuando, como en el caso de Fernández de la Mora, la tesis defendida se diferencia notablemente de las demás.

CAPÍTULO 4. LA TEORÍA DEL ESTADO

De la constatación de la crisis de las ideologías se deriva, en el pensamiento de Fernández de la Mora, un importante corolario para la doctrina del Estado. Las ideologías manejan siempre una justificación constitucional que afecta directamente a la teoría del Estado. Las ideologías, así como gran parte del pensamiento político, operan con la hipótesis, más bien dogma de acrítica aceptación, de la posibilidad de un Estado ideal¹. Por eso a la crítica de las ideologías le sucede el análisis teórico de un concepto capital para el pensamiento político moderno y contemporáneo como es el del Estado. A lo largo de sus numerosas obras escritas, el pensador español delimita una determinada idea del Estado. La idea que del Estado tiene Fernández de la Mora se relaciona, asimismo, su concepción de la ciencia política. En ambos casos se trata de una postura ciertamente original.

Su originalidad radica, en primer lugar, en la crítica que realiza a la ciencia política en general por su encaminamiento utópico desde el intento platónico de buscar la ciudad ideal. Fernández de la Mora considera que la historia de la ciencia política esta lastrada por un afán especulativo que la convierte en una ciencia teórica al margen de la realidad. El objetivo de Fernández de la Mora es devolver la teoría del Estado a un plano de consideración práctica. Toda especulación política tiene como última justificación la practicidad. El ejercicio de la razón, en general, está justificado por medio de sus consecuencias prácticas². Pero, todavía más, la elucubración política ha de estar guiada por ese

¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 148.

² “Cuando la razón ha encajado las cosas en un contexto y se ha aproximado a las leyes que la rigen, está en condiciones de orientar los cambios en la dirección deseada: curar una dolencia, activar un cultivo, transportar velozmente, suministrar calor, modificar la geografía, o potenciar con energía y mecanismos el trabajo del hombre”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y cambio” en *Razón Española*, número 34, marzo 1989, pág. 130.

afán práctico. Es decir, la lectura crítica de Fernández de la Mora tiene como objetivo la recuperación del estatuto práctico de la política. De ahí su crítica al encaminamiento utópico frente a su apuesta por el prudencialismo como hábito de consideración de las circunstancias y guía de la acción política³. Incluso su reivindicación de la política preconizada por el racionalismo está al servicio de este proyecto. Fernández de la Mora reivindica una recuperación de la filosofía práctica apegada a lo real.

En segundo lugar, su originalidad proviene de su negativa a ontologizar el Estado, es decir, a convertir al Estado en una realidad independiente de su autoría humana. El Estado no es una realidad *per se* que se le impone al hombre como fuerza externa y coercitiva, presupuesto de todo pensar político y fundamento de la moral⁴. No se trata ni de una realidad dada ni de un fin con una forma determinada. El Estado para Fernández de la Mora no es un fin en sí mismo sino un artefacto al servicio del hombre que, por ello mismo, no puede situarse por encima de él. Es en este sentido en el que no se puede calificar su pensamiento como de estatista⁵. Incluso, no faltan los que ven en Fernández de la Mora un pensador antiestatista, al menos, en un sentido determinado⁶.

³ “Y la prudencia es la virtud política por excelencia, la que calcula a más largo plazo los efectos de una decisión que afecta al conjunto de la sociedad”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y tiempo” en *Razón Española*, Madrid, número 35, mayo 1989, pág. 258.

⁴ “A la idea cristiano-medieval de la comunidad política sucedió un Estado desligado de todo precepto ético trascendente, libre de jurisdicción eclesiástica, soberano, omnipotente, encarnación de la moralidad misma; es decir, surge el Estado ontologizado, el Estado como ente moral”. Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político de Gonzalo Fernández de la Mora y Mon*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, pág. 167.

⁵ “Su modo de pensar lo Político, no es ciertamente estatal, lo que le ha permitido sustraerse a la influencia fuertemente estatalizante que ha caracterizado el pensamiento político moderno”. Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político...*, pág. 156.

⁶ Así lo señala Dalmacio Negro, quien al hablar del pensamiento de Fernández de la Mora afirma “Que cabría calificar de antiestatista, al menos en el sentido de que no cree en el Estado como panacea y tiene un vivo sentimiento de su carácter puramente histórico, transeúnte”. Negro, Dalmacio. “Concepción del Estado” en VV.AA.

Más bien, su concepción del Estado es la de un aparato instrumental al servicio de la satisfacción de las necesidades impuestas por la sociabilidad humana y, por tanto, una creación susceptible de cambio o sustitución. Toda su obra está destinada a desmitificar al Estado, procurando así un conocimiento adecuado de las estructuras de lo político. Gracias a este conocimiento será posible una concepción cinética del Estado frente a un planteamiento estático incapaz de dar razón del cambio y la singularidad de cada comunidad.

Su originalidad reside, en tercer lugar, en la tendencia a justificar o valorar al Estado por el cumplimiento de los objetivos para los que se crea y, no tanto, por otros criterios de tipo ideal. Su justificación del Estado es de tipo pragmático frente a otros planteamientos morales o, incluso, justificaciones en clave felicitaria. El Estado en cuanto instrumento que la razón crea para organizar la vida en sociedad sólo se puede valorar en la medida en que consiga el fin para el que ha sido creado⁷. En definitiva, el pensamiento de Fernández de la Mora convierte al Estado en un medio y no en un fin. La instrumentalidad del Estado está en franca conexión con las ideologías. La variabilidad de los posibles ordenamientos del Estado, el criterio prudencial y la valoración *a posteriori* de la acción de todo gobierno representan una actitud combativa con el dogmatismo y apriorismo ideológicos.

Pero el autor irá más allá en la relativización del Estado. No sólo lo convierte en un instrumento y en accidente de la realidad política, sino que, además, considera que, debido a determinadas notas irracionales del instrumento estatal, su fin está próximo merced al proceso racionalizador. La postulación del fin del Estado tiene, en su obra, un doble origen normativo y fáctico.

Razonalismo. Homenaje a Gonzalo Fernández de la Mora, Fundación Balmes, Madrid, 1995, pág. 191.

⁷ “El grado de bondad de un Estado dependerá de su concreta capacidad para asegurar de modo razonable un orden progresivamente más justo y próspero en unas determinadas circunstancias históricas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Schmitt y Donoso ante la dictadura” en *Razón Española*, Madrid, número 17, mayo 1986, pág. 322.

En el plano fáctico, la caída de la URSS dejó a los Estados Unidos como única potencia realmente soberana, único Estado en sentido moderno, aunque la tesis de la disolución estatal había sido establecida bastante antes de la caída soviética. Además la Unión Europea representaba un paso hacia uniones supraestatales que suponían la disolución del Estado moderno a favor de, lo que Fernández de la Mora denominó, super-Estados. El creciente cosmopolitismo, las tensiones centrífugas y centrípetas que sufren los Estados y la conversión de la soberanía en una ficción en la mayoría de los casos sirven como elementos probatorios de la disolución del Estado.

Pero también había una dimensión normativa en cuanto que considera que la disolución del Estado, como sujeto de la política internacional, reducirá la violencia y el conflicto entre los seres humanos⁸. La organización en Estados soberanos supuso en su momento una racionalización de la violencia específica pero el Estado civilizatorio invita a estructurar la convivencia con base en otros conceptos y estructuras políticas no estatales de acuerdo a una concepción del bien común no nacional-estatal⁹. El fin del Estado supone una racionalización y una reducción de la presencia de las emociones en la vida colectiva.

Indudablemente, los avatares histórico-políticos coetáneos a Fernández de la Mora influyeron en su concepción del Estado y de la ciencia política. Así, en cuanto a la participación del Estado en la vida política se puede hablar de una doble época que, sin embargo, no tiene por qué representar una ruptura en el pensamiento del autor español. Desde luego, es cierto que hay dos tomas de postura a este respecto.

⁸ “La organización de esas peculiaridades de Estados soberanos, que han tratado de negar a los limítrofes el pan y la sal o de dominarlos mediante la guerra, es un hecho inmoral, aunque haya constituido, hasta ahora, el nervio de la historia”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y nación” en *Razón Española*, Madrid, número 55, septiembre 1992, pág. 132.

⁹ “El hombre civilizado tiene hoy conciencia de un bien común político de toda la Humanidad”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la razón de Estado*, Ateneo, Madrid, 1956, pág. 44.

En primer lugar, el desarrollo económico que protagonizó España, en Europa occidental ya se había producido en gran medida, durante los años sesenta y setenta merced al impulso estatal y a los Planes de Desarrollo hizo que el pensador abogara por un Estado interventor y creador de riqueza¹⁰. Hay quien señala que el pensador racionalista vio en este desarrollo económico una nueva fuerza legitimadora para el régimen de Franco¹¹. Sin ser esto del todo cierto, la verdad es que Fernández de la Mora consideró que el gobierno de Franco había supuesto un gran salto en la generación de orden, desarrollo y justicia¹². Lo positivo del régimen de Franco se cifraba en los logros conseguidos en este sentido lo que, dicho sea de paso, suponía una justificación pragmática y no ideológica o bélica del mismo.

Tras la caída del franquismo y la posterior aceptación de la transición política española, se erigirá en uno de los renovadores doctrinales de la derecha española en crisis con el cambio político y, desde su punto de vista, huérfana de una doctrina intelectual¹³. Esta renovación de la derecha tratará de liberarse de la carga confesional, ausente en el pensamiento de Fernández de la Mora, ofreciendo argumentaciones de

¹⁰ Similar modelo estatal que Laureano López Rodó, cabeza visible de la tecnocracia en España, que expresaba claramente la necesidad de creación de riqueza: “La tarea más importante con que se enfrenta hoy la Administración de cualquier país es la tarea previsor, programadora y, en gran medida, configuradora de una existencia digna del hombre”. López Rodó, Laureano. *Política y desarrollo*, Aguilar, Madrid, 1970, pág. 155.

¹¹ Pedro Carlos González Cuevas, “La *Aufklärung* conservadora: Pensamiento español de Gonzalo Fernández de la Mora” en *Revista de estudios políticos*, número 138, octubre-diciembre 2007, pág. 14.

¹² Cfr. Equipo Mundo, *Los 90 Ministros de Franco*, Dopesa, Barcelona, 1971, pág. 340.

¹³ “En tercer lugar, el humanismo español se encuentra doctrinalmente desarmado. Ya no puede apoyarse en la filosofía cristiana porque ésta se ha convertido en un pluriverso de corrientes que llegan hasta la llamada teología de la liberación, y hará falta tiempo para que la nueva orientación pontificia logre superar la crisis heredada. Tampoco quiere apoyarse en las concepciones tradicionales por miedo a la acusación de insuficiente progresismo. Y no puede sustentarse en un sistema cabal de nueva planta porque no ha sido capaz de elaborarlo”. Fernández de la Mora, Gonzalo., “La dialéctica” en *Razón Española*, número 2, diciembre 1983, pág. 132.

tipo técnico-científico frente a la visión cristiana¹⁴. Así, Gonzalo Fernández de la Mora pasará de ser un defensor del Estado tecnoautoritario con gran capacidad de intervención—concretado históricamente en el modelo del Estado del régimen de Franco—, a abogar por una concepción del Estado de corte liberal presionado históricamente por el cambio político que dejaba el aparato estatal en manos de la ideología dominante y que tiende a la omnipotencia azuzado por el socialismo¹⁵. Parece factible explicar dichas fluctuaciones en razón de la gran adaptabilidad del “Estado *razonalista*”, tipo teórico elaborado por Fernández de la Mora. No se puede, propiamente, hablar de contradicción en su pensamiento sino más bien de evolución, una evolución plenamente coherente con el pragmatismo y circunstancialismo de su pensamiento político.

El criterio de Fernández de la Mora acerca del Estado es variable en tanto que entiende que, como todo instrumento, tiene que adaptarse a las circunstancias. La forma del Estado y su ámbito de actuación varían conforme la realidad lo requiere. Esta variabilidad del medio que es el Estado contrasta, sin embargo, con la fijeza de los fines de toda comunidad. Para alcanzar un conocimiento adecuado de estos fines es necesaria una genuina reflexión política y para ello, se cierra así el círculo, una depuración de sus elementos más irracionales.

¹⁴ Cfr. González Cuevas, Pedro Carlos. *Historia de las derechas españolas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pág. 465.

¹⁵ “Hay que devolver a la sociedad todo aquello que es capaz de hacer mejor que el Estado; hay que privatizar y reducir a proporciones humanas ese Leviatán estatal hacia el que tienden los socialismos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y socialismo residual” en *Razón Española*, Madrid, número 64, marzo 1994, pág. 132.

I. La ciencia política

1. El platonismo político y el encaminamiento ideal de la ciencia política

Sin duda alguna para comprender la teoría del Estado en la obra de Fernández de la Mora es preciso entender qué concibe este autor la ciencia política. Fernández de la Mora elabora una crítica de conjunto a la filosofía política. Según él, las consideraciones filosóficas de lo político están lastradas por graves errores que dificultan la comprensión de la realidad política. En última instancia, es la ciencia política la que ha generado una hipostatización del Estado que se impone, merced a la especulación filosófica, como realidad necesaria y consustancial con lo político por medio de su aceptación acrítica¹⁶. La historia de la ciencia política ha sido la historia de un mito en torno al Estado, la desviación natal de la filosofía política ha tenido consecuencias de gran calado.

El hombre organiza su convivencia política con arreglo a ciertas modelizaciones racionales, ciertos arquetipos que presentan un modelo de la polis ideal. De acuerdo a éstas se construyen los ordenamientos institucionales que regulan la convivencia. Y, pese a que las modernas construcciones teóricas tienen, aparentemente, mayores dosis de racionalidad y de realismo, siguen teniendo como defecto constitutivo la misma creencia que las teorías primitivas del Estado. Es decir, pese a que se han dado grandes pasos en la racionalización de la teoría política, ésta todavía no se ha desembarazado de su humus mítico, por lo que se requiere una fundamentación teórica al margen de la creencia no realista ni contrastada de la posibilidad de un marco de convivencia perfecto.

“Cuando se comparan las modernas teorías del Estado con las de las primeras civilizaciones históricas o con las de los pueblos primitivos, las actuales parecen prodigios de lógica empiricocrítica. Incluso los mitos políticos recientes, como el de la raza aria, tienen aire de ecuaciones rigurosas al lado de las constituciones totémicas del ayer remoto. Y, sin embargo,

¹⁶ Cfr. Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político...*, pág. 157

pienso que, en el fondo de nuestra vigente teoría del Estado, late un estable radical mítico recibido de lejanísimos tiempos. Es la creencia en la existencia de la ciudad perfecta”¹⁷.

En esta línea, Fernández de la Mora, piensa que la ciencia política está sesgada desde Platón por una metodología *apriorística*. Las teorías políticas desde el autor de la *República* han pretendido la elaboración de un marco institucional ideal, es decir, al margen de todo condicionamiento coyuntural¹⁸. La búsqueda del Estado ideal ha sido el motor de la ciencia política. Éstas tienen como objetivo la elaboración de modelos ideales, universales y atemporales fruto de una consideración abstracta del carácter social del hombre. Bien es cierto, que esta tendencia no comenzará con la escritura de la *República* platónica pero tendrá en esta obra su primera sistematización y cumbre especulativa¹⁹. A Platón le corresponde el haber otorgado la “plenitud doctrinal”²⁰ a la tendencia a pensar la ciencia y las construcciones político-teóricas de acuerdo a un idealismo *apriorístico*. El modelo de ciencia política diseñado por Platón tiene como punto de partida la república óptima e ideal, es decir, la posibilidad de la generación de un orden institucional perfecto para la convivencia humana definido teóricamente al margen de la circunstancia²¹.

La interpretación de la obra política de Platón a este respecto puede ser parangonada con la de Cassirer²². Para este autor la *República* de Platón

¹⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al Estado de razón*, Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1972, pág. 16.

¹⁸ “El pensamiento político occidental es platonizante, porque arranca de la hipótesis de que existe el Estado ideal, o sea, una fórmula constitucional perfecta”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de obras*, Doncel, Madrid, 1976, pág.7.

¹⁹ “El que lleva esta doctrina a su plenitud conceptual es Platón, heredero de las tradiciones míticas de la Hélade antigua y, a la vez, hijo primogénito del racionalismo socrático”. Fernández de la Mora, Gonzalo., *Del Estado ideal al...*, pág. 18.

²⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 18.

²¹ “La historia del pensamiento político se reduce en Occidente a una infatigable búsqueda del arquetipo social”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 17.

²² Cuya obra política conoció de primera mano como lo demuestra la cita que del autor alemán se hace en: Fernández de la Mora, Gonzalo., “Maquiavelo visto por los

es una teoría, un sistema comprensivo del Estado, hasta cierto punto desligado de la posibilidad de implantación real. Según el autor alemán Platón no está buscando el mejor Estado sino el Estado ideal teniendo en cuenta la distinción entre la verdad empírica y la ideal²³. La consideración de Cassirer, coincide con la del autor racionalista en el carácter ideal y despegado de lo empírico y el avance que supone frente a las anteriores consideraciones de la política. Si para Cassirer la obra de Platón es un golpe asestado al pensamiento mítico a través de la idea, para Fernández de la Mora representa un hito en la racionalización de la política²⁴. La interpretación del alemán serviría para exonerar a Platón de irrealidad o utopismo en la medida en que su obra no representa una reforma efectiva de la realidad política, valoración no del todo acertada en opinión de Fernández de la Mora. El autor español entendía que el modelo platónico tenía vocación realizativa, es decir, reclamaba su implantación²⁵. Este defecto provenía del idealismo platónico para el que la realidad fundamental estaba en el mundo de las ideas. La metafísica y teoría del conocimiento platónico significaba que los regímenes existentes no eran sino una copia depauperada de la polis “realmente real”, es decir, de la polis ideal. Lo cierto es que pese a que la polis ideal platónica era, fundamentalmente, racional, no dejaba por ello de tener un claro significado mítico. La polis ideal es un mito racional, pero un mito al fin y al cabo²⁶.

tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma” en *Arbor*, Madrid, número 43-44, julio-agosto 1949, pág. 418.

²³ “Uno de los primeros principios de la teoría platónica del conocimiento es la insistencia en la radical distinción entre verdad empírica y la verdad legal”. Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947, pág. 83.

²⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo., *Del Estado ideal al...*, pág 18.

²⁵ “Aunque el sistema político platónico suele interpretarse en el marco del idealismo metafísico, es claro que para el filósofo, su modelo político abstracto exigía la implantación efectiva en una comunidad, o sea, se trataba de una esencia que, por su propia naturaleza, reclamaba la existencia histórica”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El intelectual y el político” en *Razón Española*, número 37, septiembre 1989, pág. 139

²⁶ La crítica a Platón, como definidor de la esencia de la ciencia política, se basa en el mantenimiento de ese fundamento mítico. En opinión de Dalmacio Negro lo más característico de la obra de Fernández de la Mora en torno al Estado es su acción desmitificadora. Cfr. Negro, Dalmacio. “Concepción del Estado”, pág. 187.

El racionalista dirige su crítica no sólo a la imposibilidad de la realización institucional real de la *República* sino que también, y sobre todo, es una crítica a su condición de teoría política²⁷. Es decir, el pensamiento político platónico no es denostado simplemente por ser un capítulo más en la larga lista de las construcciones políticas irrealizables sino por dar carta de ciudadanía científica a una teoría política deficiente y no calificable todavía de post-mítica. Platón no hace sino perpetuar un mito o, más bien, fundamentar una disciplina, la de la filosofía o ciencia política, en torno a un mito, el de la ciudad ideal, que, sin embargo, tenía una mayor densidad racional frente.

En opinión de Fernández de la Mora toda la historia de la ciencia política está marcada por esta búsqueda de un ideal inalcanzable, fuertemente imbricado en pulsiones emotivas. No en vano, vincula la búsqueda de la ciudad perfecta como una traslación a la vida colectiva del deseo felicitarario²⁸. Considera que ha habido a este respecto dos excepciones parciales a la norma general. Tanto Aristóteles como Santo Tomás optaron como mejor forma de gobierno regímenes mixtos, por lo que para ellos no existía una forma pura que lograra el ideal de la mejor república²⁹. Sin embargo, ni siquiera ellos renunciaron a la búsqueda de la quimera institucional ya que afirmaron la posibilidad de encontrar la óptima república.

En el caso de Aristóteles, a quien dedica un interesante artículo al respecto, el elemento de búsqueda de la polis ideal pertenece a la

²⁷ Para Platón la observación de lo real o experiencia no es relevante para el conocimiento de conceptos tan estructurales de la política como el de justicia. La experiencia, incluso, puede ser perniciosa, *República*, 409 b. En cambio, como se verá, el conocimiento experiencial es fundamental para Fernández de la Mora a la hora de elaborar la teoría política.

²⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, págs. 46-47.

²⁹ “Pero, de cuando en cuando, han surgido significativos síntomas de perplejidad. La mente más poderosa y realista del mundo antiguo—Aristóteles—y su hermana gemela del Medievo—Tomás de Aquino—se mostraron eclécticos e inclinados hacia los regímenes mixtos”. Para Fernández de la Mora el carácter mixto de los gobiernos propuestos por estos autores denotaba un mayor realismo al percibir las limitaciones propias de cada uno de ellos por separado. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La relatividad del Estado” en *ABC* 18-VII-1967.

herencia filosófica. En la búsqueda de la sociedad perfecta el estagirita es un fiel continuador de la tradición a este respecto³⁰. La *aristé politeia* o ciudad perfecta aparece en numerosos textos aristotélicos como prueba de su ligazón a la tradición griega. En cambio, también existe un Aristóteles heterodoxo respecto a la tradición. Es el Aristóteles que se centra no en la polis perfecta sino en la polis real, es el que tiene en la relatividad de las constituciones un punto central. Por tanto, existen dos Aristóteles: el de la tradición utopista iniciada por Platón y el innovador que se acoge al realismo anti-idealista³¹. Lo cierto, es que la inclusión de Aristóteles en la línea, que podríamos denominar, continuista respecto a Platón es lógica. Sobre todo, si se tiene en cuenta que lo explícito de la teoría aristotélica es, precisamente, la concepción tradicional. Así fue recibida la obra aristotélica en el medievo lo que ha impedido el rescate de la versión más racionalizadora del estagirita. El estudio del Platón más original, y menos explícito, hubiera supuesto una revolución de la ciencia política³².

En resumen, Aristóteles puede ser incluido en la nómina de los pensadores que mantuvieron la búsqueda de la sociedad perfecta como nervio de la filosofía política, aunque interpretado más profundamente sería precisamente un contradictor de esta vía.

En cuanto a Tomás de Aquino, Fernández de la Mora no aborda el tema en ningún texto aparte. El aquinate mantiene la idea de una constitución perfecta, reelaborando la teoría aristotélica. El descargo del idealismo tomista proviene de que su propugnación de la mixtura de regímenes relativiza, de alguna manera y al igual que en Aristóteles, la

³⁰ “Aristóteles se mantiene sustancialmente fiel a este esquema que es el recibido de la tradición griega”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El relativismo político en Aristóteles” en *Atlántida*, julio 1970, pág. 352.

³¹ “Hay como dos corrientes doctrinales: una externa (platónica y tradicional) y otra subálvea (original e innovadora)”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El relativismo político en Aristóteles”, pág. 353

³² “Se malogró una posible inflexión de la ciencia política y, con ella, una magnífica oportunidad vital. Durante más de dos milenios, la idea del Estado ha discurrido por los cauces idealistas del legado helénico”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El relativismo político en Aristóteles”, pág. 361.

búsqueda del régimen perfecto³³. Tomás de Aquino señala la posibilidad de una polis ideal aunque ésta no será un régimen puro sino una combinación, lo que parece introducir cierto relativismo que, sin embargo, no llega a ser una ruptura con la tradición platónica³⁴.

En ambos autores, habría elementos anti-idealistas y de posible reformulación de la ciencia política que, sin embargo, no llegaron a cuajar prevaleciendo sus conceptos de la sociedad ideal como lo sustantivo de sus pensamientos políticos.

Incluso estas excepciones relativas muestran el nervio de la argumentación de Fernández de la Mora, esto es, la prevalencia de la búsqueda de la polis perfecta en la filosofía política. El encaminamiento idealista de la ciencia política implica que ésta pierde desde el origen su anclaje con lo real. Al dedicarse a planear en el ámbito de las ideas olvida la dimensión práctica de la política y se autolimita como conocimiento de una disciplina, la política que es eminentemente práctica. En este sentido, Fernández de la Mora se sitúa en la línea de aquellos autores que criticaron el ahistoricismo de la filosofía política lo que le sitúa en la línea de los críticos de la filosofía política.

2. Las tres argumentaciones del Estado ideal y la crítica de la filosofía política

La búsqueda de la ciudad ideal ha transcurrido, en opinión de Fernández de la Mora, por tres caminos diversos. Cada uno de estos, sin embargo, no trastoca en lo esencial el método de elucubración política. Es decir, los tres comparten la postulación acrítica de la posibilidad del hallazgo del Estado ideal. Lo que las diferencia es el

³³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La relatividad del Estado” en *ABC* 18-VII-1967.

³⁴ “En este punto clave casi nada ha cambiado desde aquel momento auroral de la primera Grecia. Es una diana que, cuando la enfila Tomás de Aquino, lleva ya veinte siglos incansablemente perseguida e inmóvil”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 27.

camino por el que pretenden llegar hasta él o, mejor dicho, la fundamentación, en cada caso de la legitimidad de la forma ideal incoada.

La primera de estas vías justificatorias es la denominada “vía sacra”. Se trata del momento primitivo de la teorización política y consiste en explicarlo todo por la apelación a fuerzas sobrenaturales³⁵. La divinidad aparece como la garante de la adecuación de la polis perfecta. Por medio de esta alusión a lo divino se sustrae el conflicto político en la medida en que la forma, legitimidad e instituciones políticas provienen no de la voluntad de un hombre sino de un mandato divino inapelable. Esta vía argumentativa está entrando en desuso por la interiorización de las creencias que recluye la religión al fuero interno y le priva de su participación en la configuración de lo político³⁶. Pocos son ya los que defienden una vía sacar como método para llegar y legitimar un determinado modelo de sociedad perfecta.

La segunda de estas tres vías para teorizar sobre el Estado es la “línea arbitrista” que consiste en la construcción de algo inédito a partir de la capacidad racional del hombre. Sería esta la vía con la que Fernández de la Mora más identifica la historia de la ciencia política, más bien, de la filosofía política, en cuanto búsqueda de la ciudad ideal. Las pretensiones de esta vía en contraposición con la sacra es que sus productos son racionales, son teorías y, por tanto su única fuente legitimante es la razón. Así pues trata de generar el mejor marco de convivencia valiéndose de la capacidad racional e inventiva del hombre siendo su punto límite la utopía³⁷. Sus riesgos son la inviabilidad, el maximalismo, la ideologización y el voluntarismo. Como se ha afirmado, es esta vía la más transitada por los teóricos de la ciencia

³⁵ Aunque estas tres vías no se corresponden exactamente con la ley de los tres estadios de Comte tienen un paralelismo muy fuerte.

³⁶ Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, *Del Estado ideal al...*, 48. Para un análisis del fenómeno de interiorización de las creencias en el caso español de la era post-franquista: Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores del cambio*, Plaza y Janés, Barcelona, 1986, págs. 179-212.

³⁷ “La utopía es la estilización última del arbitrista político”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 50.

política y la que se corresponde, en líneas generales, con la filosofía política. Los defectos de esta línea argumental son, básicamente, los que el autor racionalista atribuye a los teóricos de la ciencia política en general, desconexión con lo real y ucronía³⁸. Además, esta vía resulta la única que se basa exclusivamente en la capacidad de la razón para generar un orden político perfecto.

Por último, la tercera vía es la ética que supone el insuflar de obligatoriedad moral al modelo político generado por el doctrinario. Se trata de elevar la teoría política al plano del “deber ser” moral. Según Fernández de la Mora toda teoría normativa del Estado tiene un sustrato moralizante o una cierta conexión con la vía ética. Si el modelo político elaborado por un doctrinario es propugnado para lo real adquiere un sesgo normativo, obligatorio que puede ser fácilmente conectable con una preceptividad moral³⁹. Con esta vía la forma del Estado se sustantiva, ya no se trata de una cuestión circunstancial o adjetiva, de una elección procedimental, sino de un dogma moral de obligado cumplimiento. Las consecuencias derivadas de la elección de esta vía son la universalidad, el despotismo, el finalismo, la destecnificación y el absolutismo. Cuando la vía moral se apoya en el idealismo político absolutiza las teorías surgidas de la ciencia política elevándolas a un rasgo superior y radicalizando sus posturas⁴⁰. Desde un plano funcional, se puede afirmar que la vía moral no sería independiente totalmente del arbitrio sino que sería una manera de reforzar la segunda de las vías. El arbitrio se vería reforzado por una moralización, una conversión en dictado moral, los modelos que en su

³⁸ “Lanzado a imaginar, el arbitrista no sólo se olvida de la realidad, sino que no se detiene en la carrera de las ilusionadas exigencias. Aspira a empezar la Historia por el final”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 51.

³⁹ “De modo tácito o expreso, casi todas las teorías normativas del Estado tienden hacia un término mediata o inmediatamente moralizante”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 53.

⁴⁰ “Entonces el idealismo político acumula todas sus potencialidades: poseído de radicalidad revolucionaria y de autoritarismo iluminado, desprecia el tiempo, el espacio, el hombre concreto, las condiciones estructurales y los medios. Es una obstinada y soberbia negación de la naturaleza y de la historia”. Fernández de la Mora, Gonzalo., *Del Estado ideal al...*, pág. 56-57.

vía no tienen más que una fuerza volitiva, la del proyectista. Es decir, la vía ética es un momento de ulterior fortalecimiento del arbitrista y una universalización de los modelos que propone⁴¹. Si bien, se diferencia de la vía arbitrista por la fundamentación de la legitimidad que en una vía recae sobre la razón y en otra sobre la ética.

Las tres vías son criticadas conjuntamente por Fernández de la Mora mediante el decreto de la imposibilidad del objeto que las tres pretenden, la ciudad ideal. En primer lugar, la historia de las formas políticas en una misma sociedad, es decir, de los diversos ensayos para hallar la ciudad ideal, han sido zigzagueantes. Se pasa de regímenes autoritarios a liberales y viceversa sin solución de continuidad. Se producen continuas rupturas en la aparición de los diversos modelos lo que excluye una dialéctica racional que implique una evolución hacia la definitiva polis ideal. En segundo lugar, y despreciando la matriz cronológica, en un mismo tiempo conviven diversas formas políticas en las diversas sociedades. Esta heterogeneidad coetánea excluye la idea de que la sociedad perfecta se implanta para toda ciudad y lugar. La convivencia de una diversidad de formas políticas no permite hablar de una sociedad perfecta universal. En tercer lugar, incluso ignorando la determinación espacio-temporal, Fernández de la Mora llama la atención sobre el hecho de que no es posible hallar una dialéctica que conduzca a la implantación de una determinada forma política. Es decir, no es posible, por el carácter errático de la evolución, establecer el punto omega, el modelo de sociedad perfecta hacia la que todo régimen tiende. Contra la dialéctica histórica marxista, como señala el propio autor, la evolución de las fórmulas políticas hacia la aparición del definitivo Estado ideal ni es inexorable, ni demostrable. No hay un sentido unívoco en la aparición de las formas constitucionales⁴².

⁴¹ “El arquetipo propuesto no es una curiosidad erudita, ni un juego de la mente, ni un arbitrio posible; es un deber de conciencia, anterior y superior a la eventual promulgación legal de dicho modelo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 54.

⁴² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, págs. 44-46.

La crítica a la imposibilidad del hallazgo de una sociedad perfecta no es exclusiva de Fernández de la Mora. Otro de los grandes críticos frente a esta idea fue Raymond Aron. La perspectiva de Aron, más sociológica, cifraba en cuatro las razones por las que resulta imposible, sino superflua, la búsqueda de la sociedad ideal. En primer lugar, la postulación de la sociedad ideal ignora la organización general de cada sociedad, es decir, ignora el entramado social propio de cada entidad comunitaria. Por tanto, está desvinculada de la realidad sobre la que se pretende enmarcar. En segundo lugar, Aron señala que la búsqueda de la sociedad perfecta va unida a un concepto finalista de la naturaleza humana abriendo la posibilidad de una interpretación determinista de la conducta del hombre y de las instituciones adecuadas. La tercera razón por la que la búsqueda de la sociedad perfecta resulta absurda es que los objetivos de cada régimen no son unívocos sino que suelen estar enfrentados. Los valores que cada uno encarna son diversos y no hay un criterio que pueda señalar la superioridad de uno o de otro. Por último, Aron señala que la ciudad ideal no puede tener una pretensión real ya que en cada sociedad las instituciones se formalizan de una manera diferente. Por ello, indica que la búsqueda de la sociedad perfecta queda circunscrita, únicamente al plano especulativo⁴³.

Frente a ambos planteamientos, que insisten en proscribir la posibilidad de la sociedad perfecta como fundamento de la filosofía política, se sitúan otros autores que defienden la inclusión de la sociedad perfecta como esencial a la filosofía política misma. Es el caso de Leo Strauss para el que los dos grandes ataques contra la filosofía política han provenido del historicismo y positivismo. Para este autor es indudable que la pregunta por la “buena sociedad” es la pregunta genuinamente filosófica⁴⁴. Pero, sin embargo, los dos enemigos de la filosofía política han llevado a ésta a la situación de que sea dudosa la posibilidad de su pervivencia⁴⁵. Y, en lo que aquí respecta, el ataque más fuerte es el del

⁴³ Cfr. Aron, Raymond. *Democracia y totalitarismo*, Seix Barral, Barcelona, 1968, pág. 45

⁴⁴ Cfr. Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, págs. 12-13.

⁴⁵ Cfr. “Hoy la filosofía política está en decadencia o, quizá, en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo. No se trata sólo de un total desacuerdo

historicismo que recusa la búsqueda de la sociedad ideal por su presunto carácter ahistórico⁴⁶.

Esta es precisamente el foco principal de la crítica de Fernández de la Mora a la historia de la filosofía política. Ésta se resume, fundamentalmente, en el irrealismo y el ahistoricismo congénito a la pregunta por el mejor régimen posible.

“La primera es que no se opera con medios reales sino posibles, simples y artificiosos: no existió nunca la ‘polis’ platónica. La segunda es que se prescinde de la adecuación de las proyectadas formas políticas a las circunstancias concretas. La tercera es que se hace caso omiso de la viabilidad de hecho. La cuarta es que se olvida que un ancho margen separa al modelo estatal de su concreción histórica. La quinta es que la relación de causalidad se establece de modo deductivo sobre esquemas elementales de los que se han eliminado numerosas concausas que pueden tener actuación decisiva. Y la sexta es que una viciosa discriminación similar se introduce al seleccionar y jerarquizar el fin en que se apoya la argumentación: si el preferido es la libertad se deducirá la bondad de la democracia, si es el orden se abocará a la dictadura. De ahí resulta que las discusiones clásicas sobre la mejor forma de gobierno, desligadas del aquí y del ahora, sean tan amenas como bizantinas”⁴⁷.

Es decir, la desconexión con la realidad y su antihistoricismo, su inadecuación a las circunstancias históricas, son los principales defectos constitutivos de la ciencia política. Ahora bien, ¿significa esto la imposibilidad de una filosofía política? ¿se trata de una oda al positivismo y al historicismo que anulan la posibilidad del enfoque filosófico, como lo entendía Strauss? La respuesta a estas preguntas requieren el estudio tanto de la presencia de la utopía como elemento consustancial a la filosofía política, como la prognosis que Fernández de la Mora hace respecto de la evolución de esta disciplina en la que tienen gran importancia el desarrollo de la sociología y la ciencia política. El autor español señala la proximidad de un cambio de paradigma, de una transformación de la teoría política.

sobre su objeto, su método y su función, sino que la mera posibilidad se ha hecho problemática”. Strauss, Leo. *¿Qué es...*, pág. 21.

⁴⁶ Strauss, Leo. *¿Qué es...*, pág. 34.

⁴⁷ ECI, 127.

3. Apriorismo, utopismo e ideologización

La filosofía política requiere de la revisión de su punto de partida para depurarla de su componente mítico⁴⁸. Lo cierto es que la aceptación acrítica de la posibilidad de hallar la ciudad perfecta se erige en un problema epistemológico para el conocimiento político. De ahí, que la única posibilidad para la purificación del mito inherente a la ciencia política pasa por la revisión y crítica de este postulado⁴⁹. Este nervio utópico de la filosofía política, su constante búsqueda de la sociedad perfecta, implica una serie de consecuencias. El hecho de que la filosofía política haya aceptado acríticamente que su papel, su función o su objetivo es el hallazgo de un imposible irreal se derivan dos notas negativas que vienen a ser dos elementos a extirpar o depurar de la indagación política: la utopía y la posibilidad de ideologización.

Y es que la entrada en un nuevo estadio para la ciencia política es un fenómeno incipiente en opinión de Fernández de la Mora aunque para acelerarla es preciso hacer un trabajo preparatorio. A la constatación de que la sociedad perfecta ha sido el elemento unificador de la pregunta filosófica de lo político le sigue una crítica a ésta y a las formas de articular el pensamiento político a las que ha movido. Sólo mediante esta crítica es posible superar el estado mítico o precientífico de la especulación política.

La primera nota a la que habría que referirse es el necesario apriorismo derivado de la utopía en que se erige la indagación filosófica de lo político. La utopía es una idealización que pretende tener una validez sobre lo real a la que, además, pretende explicar. Carece de vinculación con lo real y, por tanto, parece querer proporcionar recetas universales que, además, por idealismo irrealista son inviables. Comte ya había

⁴⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 41.

⁴⁹ “Una verdadera desmitologización del Estado exige la previa crítica del postulado de la ciudad perfecta. Hay que revisar el arcaico supuesto”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 16.

criticado esta dinámica comparándola con el intento de curar todas las enfermedades con el mismo tratamiento⁵⁰. La desconexión con lo real, por tanto, no aminora la pretensión omniexplicativa. Así, la filosofía política, a causa de su encaminamiento utópico, provoca no sólo un anquilosamiento del modelo propuesto sino una deformación de las circunstancias, de la realidad, de las que está desvinculada.

Al pretender definir la forma perfecta de gobierno e ignorar los condicionantes socio-históricos acaban por deformar lo real. La sociedad perfecta es buscada en un plano meramente ideal y cuando al acometer su implantación en lo real la incompatibilidad se manifiesta tienden por reinterpretar lo real de manera que se amolde a los dictados del modelo propuesto. A esto se refiere Fernández de la Mora cuando habla que la potencia utópica de las modelizaciones de la sociedad perfecta tiende a “preterir la factibilidad”⁵¹. La filosofía, encaminada utópicamente, en su neta teoriedad deforma la realidad a favor de las construcciones ideales⁵². Así, la sociedad perfecta se erige en un concepto previo al contraste con lo real e inmune a este, es decir, se confirma como prejuicio que determina la percepción de lo real.

Este apriorismo del que se ha impregnado la búsqueda de la sociedad perfecta y su estructura prejudicial convierten a la filosofía política en un caldo de cultivo perfecto para la ideología. El utopismo y el carácter prejudicial, apriorístico, generan una fuerte tensión hacia la ideologización, es decir, hacia la vulgarización de la filosofía política. No olvidemos que, precisamente, Fernández de la Mora señala que toda ideología es una “filosofía política”, si bien, simplificada, vulgarizada y patetizada. El apriorismo de la filosofía política, su

⁵⁰ “La búsqueda absoluta del mejor gobierno posible, hecha abstracción del estado de la civilización, evidentemente pertenece por completo al mismo orden que el de un tratamiento general aplicable a todas las enfermedades y a todos los temperamentos” Comte, Auguste. *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Tecnos, Madrid, 2000, pág. 59.

⁵¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 50

⁵² Además de que, como señala Alfredo Cruz, olvida la esencial practicidad de la política. Cfr. Cruz, Alfredo. *Ethos y polis*, Eunsa, Pamplona, 1999, pág. 99.

utopismo y, por tanto, el carácter prejudicial del conocimiento filosófico de lo político abre la puerta a la manipulación ideológica.

“El formalismo conceptual no sólo hace que la adhesión ciudadana dependa de un puro prejuicio y, por lo tanto, de una propaganda sistemática o arbitrario adoctrinamiento previo, sino que, además, desplaza los problemas críticos hacia el área, también formalista, de la legitimidad”⁵³.

El apriorismo utópico, como señala Fernández de la Mora, conecta con las ideologías en la medida en que hace pivotar la importancia de las construcciones teóricas en torno a la legitimidad. La legitimidad que emana del pensamiento político es formal, es decir, se basa en la concordancia con un modelo ideal. Es la misma legitimidad que pretende la ideología. El poder legitimador del ideólogo proviene por su defensa de un esquema analítico y propositivo aunque este sea de dudosa calidad epistemológica. Lo cierto es que la ideología se autolegitima por su construcción ideal, por tanto, lo hace con respecto a un modelo y de manera apriorística.

En cuanto a la naturaleza de las ideologías se prestan de manera clara a esta “utopización” con la que se asimila a la ciencia política. Falta de concreción, carácter abstracto, vocación práctica, acriticismo y sacralización de sus dogmas son algunas de las notas diferenciales de las ideologías respecto a los sistemas de ideas. Esta degeneración racional tiene un punto clave en su componente utópico como señala Fernández de la Mora. Aron, por su parte, también, consideraba que tanto los gobernantes como los hombres en general apelan a la existencia de un objeto irreal que proyectan en el futuro⁵⁴ y lo hace, precisamente, hablando de las ideologías que en algunos puntos de su obra parecen asimilarse a la filosofía política o idea acerca de la mejor sociedad.

⁵³ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 88.

⁵⁴ “Los hombres y los regímenes se ven obligados a justificarse, y se justifican, invocando una idea o una imagen de la sociedad perfecta, es decir, de lo que debe ser el futuro”. Aron, Raymond. “La ideología, base esencial de la acción” en Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, pág. 263.

Las ideologías participan de la motivación patética de la búsqueda que caracteriza la filosofía política pero además son un parásito de ésta. La filosofía política, aunque inicialmente marcada por ese defecto y esencialmente errónea por la búsqueda de un objeto inexistente, discurre por los senderos de la lógica y la coherencia. Es decir, son ciencia formalmente aunque su contenido no lo sea por ausencia de objeto. Las ideologías fagocitan las energías especulativas de la filosofía política auto-legitimándose bajo el manto de la elaboración teórica.

De las tres vías por las que ha discurrido tradicionalmente la elucubración política es la arbitrista la que aloja en su seno el posible “problema de la ideologización”⁵⁵. El modelo político generado por el arbitrista sufre este problema en el momento en que su condición de construcción teórico-ideal pasa a realizarse prácticamente. El esquema en que consiste el modelo, con sus déficit de realidad, es impulsado a la realización. La utopía, que conforma el arbitrista, agudiza sus efectos⁵⁶. Fernández de la Mora señala que a este respecto lo peor que puede suceder es la conversión de las justificaciones arbitristas en elementos polarizadores de intereses.

“En tal caso las adhesiones no son un añadido, sino un requisito. Y, consecuentemente, el producto surge marcado por la parcialidad y por la impureza especulativa; es un disfraz de apetencias individuales o de grupo; es una seudoteoría y una falsificación. Desde el punto de vista epistemológico, la politización previa de los arbitristas constitucionales los tara y la posterior los degrada”⁵⁷.

La politización de los arbitristas los desvía de su objetivo y condición originaria. Sin embargo, esta es, precisamente, la labor de las ideologías que mediante la apelación a las construcciones lógicas del arbitrista dan

⁵⁵ Se pueden encontrar elementos de las otras dos vías en las ideologías, como es obvio. De hecho, se puede interpretar *Del Estado ideal al Estado de razón* como la doctrina del Estado desideologizado. Sin embargo, sólo en esta vía, la arbitrista, menciona Fernández de la Mora a las ideologías. Factor que demuestra la importancia que Fernández de la Mora da a las características, ya tratadas, de las ideologías tratado: su patetismo y su utilización de la apariencia racional como encubridora.

⁵⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, págs. 51-52.

⁵⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, págs. 52.

apariencia teórica a sus apetencias, es decir, a sus pulsiones emotivas. Por esta vía las ideologías se erigen en construcciones netamente utópicas.

La utopía es aquello que ni existe en ningún lugar ni es considerado como posible. Este tipo de construcciones son eminentemente racionales ya que su característica es la profunda trabazón lógica. Lo que las convierte en productos degenerados, es decir, en irracionales es su pretensión de realidad teleológica, es decir, cuando pretenden realizarse prácticamente⁵⁸. La utopía pertenece a aquellos entes de razón cuyo carácter es normativo, de ahí, que para las pretensiones ideológicas su asimilación resulta beneficiosa. Al impulsarla a la práctica, la ideología extrema la irracionalidad de la utopía que en ese momento deja de ser un producto racional susceptible de crítica y discusión para convertirse, paradójicamente, en un dogma de fe que, como tal, está más cerca de la irracional implantación que de la racional especulación de la que surge⁵⁹.

La ideología, por tanto, no sólo es irracional en cuanto a su origen y por sus proyecciones sino que, además, el supuesto contenido racional acaba por ser corrompido. La ideología convierte en irracional la legitimación aparentemente racional de la que se sirve. Y lo hace por dos vías, por un lado, por poner de manifiesto que su discurso está al servicio de motivaciones no racionales, lo que degrada el rigor del mismo. Y, por otro lado, porque anquilosa las ideas de las que se sirve como justificación impidiendo, irracionalmente, su discusión.

Así, por tanto, la crítica a la utopía no se da en Fernández de la Mora por su clara esencia desrealizadora, nota esta que ya serviría para invalidarla⁶⁰. Más allá de eso, la crítica al peculiar encaminamiento de la

⁵⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y utopía” en *Razón Española*, número 11, mayo 1985, pág. 259.

⁵⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Utopía y razón” en *Razón Española*, número 97, septiembre 1999, pág. 130.

⁶⁰ “Cuando la razón pretende encauzar el futuro no desde las posibilidades actuales, sino crearlo desde la nada apriorística, se lanza a la más desrealizadora de las aventuras, la de la utopía, que no caben en lugar visible alguno”. Fernández de la

filosofía política se da por esta potencia ideológica contenida en la especulación política. La ideologización es un riesgo claro contenido en la propia estructura de estas construcciones⁶¹. La crítica de Fernández de la Mora a la tradición politológica se entiende sola y exclusivamente en el marco de dos conceptos clave en su pensamiento: ideología y racionalización. Por un lado, la crítica parte de la constatación de la utilización de las construcciones filosófico-políticas como argumentario y legitimador de las ideologías. En segundo lugar, y muy en conexión con ésta, la racionalización impone un modelo de ciencia basado en el continuo contraste con lo real. La ciencia política se ha convertido, por el influjo platónico, en una ciencia desvinculada no sólo de la posibilidad de experimentación comprobatoria sino que además evita cualquier dato fáctico en su elaboración. Son construcciones que operan al margen de los hechos y de las circunstancias limitantes y de ahí que no se logre un correcto ensamblaje con los hechos lo que conlleva una deriva perniciosa para la razón y para el hombre. Se trata de construcciones coherentes desde un punto de vista lógico, pero que no tienen en cuenta los hechos, he ahí la raíz de su fracaso en cuanto se pretende su implantación. Así, por tanto la racionalización de la indagación política implica una expurgación del apriorismo y utopismo, y, con ella, la confabulación contra la tensión hacia el ideologismo inherente a este encaminamiento de la ciencia política⁶².

Mora, Gonzalo. "Razón y realidad" en *Razón Española*, Madrid, número 41, mayo 1990, pág. 259.

⁶¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 51-52.

⁶² Fernández de la Mora considera que, por ejemplo, su crepúsculo de las ideologías no nace de un esquema ideal sino de una contrastación de los hechos. Uno de los méritos de la tesis crepuscular es la ausencia de un tamiz crítico apriorista: "Es un «deber ser» que emerge de «lo que es». Es la mínima expresión de apriorismo y lo más parecido a una relación de causalidad". ECI, pág. 48.

4. Peculiaridades de la lectura de la historia de la ciencia política: los casos de Hobbes y Maquiavelo. Un concepto de política

La crítica especulativa a la tradición filosófico-política tiene, por tanto, como líneas centrales el antiideologismo y la racionalización de la política. Antes de comenzar con el análisis de la propuesta que hace Fernández de la Mora es preciso hacer un pequeño excursus en torno al elenco de autores que incluye como participantes del error de la ciencia política. En estas peculiaridades se descubren notas fundamentales del pensamiento del autor español.

Al margen de la peculiar inclusión de Aristóteles y Tomás de Aquino en la lectura general de la historia del pensamiento político de Fernández de la Mora cabe destacar alguna peculiaridad más en el elenco de autores analizados por el pensador español. Al menos dos autores han de ser tratados a este respecto, uno por presencia y otro por omisión.

El autor cuya presencia resulta, cuando menos, curiosa a primera vista es Thomas Hobbes. Y es que este autor suele ser considerado en la mayoría de los casos como un pensador de un realismo diáfano, es señalado por Fernández de la Mora como heredero del error de origen platónico al postular un régimen ideal encarnado en la "...monarquía absoluta y hereditaria, cabeza de la Iglesia nacional"⁶³. Es cierto, que en otro sentido atribuye al pensador de Malmesbury una diferencia realista frente a pensadores como Rousseau en cuanto a la consideración del origen del Estado⁶⁴. Pero lo cierto es que Hobbes aparece como un utopista más, como un preconizador de la búsqueda de la polis perfecta.

Efectivamente, Hobbes en su obra política reclamará la superioridad de cierto tipo de forma estatal con un sesgo atemporal lo que sirve a Fernández de la Mora para incluirlo en la tradición de los pensadores que buscaron la sociedad perfecta. Para el inglés, la monarquía es

⁶³ Fernández de la Mora, Gonzalo., *Del Estado ideal al...*, pág. 30.

⁶⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 80

superior al resto de formas políticas, si bien es cierto que la mayoría de regímenes políticos tienen componentes de las tres formas de gobierno existentes: monarquía, aristocracia y democracia⁶⁵. Esta crítica a Hobbes parece desatinada en tanto se dirige a un aspecto más bien accidental del pensamiento del inglés que, además, no representa un pilar en su pensamiento al admitir otras formas como legítimas y acordes al fin para el que se erige el Estado. La monarquía no tiene un carácter exclusivista con respecto al Estado⁶⁶. Sin embargo, es preciso afirmar que Fernández de la Mora resulta confuso a este respecto. Desde su planteamiento se podría señalar que el error de Hobbes es, no tanto la forma política que preconiza, sino su forma de identificar lo político con lo estatal⁶⁷. Esta confusión reside en el hecho de que Fernández de la Mora indica claramente que el Estado como presupuesto de lo político es una tesis no demostrada y que puede ser refutada. Equiparar lo estatal a lo político, como hace Hobbes, significa ontologizar y sacralizar al Estado, cosa que el autor del *Leviatán* no duda en hacer⁶⁸.

⁶⁵ Es dudoso que se pueda calificar esta preferencia por una forma de gobierno como “platonismo político” o como postulación de un Estado ideal. Más bien se trata de una mayor adecuación de este régimen a la forma estatal de lo Político. No hay utopía en Hobbes porque no hay un Estado perfecto ni forma política ideal: “Estado y Revolución, Leviatán y Behemoth, subsisten siempre y siempre operan en potencia”. Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Haz, Madrid, 1941, pág. 55.

⁶⁶ Como demuestra en la formulación del acuerdo por el que se origina el Estado en el que se admite la soberanía tanto de una persona como de una asamblea con lo cual se comprueba que Hobbes acepta formas no monárquicas de gobierno, aunque declare preferible el gobierno por un monarca. “Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones”. Hobbes, Thomas. *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2006, pág. 156.

⁶⁷ Como demuestra el hecho de que para Hobbes la sociedad y la impostación política del hombre sólo se pueda lograr mediante el sometimiento a un poder coercitivo superior, el Estado. Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán...*, págs. 155-156.

⁶⁸ “De este modo se genera ese gran LEVIATÁN a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad”. Hobbes, Thomas, *Leviatán...*, pág. 157.

Uno de los puntos más asombrosos de la exposición y comentario que hace de la historia de la ciencia política es el hecho de que del elenco de cuarenta autores en los que Fernández de la Mora pretende sintetizar la historia de esta disciplina prescinde de un nombre tan notable, si no vital, para la historia de esta materia como es el de Maquiavelo. Y la sorpresa es mayor si se atiende al hecho de que el autor florentino no era desconocido para el razonalista sino, más bien, todo lo contrario ya que dedicó uno de sus primeros escritos académicos de envergadura a la obra de Maquiavelo⁶⁹.

Lo cierto es que Fernández de la Mora no considera a Maquiavelo como un pensador genuinamente político sino más bien un pensador protopolítico o prepolítico. La protopolítica es la indagación sobre la consecución del poder frente al momento genuinamente político que es el de la gobernación o gestión de la cosa pública. En el nivel de la protopolítica el autor de referencia es, sin duda, Maquiavelo⁷⁰. Por tanto, la exclusión de Maquiavelo del elenco de pensadores políticos que hace en su estudio el autor razonalista respondería a que no lo consideraba un pensador político sino protopolítico.

Sin embargo, es preciso señalar que la distinción que el autor hace entre política y protopolítica es confusa e, incluso, contradictoria. En la distinción hasta ahora esbozada, la protopolítica sería la lucha por la conquista del poder, mientras que la política genuina aparece caracterizada como gobernación o gestión de los recursos una vez instalado en el poder⁷¹. Es decir, la protopolítica aparece como una técnica para la consecución del poder mientras que la política es

⁶⁹ Su tesis inédita lleva el título de *El Saber Diplomático en Maquiavelo* y uno de sus primeros escritos está íntimamente relacionado con el florentino. Gonzalo Fernández de la Mora “Maquiavelo visto por los tratadistas españoles de la Contrarreforma”, págs. 417-449.

⁷⁰ “A él debemos una colección de consejos en parte intuitivos, en parte experimentales, sobre el modo de acceder al poder y mantenerse en él”. ECI, págs. 130.

⁷¹ “El panorama es, sin embargo, muy distinto tan pronto como se rebasa el escalón inicial de la protopolítica, o sea, cuando ya se dispone del mando y lo que procede es dar el paso siguiente: gobernar”. ECI, págs. 131.

gobernación o gestión. Sin embargo, esta identificación de la política con la gobernación tan palmaria es contradicha en otros pasajes de su obra. En éstos la política aparece, precisamente, como opuesta a la gobernación.

“En primer lugar, el fin de la gobernación es realizar el bien común, o sea, dotar a determinada sociedad de un razonable nivel de orden justo y próspero. En cambio, el fin de la política es la ocupación del poder, o sea, la instalación de una persona o de un grupo en el ejercicio de la soberanía. Por eso la gobernación puede ser altruista, mientras que a la política le es consustancial una fuerte dosis de egoísmo”⁷².

Se invierte la identificación entre política y gobernación para convertirse precisamente en conceptos antagónicos. La política sería, entonces, precisamente la elaboración de una estrategia para la consecución del poder⁷³. El intento de consecución y mantenimiento del poder⁷⁴. Las dos definiciones son netamente contradictorias y demuestran una flaqueza en su aparato teórico o al menos una fluctuación semántica.

Incluso, se podría señalar una tercera acepción de la política, si bien no presenta el mismo grado de contradicción que los anteriores entre sí. La política, también queda definida como identificación, diálogo y contraposición de soluciones a determinados problemas⁷⁵. En este tercer caso, el ejercicio de la política se extiende a toda la comunidad, a diferencia de las dos definiciones anteriores. En la política como gobernación opuesta a la protopolítica sólo el gobernante o soberano

⁷² Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores del...*, pág. 42.

⁷³ “La política no suele coincidir con la buena administración porque la política no es el arte de realizar el bien común, sin la técnica de alcanzar el poder y de permanecer en él”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Logomaquia política” en *Razón Española*, número 49, septiembre 1991, pág. 231.

⁷⁴ Se opone el político al intelectual, uno animado por la búsqueda de la verdad mientras que el otro lo está por la voluntad de poder. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El intelectual y el político”, pág. 133-160.

⁷⁵ “La política se reduce a suscitar unos problemas, a proponer y a criticar unas soluciones y a decidir. Cada cual—el gobernante y el gobernado, el colaborador y el oponente—assume una función particular” Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 72.

puede ser calificado como ser político. En cambio, en la definición de la política como la técnica para alcanzar el poder, sería el gobernante o soberano el único ser que no es genuinamente político ya que en el momento de la consecución del poder la política se deja de lado. Esta tercera acepción incluye en el universo de la politicidad tanto al gobernante como al opositor.

Hay otros pasajes que permiten aclarar la noción de “política” en la obra de Fernández de la Mora y que diluye la aparente contradicción interna de su concepto. En un pasaje muy claro en el que el autor español aborda el tema distingue entre tres acepciones reconociendo, de paso, la polisemia del término.

“No escasean los tratados sobre el concepto y método de la política. El desacuerdo que existe entre los profesionales (los teóricos y los prácticos) de la cosa pública acerca del objeto de su dedicación es todavía mayor que el de los filósofos. No es éste el lugar de resumir la polémica, sino tan sólo de esclarecer el campo en la medida en que lo requiere la puesta en evidencia de un proceso de racionalización de los saberes, que afecta muy singularmente a los sociales. Hay que distinguir tres acepciones básicas: a) La política como filosofía del bien común y de los deberes públicos; b) la política como arte de obtener y ejercer el poder; c) la política como ciencia del comportamiento de las estructuras de autoridad y de las relaciones entre los medios y los fines comunitarios”⁷⁶.

Así, por tanto, hay tres acepciones del término política. La primera de ellas, de índole ética, es el discernimiento del bien común. En segundo término, nos encontramos con el concepto polémico de política. Por último, hay un concepto sociológico o científico de la política. Si hubiera que responder a la pregunta de por cuál de estos tres conceptos opta Fernández de la Mora la respuesta habría de ser mixta. La primera y tercera acepciones están incluidas en su concepto de lo que debe ser la indagación política. En cambio, hacia el concepto polémico de la política, hacia la política como lucha por el poder, Fernández de la Mora muestra un gran desprecio. Desprecio, probablemente, derivado del parecido que esta definición tiene con el esquema de, lo que se podría llamar, la política plurideológica.

⁷⁶ ECI 125.

Realizado este excursus en torno al concepto de “política” cabe responder a las omisiones con las que se empezaba este epígrafe. La exclusión de Maquiavelo y la interpretación superflua del pensamiento de Hobbes hacen del elenco realizado por Fernández de la Mora bastante deficitario⁷⁷. Esa elección, parece responder a una estrategia retórica, ya que también queda excluida toda la línea de pensadores padres del conservadurismo surgido de la Revolución francesa con los que el racionalismo y, en particular, su iniciador coinciden en gran parte. No se trata de que no considere a estos autores como pensadores genuinamente políticos o que no haya comprendido a fondo la doctrina política hobbesiana o maquiavélica sino que, más bien, el elenco y la visión que Fernández de la Mora proporciona es estratégica para probar una tendencia idealista en la historia de la ciencia política. Esta estrategia retórica no merecería ninguna censura si hubiera indicado que se trata de subrayar una tendencia bastante extendida entre los pensadores políticos. Pero, lo cierto, es que identifica éste como un fallo consustancial a la ciencia política que ha llegado hasta nuestros días principalmente como forma judicial respecto al Estado⁷⁸.

5. El origen del error de la ciencia política

El encaminamiento erróneo, utópico, de la ciencia política y su perpetuación histórica no nace, en sentido estricto, de un mero error teórico. En opinión de Fernández de la Mora, como ya se ha señalado, la teoría política se encuentra regida por una tensión hacia un objeto que es inviable y que, por tanto, la degrada como ciencia. Degradación que toma su auténtica dimensión si se tiene en cuenta el motivo por el

⁷⁷ Atendiendo siempre al hecho de que se habla aquí del elenco realizado en *Del Estado ideal al Estado de razón* única obra en la que el autor hace un repaso histórico de la ciencia política a través de sus más insignes miembros.

⁷⁸ “Dos mil quinientos años de platonismo político han deformado de tal modo la función social judicial, que hoy se tiende a valorar apriorísticamente al Estado”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 88.

que el hombre se ve movido a semejante tendencia⁷⁹. El hombre busca el Estado ideal a través de la ciencia política única y exclusivamente movido por un anhelo felicitarlo. La sempiterna tendencia del hombre hacia la felicidad hace que se erija, también en el plano de la convivencia colectiva, el postulado de una situación de plena felicidad regida por el establecimiento de un Estado perfecto. Bajo este Estado la humanidad lograría la plenitud política que tendría como consecuencia la felicidad de los individuos.

Fernández de la Mora considera que la búsqueda de la felicidad es el motivo principal de la estructuración de la ciencia política en torno a la idea de la sociedad perfecta. La ciencia política pese a nacer como una indagación racionalizadora y desmitificadora está entreverada de una finalidad afectiva que la devalúa como ciencia. Los modelos políticos surgidos del platonismo político nacen simple y llanamente de la voluntad del hombre de ser feliz y por ello parten de un impulso de la pasión. La postulación de la existencia de la ciudad ideal es la condición de posibilidad de la consecución de la felicidad, llevada ésta al marco de la vida común⁸⁰.

“Después del instinto de conservación, la tendencia más profunda, constante e incontenible del hombre es el ansia de felicidad. Y la inmensa mayoría se niega a aceptar que sea un apetito sin cabal objeto o una pretensión imposible, porque, en tal caso, la existencia sería una frustración necesaria. Para evitar tan angustiosa situación vital, el hombre no ha cesado de concebir paraísos, ya celestes, ya terrenales. Estos últimos no pueden ser robinsónicos, es decir, ayunos de amor y de cuantos goces proporciona la convivencia. Todo paraíso terrestre implica una utopía política. La representación del Estado ideal es nada menos que el marco comunitario de

⁷⁹ “La insegura naturaleza humana necesita que se la tranquilice con el postulado de la óptima república. Pero la razón obliga a más: exige una teoría”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 47.

⁸⁰ “La representación del Estado ideal es nada menos que el marco comunitario de la vida feliz; hunde sus raíces en la entraña cordial de la intimidad humana y es, por ello, uno de los más indeclinables sueños de la especie”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 47.

la vida feliz; hunde sus raíces en la entraña cordial de la intimidad humana y es, por ello, uno de los más indeclinables sueños de la especie”⁸¹.

La tendencia a la felicidad se da, por tanto, tanto en un plano personal como en un plano comunitario. En su dimensión personal la felicidad no es un objetivo factible. Más bien es una proyección ideal de un estado perfecto e inmejorable en el que todas las aspiraciones del ser humano estén colmadas. Para Fernández de la Mora esta situación es irreal, inalcanzable y de escaso o nulo contenido real⁸². La postulación de esa meta inalcanzable como objetivo real del individuo es lo que le convierte en un ser desazonado. Y, además, esta caracterización del origen del error de la ciencia política adscribe su objetivo y su elemento configurador al ámbito de la emotividad. Es decir, la ciencia política, con su búsqueda de la ciudad ideal, esta tarada por la emotividad de su origen. No es de extrañar, por tanto, que el proceso de racionalización en que consiste la historia, y que Fernández de la Mora anuncia para la política⁸³, supone una transformación radical de la misma. La ciencia política entra de esta manera en una nueva época en la que el primer lastre eliminado es su fondo emotivo. La transformación de la ciencia política caracterizada por el error platónico en ciencia política positiva, en política en sentido científico, en auténtico conocimiento de lo político, pasa por su desmitificación, esto es, por el abandono del postulado acrítico de la óptima república.

⁸¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al...*, pág. 47.

⁸² “La felicidad no es un objeto real, sino un ente de razón. Como todos los conceptos abstractos es inútil buscarlo fuera de la mente” Gonzalo Fernández de la Mora, *Sobre la felicidad*, Nobel, Oviedo, 2001, pág. 166.

⁸³ Entiende su obra, precisamente, como un intento por avanzar en la racionalización de un campo, como la política, que, siendo eminentemente pasional, está siendo colonizado por el logos. Cfr. ECI, pág. 27.

6. Política positiva: la renovación de la ciencia política

Las vías de argumentación para defender la vigencia del Estado ideal suponen momentos propedéuticos para la aparición de una verdadera ciencia política. Siguiendo la ley de los tres estadios establecida por Comte, Fernández de la Mora divide la historia de la política en tres estadios culminantes en el positivo o científico. La política ha sufrido una transformación partiendo del estadio teológico, pasando por el metafísico (ideológico) hasta llegar al estadio positivo que el autor ve surgir en su tiempo⁸⁴.

“La gran ley histórica positivista, liberada de su ganga pseudoteológica, se cumple en los saberes y en las formas políticas. Hay un primer estadio carismático en el que se gobierna con oráculos y con imaginación. Su expresión teórica más remota es el fetichismo, y las más modernas son el derecho divino de los reyes y los mandatos providenciales. Hay un segundo estadio ideológico en el curso del cual se secularizan los mitos con filosofías políticas vulgarizadas. Se gobierna mediante tópicos y su ejemplo característico es el Estado europeo de la segunda mitad del siglo XIX, el de las grandes palabras. Hay un tercer estadio científico en el que se racionaliza íntegramente la política”⁸⁵.

La reforma del pensamiento político en un sentido científico, es decir, alejado del normativismo idealista y del apriorismo, no es sólo un proyecto o un deseo sino que es más bien la constatación de un dato inexorable. La ley de la historia conduce a la implantación de la política positiva por lo que la ciencia política se está adentrando en una nueva época. Esta transformación está, sin duda, afectada por el general proceso de racionalización de la existencia. No en vano la racionalización es entendida, en términos generales, por Fernández de la Mora como el paso del mitos al logos. De ahí que la principal acusación hacia la historia de la filosofía política sea, precisamente la del mantenimiento de un mito. Lo cierto, es que la desmitificación de la ciencia política requiere una cura de positivismo en la que,

⁸⁴ El primer estudio de envergadura de este fenómeno se hizo, como vimos, en *El crepúsculo de las ideologías*.

⁸⁵ ECI, pág. 157.

parafraseando a Comte, se abandonen las preguntas absolutas adoptando una metodología descriptiva⁸⁶.

Fernández de la Mora pretende que la elucubración política, el pensar acerca de lo político se apoye eminentemente en la ciencia política positiva. Ésta garantiza una descripción cabal de la realidad social y económica. La ciencia política positiva proporciona la capacidad de describir tal cual es la realidad con el fin de proporcionar una guía de acción concreta. La utilización de estas ciencias es un arma de combate frente al axiomaticismo apriorista de la filosofía política tradicional⁸⁷. Estas ciencias permiten la fijación de los fines de cada Estado con arreglo a criterios objetivos. Las ciencias positivas proporcionan con objetividad los fines adecuados al Estado⁸⁸.

Desde mi punto de vista, en última instancia y por paradójico que parezca, lo que Fernández de la Mora está denunciando es que la ciencia política ha perdido su carácter prudencial. Es decir, se ha convertido en una ciencia puramente teórica sin referencia alguna al ámbito práctico, para el que es fundamental el conocimiento de las circunstancias que rodean la agencia⁸⁹. El desgajamiento de la esfera

⁸⁶ “Como tales ejercicios preparatorios han comprobado espontáneamente la radical vaciedad de las explicaciones vagas y arbitrarias propias de la filosofía inicial, ya teológica, ya metafísica, el espíritu humano renuncia desde ahora a las investigaciones absolutas que no convenían más que a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, desde entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos accesibles en verdad, adaptados sensatamente a nuestras necesidades reales”. Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 27.

⁸⁷ “Los axiomas son, ciertamente, un paraíso perdido; pero no por ello hay que denunciar al conocimiento. Y ahí están para demostrarlo todas las ciencias positivas, incluso la más joven, la sociología que nos ocupa”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 94.

⁸⁸ En *El crepúsculo de las ideologías* afirma que quienes definen con objetividad los fines de la comunidad son los expertos en ética social. Cfr. ECI, págs. 126-129.

⁸⁹ La autonomía o no de la política respecto de la ética o la racionalidad práctica es identificado por Fernández de la Mora como una cuestión fundamental en la ciencia política. “Y ello porque nuestros tratadistas vieron en el florentino una solución extrema al problema nuclear del Saber Político: su autonomía o dependencia de la

práctica y teórica y la inserción de la ciencia política entre los saberes teóricos es una delimitación espuria a la naturaleza práctica de la política⁹⁰.

En este sentido, se podría decir que Fernández de la Mora pretende restituir la política en su estatuto de ciencia práctica. La ciencia política con su apriorismo y sus soluciones universalmente válidas no atiende al carácter concreto de la acción humana. La ciencia política es, en última instancia, el medio para satisfacer el afán de lograr el bien común por medio del ordenamiento institucional y de la agencia humana por lo que no puede operar en el vacío idealista en el que opera la razón especulativa⁹¹.

La paradoja recae en que para realizar este tránsito, hacia una consideración práctica de la acción política, hecha mano de las ciencias positivas. Las ciencias positivas, sin embargo, aparecen aquí como fundamento teórico de la decisión práctica. El elemento en el que esta paradoja, la de la recuperación de la practicidad por medio de las ciencias positivas, está en el criterio evaluativo de toda forma política. Ésta recibe una sanción positiva en la medida en que su adaptación al contexto práctico arroje un saldo positivo, es decir, en la medida en que haya servido para la consecución del fin práctico. Mientras que por su parte en la ciencia política ideal, tal como la describe Fernández de la Mora, la adecuación de una forma política proviene de un mero criterio formal, el de la adecuación con la forma de un modelo ideal. Las ciencias positivas, por tanto, aparecen como un instrumento para la ruptura de ese formalismo y como elementos propedéuticos para la acción. Sin embargo, en última instancia lo que se produce es una

Ética y la Religión”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Maquiavelo visto por los tratadistas españoles de la Contrarreforma”, pág. 431.

⁹⁰ Una denuncia similar es la de Hennis que, sin embargo, no extiende esta denuncia a la historia de la ciencia política en su conjunto como sí lo hace Fernández de la Mora. Hennis, Wilhelm. *Política y filosofía práctica*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973, págs. 42 y ss.

⁹¹ Una interpretación semejante se encuentra en: Palacios, Leopoldo Eulogio. *La prudencia política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945, págs. 66-67.

decisión de tipo práctico que sólo tras haberse realizado e implantado podrá ser valorable como positiva o negativa.

Lo propio de la utopía es la proposición de un modelo o ideal, que tiene la característica de ser irrealizable. En la medida en que es una creación de la razón está hasta cierto punto desvinculada de lo real sin que por ello pueda ser desechada en cuanto tal. La utopía apunta hacia un concepto modelo, una construcción tipo o ideal coherente lógicamente, que tiene la ulterior característica de ser incompatible con lo real.

“Una utopía es, pues, un ente de razón, lo cual en modo alguno la descalifica puesto que lo propio del logos es operar con objetos puros o entes ideales que no tienen existencia fuera de la mente. Ningún universal es realizable ya que, en tal caso, se convertiría en un individuo concreto y dejaría de ser un universal”⁹².

La utopía es denostada no tanto por mantenerse en el plano de la idealidad sino por sobrepasar las pretensiones de presentar un modelo ideal. Es decir, lo censurable es que las utopías sobrepasan la ejemplaridad para convertirse en construcciones moralmente normativas⁹³. La ciencia política con su vinculación a esquemas utópicos genera modelos doctrinarios. Es decir, pasa de la simple postulación de un modelo ideal a la postulación de un deber moral sin atender a las posibilidades prácticas reales y así genera una deriva en la comprensión de la política e introduce elementos de dudosa racionalidad.

La deriva de la ciencia política, es decir, su desvinculación del ámbito de la racionalidad práctica y el utopismo de sus doctrinas se demuestran, como señala Fernández de la Mora, en la atemporalidad de su doctrina. Frente a una realidad siempre mudable y cambiante, la ciencia política con su búsqueda del Estado ideal postula modelos no susceptibles de

⁹² Fernández de la Mora, Gonzalo. “Utopía y razón”, pág. 129.

⁹³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Utopía y razón”, pág. 130.

cambio⁹⁴. La óptima república es siempre idéntica consigo misma y no admite cambios ya que la coherencia lógica es siempre la misma. La desvinculación con los hechos puede confirmar o negar una doctrina, pero lo que la ciencia política no admite es que pueda haber un diálogo entre la teoría política y la realidad generando un cambio en la primera ya que ésta se encuentra desvinculada de los hechos. Según Fernández de la Mora este carácter antihistórico convierte en inadecuado todo idealismo político⁹⁵. Por tanto, en inadecuadas convierte también todas las teorías fruto de una ciencia política marcada por el idealismo platónico.

La crítica que Fernández de la Mora dirige contra la historia de la ciencia política implica que el propio autor tenía una visión diferente de qué deba ser esta ciencia que, por otro lado, cultivó con profusión.

En primer lugar, es preciso señalar que, al margen del cuestionamiento del método ahistórico y abstracto de la ciencia política, el autor hace hincapié en la diferencia con el resto de las ciencias. Para Fernández de la Mora hay básicamente dos pruebas que demuestran que la senda tomada por la ciencia política es inadecuada. Por un lado, no hay progreso en la alternación de doctrinas. Las nuevas doctrinas políticas surgidas no suponen un avance real sobre las anteriores. Pero, además, no hay ninguna homogeneidad en el avance por lo que se demuestra que la ciencia política carece de un horizonte al que dirigirse como norte. No tiene un punto omega que represente el modelo ideal y las doctrinas propuestas no dependen de un avance unificado. Las doctrinas políticas pueden resucitar aunque los hechos o una ulterior racionalización las haya dado por inválidas. En la ciencia política hay vueltas atrás, hay rescate de doctrinas obsoletas, cosa que no ocurre en ninguna otra ciencia. El criterio temporal se ve reforzado por el hecho de que ni siquiera en el mismo momento histórico los Estados propugnados como ideales tengan unidad entre sí. Las formas políticas

⁹⁴ “La ciudad óptima se presenta como un hallazgo definitivo, como una suprema noción en eviterno reposo, como una meta inamovible, como un recurso para siempre”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 57.

⁹⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 57.

coetáneas pueden en muchos casos ser antagónicas y responden a modelos completamente contrapuestos. De todo esto se deduce que la ciencia política no es tal. Ni hay progreso ni un avance en una misma dirección⁹⁶.

Sin embargo, Fernández de la Mora considera que la ciencia política está entrando en un periodo de racionalización, es decir, que está tomando definitivamente un estatuto científico similar al de otras materias. Y este avance se está produciendo, precisamente, por la reformulación de su método y de sus fines. El problema de la ciencia política ha sido su constructivismo apriorístico y abstracto incapaz de hacer justicia a los hechos y a la naturaleza propia de la realidad política. Por ello el autor pretende un cambio de la visión normativa de la ciencia política a favor de un encaminamiento descriptivo o sociológico⁹⁷. La ciencia política no debe aspirar a la creación de quimeras o utopías desligadas de lo real sino a una fiel descripción del estado actual de cosas con el fin de proponer las soluciones y modelos más adecuados a cada circunstancia. La ciencia política ha de ser una ciencia empírica, no normativa⁹⁸. Sus problemas son propiamente problemas sociológicos. La indagación sobre el Estado trata de dilucidar la razón y el fin por el que la sociedad humana establece el Estado⁹⁹. Por ello, es precisa una descripción de los condicionantes que generan el aparato estatal y los fines para los que se erige el Estado en

⁹⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 43-46.

⁹⁷ Ortega ya señalaba una crítica a este carácter normativo-ideal de la política, si bien, el madrileño no se refería tanto a la ciencia política como a la práctica parlamentaria. “Se pensaba entonces que lo decisivo en toda actuación política—de electores, de elegidos y del Gobierno—era su enrolamiento bajo alguna bandera *ideal*. Estas *ideas* o *ideales* eran, sobre todo, opiniones teóricas sobre cómo *debía ser* jurídicamente un Estado”. Ortega y Gasset, José. *La redención de las provincias*, Alianza, Madrid, 1967, pág. 67.

⁹⁸ “Cuando se analiza una situación histórica, es decir, una forma de comunidad concreta, se hace sociología política. Cuando se estudian unas leyes fundamentales promulgadas se hace derecho constitucional. En ninguno de los dos casos se propone o proyecta; es un quehacer narrativo. La construcción de la ciudad ideal es muy distinta de estos empeños puramente descriptivos” Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 53.

⁹⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 79.

sus diversas formulaciones formales. Para ello se requiere un estudio de los hechos.

La adopción de una nueva perspectiva, el abandono de la búsqueda de la sociedad perfecta sirve para confabular el riesgo de la ideologización. Esto implica la desideologización de la política¹⁰⁰. La utopización del pensamiento político deja abierta la posibilidad de la conversión de las teorías políticas en ideologías ¿Por qué? Como ya se ha señalado, la búsqueda de la óptima república está originada por el deseo de felicidad del hombre. Esto implica un fuerte componente emocional en la elucubración política. Es la promesa de la existencia de una situación idílica o adánica. Las ideologías se sirven de este elemento, con apariencia de nobleza teórica, para azuzar las pasiones y generar adhesiones. La teoría política les sirve como encubridor teórico de un mensaje pasional. Y, por supuesto, la postulación teórico-política de la óptima república pretende, en el marco de la ideología, mover a la acción. Por tanto, en la teoría política, así encauzada, está inscrita la posibilidad de ideologización. Fundamento pasional, apariencia teórica y voluntad práctica son tres notas que se le pueden atribuir sin demasiados circunloquios a la ideología. De ahí que la adopción del método sociológico sirva tanto para la adopción de un genuino fundamento científico como para el establecimiento de un cordón sanitario frente a la ideología.

Semejante acople de la teoría política a la sociología política, y a las ciencias políticas positivistas en general tiene un antecedente claro en la historia de la filosofía. Ya Comte había entendido el carácter ilusorio del pensamiento político anterior a la irrupción del positivismo en términos similares a los de Fernández de la Mora.

“Síguese de las consideraciones precedentes que la verdadera política, la política positiva, no debe pretender ya gobernar sus fenómenos más de lo que gobiernan las demás los suyos respectivos. Han renunciado a esta

¹⁰⁰ “Pero a medida que las ciencias políticas se han ido desideologizando, o sea , depurando de sectarismos, se han hecho cada vez más posible un estudio aséptico y propiamente sociológico: ni apologético ni fiscalizador, simplemente descriptivo” Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 45.

ambiciosa quimera que caracteriza su infancia, para limitarse a observar sus fenómenos y unirlos. La política debe hacer lo mismo. Debe ocuparse únicamente de coordinar todos los hechos particulares relativos a la marcha de la civilización, reducirlos al menor número posible de hechos generales cuyo encadenamiento debe poner en evidencia la ley natural de esta marcha, apreciando seguidamente la influencia de las diversas causas que pueden modificar su velocidad”¹⁰¹.

La ciencia política debe ser una ciencia eminentemente descriptiva, sociológica y debe acogerse a un método empírico en el que la observación de los hechos y la comprobación cuantitativa de los datos juegue un papel fundamental¹⁰². Por eso, a Fernández de la Mora las discusiones habituales de la ciencia política se le presentan no como indagaciones científicas sino que más bien se trata de cuestiones procedimentales que no representan cuestiones científicas al plantearse bajo supuestos finalísticos erróneos. La ciencia política bajo el signo de la especulación platonizante ha tratado de encontrar una forma política ideal a partir de un concepto abstracto de lo que dicha forma debe lograr¹⁰³.

El nuevo enfoque de la ciencia política, en cambio, tiene tres enfoques alejados del apriorismo y constructivismo especulativo. Estos tres enfoques son el sociológico, el histórico y fenomenológico. Para Fernández de la Mora la ciencia política tiene como objetivo descubrir el porqué y el cómo de la política. Es decir, los medios necesarios para alcanzar los fines objetivos. Para ello, el enfoque sociológico tendría

¹⁰¹ Comte, Auguste. *Plan de los...*, pág. 74-75.

¹⁰² “La sociología es una ciencia que tiene por objeto no el ideal sino el efectivo comportamiento del hombre en relación con los demás. Es un saber rigurosamente empírico puesto que depende de los datos observados: en la base de toda hipótesis o ley sociológica tiene que haber encuestas y estadísticas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La extinción del proletariado” en *Razón Española*, Madrid, número 34, marzo 1989, pág. 148.

¹⁰³ “El origen de la teoría del Estado, entendiendo esta palabra en su sentido más amplio, casi se confunde con el de la doctrina de las formas de gobierno, porque si el objeto dominante de la ciencia política ha sido el descubrimiento de la ciudad ideal, tal cuestión supone un análisis comparado de las posibles soluciones”. Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político...*, pág. 174.

como finalidad el estudio de los grupos en presente, el histórico atendería a los datos pasados acerca de colectividades humanas mientras que el enfoque fenomenológico sería la “condición dialéctica de ambos”¹⁰⁴. La principal característica de esta triple perspectiva metódica es su apego a lo real y, por tanto, la toma en consideración de las circunstancias históricas, nacionales y, en definitiva, circunstanciales a la hora de prescribir una determinada acción política. Es decir, la ciencia política ha de regirse por el principio de relatividad del Estado que conlleva un estudio de las mencionadas circunstancias a la hora de prescribir una forma política como la más adecuada.

“...no existe un Estado ideal, moralmente imperativo, para el género humano, sino muchas formas políticas que en sí son igualmente lícitas, y cuya bondad ocasional dependerá de su eficacia para garantizar la seguridad, el desarrollo y la justicia en unas circunstancias dadas”¹⁰⁵.

La relatividad del Estado, su dependencia respecto de las circunstancias bajo las que se erige imprimen a la ciencia unas exigencias metódicas a las que pocos autores políticos se han plegado. Fernández de la Mora está proponiendo un cambio de paradigma que haga a la ciencia política más práctica y que le permita abandonar el sesgo especulativo que la imposibilita para la comprensión y actuación en lo real¹⁰⁶.

El Estado es un mero instrumento que no puede ser reificado en su forma. Es decir, no se puede hacer de una formalidad del Estado el material objetivo-normativo de la ciencia política. El aparato estatal, en su carácter instrumental puede adoptar diversas modulaciones que dependerán del contexto práctico en el que se inserte la comunidad en cuestión.

La postulación del enfoque positivista está al servicio de la decisión prudencial. Es decir, son mecanismos que facilitan la toma de

¹⁰⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 80.

¹⁰⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 59.

¹⁰⁶ “Frente al abstracto quietismo, la práctica adaptación. En suma, hay que reemplazar la clásica teoría idealista y estática por una teoría empírica y cinética del Estado”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 59.

decisiones apegadas a lo real. De ahí que la crítica al abstaccionismo teórico de la filosofía política tradicional sea rechazada. Únicamente mediante la apelación a las ciencias positivas se puede unir el plexo práctico existente entre una realidad científicamente descriptible y unos fines objetivamente dados. La posición voluntarista de fines, la sacralización de los medios y la redefinición de la realidad a la luz de un fin previamente señalado son los males de la filosofía política. La reconversión de la filosofía política pasa necesariamente por su inscripción en la practicidad de la acción política. Más allá de eso quedan las soluciones hiper-teóricas, irrealistas y ahistóricas del anclaje en el postulado acientífico de la ciudad perfecta.

7. Fernández de la Mora en la tradición conservadora

Las consideraciones del autor en torno a la ciencia política hacen que se le pueda situar en una tradición dentro de la historia de la ciencia política, el conservadurismo¹⁰⁷. Corriente a la que, por otra parte dedica elogios en cuanto a su método y su comprensión de la historia¹⁰⁸. Una de las grandes características del conservadurismo es la repugnancia que siente hacia modelaciones abstractas de lo político que omiten cualquier dato histórico y cualquier desigualdad en lo real para hacer tabla rasa o

¹⁰⁷ No hay duda de que para el rearme intelectual que pretendió protagonizar en el seno de la derecha española Fernández de la Mora acudió primordialmente a autores conservadores anglosajones. Comenzando por Burke y los autores contrarrevolucionarios Fernández de la Mora incluye en este grupo a Mises, Hayek, Friedman, Strauss, Aron, de Jouvenel, Buber, Jaspers, Löwitt o Voegelin. Parece que por la alabanza al uso de la razón y la necesidad de un discurso no doctrinario de estos autores, Fernández de la Mora sintió gran atracción y vio la utilidad de sus argumentos para esa renovación racionalista y no dogmática de la derecha en España. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “*Modern Age*, XXV años” en *Razón Española*, Madrid, número 3, febrero 1984, pág. 346- 348.

¹⁰⁸ “Otro método es el conservador o antiutópico que no destruye nada sin disponer de un sustituto mejor y que aspira a realizar no el óptimo teórico, sino lo mejor históricamente posible, es decir, lo viable en unas circunstancias espaciotemporales determinadas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y utopía”, pág. 258.

proporcionar recetas universal y eternamente válidas sin tener en cuenta lo heredado, es decir, lo real¹⁰⁹. Estas tendencias surgen de la práctica de los *philosophes* franceses, autores de la Revolución, cargados con los errores y la maldad que los pensadores conservadores atribuían a la Reforma protestante¹¹⁰.

La fijación de los pensadores conservadores por la historia no nacía de un romanticismo más o menos ingenuo, de una reacción puramente regresiva frente a las innovaciones de la Revolución o de una nostalgia emotiva. Más bien, se trataba de la reacción frente al método revolucionario que se prestaba a la generalización y la abstracción sin tener en cuenta los ejemplos de la historia ni las particularidades de cada colectividad. Así, el padre de la corriente conservadora, Burke, afirmará “La ciencia de construir un Estado, o de renovarlo o reformarlo, lo mismo que cualquier otra ciencia experimental, no debe ser pensada *a priori*”¹¹¹. Es decir, la ciencia política ha de atender a la historia como fuente de experiencia sobre la que apoyarse, la labor de los revolucionarios ha sido de desprecio a la experiencia poniéndose al amparo de conceptos abstractos como el de “derechos del hombre”, pretendiendo una *creatio ex nihilo* en el terreno del pensamiento y la práctica política¹¹². Frente a las argumentaciones abstractas de los revolucionarios se alza la voz de Burke clamando por una vuelta a lo concreto y cierto desprecio de las ciencias abstractas para tratar de asuntos tan concretos como la gobernación y la gestión de lo público¹¹³.

¹⁰⁹ “Lo que importa no es la imposible pureza lógica, sino la tendencia progrediente y esclarecedora, que es una característica del conservadurismo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y conservación” en *Razón Española*, Madrid, número 4, abril 1984, pág. 387.

¹¹⁰ Cfr. Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1966, Vol. I, pág. 27.

¹¹¹ Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, Alianza, Madrid, 2004, pág. 105.

¹¹² Cfr. Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la...*, pág. 102.

¹¹³ “¿De que sirve hablar del derecho abstracto que un hombre tiene a la comida o a los medicamentos? Lo que importa es el método para procurárselos y administrárselos. En esta deliberación yo siempre aconsejaré solicitar la ayuda del

Para Compagnon, la tendencia a apoyarse en la experiencia por parte de los conservadores tiene como trasfondo el conflicto entre la consideración de la política como teoría o práctica¹¹⁴. En este sentido, Fernández de la Mora será un pensador conservador, tanto en la consideración de la historia como elemento constitutivo del presente y fuente de enseñanza, como banco de pruebas empíricas, como en la inserción de la política en el ámbito de la racionalidad práctica y la denostación de la indagación puramente especulativa o teórica.

En otro conservador como De Maistre puede comprobarse esa vuelta a la experiencia como fuente de la que extraer enseñanzas para la ciencia política. Al igual que para Burke, y para el pensamiento conservador, el error del siglo es el apriorismo en la política, es decir, el creer se puede definir una constitución al margen de los condicionamientos circunstanciales¹¹⁵. Es cierto, que para De Maistre el origen de las constituciones y, por tanto, la ciencia para erigirlas tiene un origen divino. Esto prueba su pensamiento fuertemente teológico-político. Sin embargo, a este respecto naturaliza el ejercicio de la Providencia Divina cuya potencia configuradora de lo político se realiza a través de la dependencia de las organizaciones políticas con respecto a las circunstancias¹¹⁶.

granjero y del médico, antes que la del profesor de metafísica". Burke, Edmund *Reflexiones sobre...*, pág. 105.

¹¹⁴ "La teoría es la tentación del gobernante. La razón es insuficiente en política, porque la acción humana no se basa únicamente en la razón". Compagnon, Antoine. *Los antimodernos*, Acantilado, Barcelona, 2007, pág. 77.

¹¹⁵ "Une des grandes erreurs du siècle qui les professa toutes, fut de croire qu'une constitution politique pouvait être écrite et créée à priori, tandis que la raison et l'expérience se réunissent pour établir qu'une constitution est une œuvre divine, et ce qu'il y a précisément de plus fondamental et de plus essentiellement constitutionnel dans les lois d'une nation ne saurait être écrit". Maistre, Joseph de. *Œuvres Complètes*, Slatkine, Ginebra, 1979, vol. I-II, pág. 235.

¹¹⁶ "Dios, no habiendo juzgado oportuno emplear en este género de cosas medios sobrenaturales, circunscribe al menos la acción humana, de manera que en la formación de las constituciones las circunstancias lo son todo y los hombres no son más que circunstancias". Maistre, Joseph de. *Consideraciones sobre Francia*, Tecnos, Madrid, 1990, pág. 62.

Al margen del ocasionalismo maistriano, lo cierto es que para él, al igual que para Burke, no se puede pensar la política antes de la circunstancia. Los modelos *a priori* no sirven ni para entender ni para actuar en política¹¹⁷. Así, por tanto, la única política buena es la “política experimental”. La ciencia política debe extraer todas sus conclusiones de la observación de la realidad y no debe provenir de juegos lógicos o mentales¹¹⁸. Tras lo ya expuesto la comparación con Fernández de la Mora en este punto parece superflua ya que éste precisamente clama por una política que tenga como fuente de datos la observación de la realidad y, especialmente la acumulada en la historia.

Así pues, el análisis que el autor hace de la ciencia política es el de una disciplina que se ha mantenido en un plano de abstracciones sin sentido fruto de la búsqueda de un ideal felicitario. Frente a esa empresa imposible e incluso nociva, propone una nueva metodología. Ésta tendrá como puntos básicos: el apego a las limitaciones reales, la identificación de la historia como campo de pruebas o fuente de datos de los que nutrirse para la política y la recuperación del carácter eminentemente práctico de la política contra una concepción de la misma como ciencia teórica autónoma respecto de la racionalidad práctica y, en última instancia, de los dictámenes de la ética. Todo esto permite que se pueda entroncar al autor en la corriente conservadora, al menos en su metodología, aunque las diferencias con respecto a este movimiento son notables ya que Fernández de la Mora no sólo acepta sino que incorpora la racionalidad científico-técnica surgida de la modernidad como novedad en el pensamiento conservador¹¹⁹.

¹¹⁷ No sólo no sirven sino que además tienen efectos perniciosos cuando van contra la voluntad divina.

¹¹⁸ “L’histoire est la politique expérimentale, c’est-à-dire la seule bonne; et comme dans la physique, cent volumen de théories spéculatives disparaissent devant une seule expérience, de même, dans la science politique, nul système ne peut être admis s’il n’est pas le corollaire plus o moins probable de faits bien attestés”. Maistre, Joseph de. *De la souveraineté du peuple*, PUF, París, 1992, pág. 187.

¹¹⁹ González Cuevas, Pedro Carlos. “La *aufklärung* conservadora. Pensamiento español de Gonzalo Fernández de la Mora”, pág. 14.

El trato de Fernández de la Mora con Burke es en primera persona, es decir, para el autor español los textos burkeanos no eran arcanos inexplorados. Pero su lectura de Burke, probablemente, pasaba por el tamiz interpretativo del campeón del conservadurismo americano, Russell Kirk. Fernández de la Mora consideraba que la obra de Kirk *The Conservative Mind* era la obra que marcaba el renacimiento del conservadurismo americano¹²⁰. En 1984, en carta personal, Fernández de la Mora se declaraba “admirador de su obra”¹²¹. Asimismo, Fernández de la Mora trataba de establecer algún tipo de colaboración entre su revista, *Razón Española*, y la revista fundada por Kirk, *Modern Age*. El autor español veía en su triunfante colega norteamericano un homólogo o un ejemplo en cuanto a representante del conservatismo. De ahí que la influencia de su obra en el concepto del conservatismo tiene gran importancia.

En la ya citada *The Conservative Mind*, Kirk, hacía un recorrido por los pensadores más representativos del conservatismo entre los que, como es obvio, destacaba por encima de cualquier otra figura la de Burke. Kirk señalaba que en el conservatismo se podían indicar seis principios fundamentales. En primer lugar, la creencia en un orden trascendente, o ley natural que guía la sociedad. La justicia pasaría por un descubrimiento y una prevalencia de ese orden en la comunidad. En segundo lugar, la aceptación de la variedad y misterio de la vida humana frente a la uniformidad, igualitarismo y utilitarismo del radicalismo. En tercer lugar, la aversión a una sociedad sin clases, es decir, la constatación realista de que toda sociedad requiere la existencia de clases y un orden. En cuarto lugar, Kirk consideraba que una de las piedras angulares del conservatismo era la intensa implicación entre propiedad y libertad, la nivelación forzosa, el arrumbamiento de la propiedad privada deja vía libre al poder omnipotente del leviatán. En quinto lugar, está la confianza en la tradición frente a quienes pretenden un diseño abstracto de la sociedad. La tradición es una barrera de contención de la “lujuria de poder de los innovadores” (*innovator's lust*

¹²⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Modern Age, XXV años”, pág. 347.

¹²¹ En carta a Russell Kirk con fecha de 5-IX-1984.

for power). En sexto, y último lugar, el conservatismo llama la atención de que para que un cambio sea un factor de progreso, no todo cambio lo es, tiene que estar guiado por la prudencia¹²². Estos son para Kirk los puntos centrales que dan unidad a la tradición conservadora, aunque no faltan autores que señalan que se trata, más bien, de la invención de una tradición que no se corresponde con los hechos¹²³.

Sin embargo, lo cierto es que la obra de Fernández de la Mora cuadra en los seis puntos descritos por Kirk¹²⁴. En cuanto, al tema que aquí se está abordando, la cuestión de la filosofía política, los puntos más relevantes serían el quinto y el sexto. Ya se ha expuesto la aversión de dos de los principales representantes del conservadurismo al abstraccionismo de los revolucionarios. En este sentido, la obra de Fernández de la Mora es clara. La ciencia política se ha perdido en elucubraciones excesivamente teóricas y demasiado abstractas como para comprender la complejidad de lo real. Pero, además, el conservadurismo, tal y como lo presenta el autor norteamericano, es una reivindicación de la prudencia. En este sentido, tanto la crítica de Fernández de la Mora a las diferentes teorías políticas como el intento de recuperar el prudencialismo político, de reinformar prudencialmente la filosofía política, se enmarcarían en el plano de la tradición conservadora.

Cabe preguntarse a este respecto, ¿no le convierte esto en un ideólogo más? ¿No sería Fernández de la Mora el ideólogo del conservatismo español? Desde luego, no faltaron autores que contestaron afirmativamente a estas preguntas¹²⁵. Para estos la teoría de Fernández

¹²² El texto fue publicado en 1953 por primera vez. Sin embargo, citamos por la sexta edición. Kirk, Russell. *The Conservative Mind*, Gateway, South Bend, 1978, págs. 7-8.

¹²³ Aramberrí, Julio. “Las raíces intelectuales del conservadurismo americano” en *Historia y política*, Madrid, número 18, julio-diciembre 2007, págs. 201-203.

¹²⁴ Quizá se podría afirmar que el primero es afirmado parcialmente. Ya que la existencia de un orden trascendente y una ley natural parecen o bien desmentidos o al margen del contenido de la obra de Fernández de la Mora.

¹²⁵ A este respecto ya se han indicado las acusaciones de ser un ideólogo que provocó la obra de Fernández de la Mora y que todavía persisten en nuestros días.

de la Mora no sería sino una peculiar doctrina de la ideología conservadora.

Ahora bien, Fernández de la Mora no consideraba que su abierta adscripción conservadora lo convirtiera en un ideólogo. El autor español admite que en el pensamiento conservador anidan ciertos contenidos irracionales pero, sin embargo, esto no convierte a éste en ideológico. Y es que el conservatismo no es propiamente una doctrina ideológica sino, más bien, un método para la resolución de problemas políticos. Frente al antagónico revolucionarismo, el conservadurismo está guiado por la razón realista, mientras que el revolucionarismo se ve animado por el voluntarismo decisionista. El conservadurismo es un método progrediente cuyo sentido del cambio es notablemente más evolutivo y estable.

“Por todo ello, el conservatismo es evolutivo y falible, mientras que el revolucionarismo es resolutivo y dogmático; y los programas conservadores cambian, mientras que los revolucionarios se cristalizan. Al iniciarse, el revolucionarismo es innovador; pero a corto plazo, se petrifica. El conservatismo muda con lentitud; pero se mantiene siempre flexible. El cambio revolucionario es momentáneo y problemático; el cambio conservador es continuo y seguro”¹²⁶.

Por tanto, el conservatismo no es una ideología porque fundamentalmente no es patético sino que es un racionalismo político. El conservadurismo es, además, realista y prudencial y no está sujeto a ninguna axiomática o corpus dogmático como sí lo están las ideologías. Pero, por encima de la defensa del conservadurismo, lo cierto es que Fernández de la Mora no considera las diversas doctrinas o filosofías políticas como ideologías. El autor español en ningún momento las equipara. La razón distintiva entre las ideologías y las diversas filosofías políticas, sean éstas conservadoras o revolucionarias, es que éstas son materia para el consumo de especialista, de filósofos. Es decir, están sujetas a crítica racional y admiten enmiendas parciales y totales. En cambio, la vulgaridad, la precariedad lógica y el dogmatismo ideológico no es compartido por la filosofía política, insisto, sea ésta del signo que

¹²⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y conservación”, pág. 387.

sea. Ahora bien, la inclusión de la utopía de la sociedad perfecta es un elemento de potencial ideologización para la filosofía política.

Las diversas doctrinas filosófico-políticas corren el riesgo de ideologizarse cuando pretenden escapar o sobrepasarse del ámbito puramente especulativo. Es decir, cuando las construcciones políticas, no olvidemos que son utopías, se pretenden reales y se pasa a su implantación institucional se precisa apoyo. De esa manera el esquema teórico pasa a ser un plan de acción compartido, y simplificado, que pretende llevar a la acción por medio de la vulgarización¹²⁷.

Sin embargo, este no es el caso del conservadurismo cuya dinámica metódica impide la proposición de una sociedad perfecta culminación de las aspiraciones político sociales. Al contrario, el conservadurismo no admite la utopía porque su realismo y su concepción perfectible de la política implica la aceptación no sólo del plegamiento a lo real sino de la evolución progresiva dependiente de las circunstancias. En definitiva, Fernández de la Mora adopta el realismo y racionalismo conservador, etiqueta que no le convierte en un ideólogo.

¹²⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo., *Del Estado ideal...*, págs. 51-52.

II. Origen y naturaleza instrumental del Estado

La crítica de Fernández de la Mora y el anuncio del alborear de una nueva perspectiva para la filosofía política tiene una explicación clara la racionalización. La transformación del pensamiento político está íntimamente ligada al proceso racionalizador, de hecho, la transformación significa la conversión de la elucubración política en el ámbito de la ciencia debida a su elevación de densidad racional. El abandono de la, indemostrable e imposible, hipótesis de la ciudad ideal es un salto cualitativo en la racionalización de la política.

Ahora, describir la ciencia que trata del Estado no es describir el Estado. Por ello, el siguiente paso en la exposición del pensamiento del racionalista ha de ser, lógicamente, la descripción del Estado. No se puede dejar escapar, como es obvio, que la descripción del Estado en el autor español tiene un claro contenido normativo. Y es que la normatividad en Fernández de la Mora parte, según su propia concepción, de la facticidad¹²⁸. Por lo tanto, la descripción de lo fáctico, de los hechos, tiene siempre un corolario normativo que muchas veces queda oculto tras la presentación de los hechos.

Los siguientes epígrafes pretenden mostrar el carácter de la concepción del Estado derivada del nuevo enfoque, racionalizado, que Fernández de la Mora vislumbra. Esta concepción del Estado está fuertemente determinada por la crítica al encaminamiento clásico de la ciencia política así como con el alborear de una nueva ciencia en la que se entremezclan la inclusión de elementos científico-positivos con un proyecto de recuperación del carácter prudencial de la ciencia. Asimismo, la naturaleza del Estado en el pensamiento de Fernández de la Mora llevará a la exposición de conceptos fundamentales como son el de “violencia” y “libertad” que tan relacionados están con la

¹²⁸ Su definición más habitual de lo normativo es la de “deber ser” que emana del “ser” o de “lo que es”.

concepción del Estado. Así, por tanto, se trata de elaborar un engarce entre la crítica de la ciencia política y la propia caracterización racionalista del Estado.

1. Hobbes y Rousseau: la génesis del Estado

La primera indagación que es preciso realizar es el porqué de la aparición del Estado, la pregunta acerca de cómo se origina el aparato estatal. Para este fin, Fernández de la Mora no duda en utilizar una hipótesis de trabajo clásica como es la de un estado de naturaleza, aunque admite, frente a Locke, que dicho concepto es una ficción¹²⁹. Por tanto, su utilidad es meramente heurística, es un simple instrumento de trabajo¹³⁰. Es decir, el estado de naturaleza tiene una función heurística como hipótesis de trabajo en la que no hay ninguna intención de describir una situación real.

Para el autor todas las exposiciones del estado de naturaleza pueden reducirse o aglutinarse en torno a dos: la concepción rousseauiana y la hobbesiana.

El estado de naturaleza en Rousseau se caracteriza, según Fernández de la Mora, por dos notas básicas: estado de felicidad y animalización de la

¹²⁹ “Sin embargo, continúa en pie el hecho de que no se puede afirmar categóricamente que haya existido el estado de naturaleza o, lo que para nuestro propósito es análogo, una humanidad sin algún tipo de instituciones sociales. Esta es la invencible flaqueza de toda deducción que pretenda fundarse, ya en las delicias, ya en los terrores del *status naturae*”. Fernández de la Mora, Gonzalo., *Del Estado ideal...*, pág. 84.

¹³⁰ “En rigor, la mayor utilidad del concepto es servir de catalizador de conclusiones”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 59. El hecho de que utilice un elemento no real, como el estado de naturaleza, no significa que haya un sesgo utópico en el pensamiento de Fernández de la Mora. Toda construcción mental es, como se ha indicado en el apartado dedicado a la razón, un instrumento irreal, un aparato que permite el acceso a lo real que ha de depurarse y adaptarse a la realidad a la que tiende.

existencia humana. Efectivamente para Rousseau el hombre es más feliz en el estado de naturaleza que en el civilizado¹³¹. En el estado de naturaleza el hombre apenas sufre algún mal y sus relaciones con los demás no son problemáticas básicamente porque son relaciones de tipo animal, es decir, la sociabilidad humana presenta en el estado de naturaleza el mismo carácter problemático que puede presentar la sociabilidad entre los lobos. La niñez del hombre le permitía mantenerse en un perpetuo estado de bienestar. Sin embargo, según Rousseau una serie de causas azarosas se dieron para que se rompiera este idílico estado¹³². Como bien señala Fernández de la Mora, la principal fuente de mal para el hombre, la que determina el paso del estado de naturaleza al civil o social en Rousseau es la razón. Es decir, el origen del estado social o civil en el hombre es la razón. A diferencia de la tradición clásica que mantiene que el hombre es sociable por naturaleza, Rousseau mantiene que el hombre es asocial y que la sociabilidad le sobreviene por un desarrollo de la razón que aparece como una potencia destructiva para el hombre.

La otra alternativa es la de Hobbes cuya visión del estado de naturaleza y del surgimiento del estado civil o social es antagónico respecto del modelo rousseauiano. Al igual que para el autor francés en la obra de Hobbes el estado de naturaleza la característica básica de los hombres es la igualdad entre ellos. Sin embargo, Hobbes no concede a esa igualdad un contenido benéfico sino que, más bien, la igualdad del estado de naturaleza es el origen del conflicto entre los hombres. De ahí se deriva que el estado de naturaleza es un estado violento y de conflicto entre los hombres jalonado por su natural igualdad.

“De esa igualdad en las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines. Y, por tanto, si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos; y,

¹³¹ Cfr. Rousseau, Jean Jaques. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alambra, Madrid, 1985, pág. 98 y ss.

¹³² “...me queda por considerar y cotejar los diferentes azares que han podido perfeccionar la razón humana deteriorando la especie, hacer un ser malvado al hacerlo sociable, y desde un término tan remoto conducir al hombre y al mundo al punto en que nos vemos”. Rousseau, Jean Jaques. *Discurso sobre el origen...*, pág. 116.

para lograr su fin, que es, principalmente, su propia conservación y, algunas veces, sólo su deleite, se empeñan en destruirse y someterse mutuamente¹³³.

El estado de naturaleza, o prepolítico, es un estado de eminente igualdad en el que el hombre es una amenaza para otros hombres y cuya característica fundamental es el estado de guerra constante¹³⁴. El estado civil o social es fruto de un cálculo racional por sustraerse a semejante estado en el que la búsqueda de los propios fines es imposible. El Estado surge como artefacto racional opuesto a un estado en el que el hombre carece de toda seguridad sobre sus propiedades y sobre su vida. El Estado no es algo natural, sino artificial, un constructo humano que, contra Rousseau, permite suavizar las imposibles circunstancias del estado de naturaleza¹³⁵.

La visión de Rousseau se contradice si se le aplica un examen desde las tres perspectivas propias de la ciencia política. En primer lugar, desde un punto de vista histórico, el autor racionalista cree comprobado que cuanto más atrás se discurre en el tiempo más crece la belicosidad. Es decir, cuanta mayor es la aproximación al estado de naturaleza más se demuestra que el ser humano en estado salvaje lejos de ser un ser adánico es un animal violento. Los descubrimientos arqueológicos demuestran que el ser humano primitivo es eminentemente guerrero. En segundo lugar, las leyes sociológicas primitivas expresan no sólo el carácter natural de la agresividad humana, sino que esta agresividad se dirige primordialmente hacia los miembros de la propia especie. Por tanto, también la sociología demuestra que el hombre no es el buen salvaje de Rousseau¹³⁶. Por último, un estudio fenomenológico muestra como lo contrario al estado civil no es la pacífica convivencia del hombre natural sino, más bien, un estado de caos y violencia indiscriminada. El debilitamiento de las formas políticas, el

¹³³ Hobbes, Thomas. *Leviatán...*, pág. 114.

¹³⁴ Hobbes, Thomas. *Leviatán...*, pág. 115.

¹³⁵ “El Estado como totalidad es, con su cuerpo y su alma, un *homo artificialis* y, como tal, máquina. Es una obra fabricada por hombres, en la que el material y los artificios, la máquina y su constructor, son los mismos, es decir, hombres”. Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del...*, pág. 54.

¹³⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 83.

debilitamiento del Estado, lleva aparejado una situación de conflictividad elevada cuyo límite es la guerra abierta¹³⁷. Por último, existe otra razón por la que se puede rechazar la hipótesis rousseauiana. Los ataques de Rousseau a la razón como fuente de los males del hombre son inconcebibles para Fernández de la Mora por lo que un modelo que se base en la crítica del instrumento más insigne del hombre se desautoriza a sí misma¹³⁸. El racionalismo no puede aceptar la visión idílica de lo prerracional por parte de Rousseau, ni mucho menos que la politicidad y el Estado sean un lastre, precisamente, por ser racional.

Así pues, el autor racionalista opta por el modelo hobbesiano del cual las ciencias constituyen una buena confirmación. El hombre es esencialmente violento y la creación de un orden político-social surge precisamente de la necesidad de paliar con un instrumento institucional las endémicas debilidades del hombre. Así pues el origen del Estado se sitúa en la necesidad humana de paliar mediante un artefacto creado por su razón la problemática sociabilidad humana.

2. La instrumentalidad del Estado

El Estado es una creación humana a modo de instrumento para regular y permitir la convivencia. Como todo instrumento, por tanto, recibe su valoración en la medida en que es capaz de lograr el fin para el que ha

¹³⁷ “Cuando, en vez de alejarnos del Estado, asistimos a su debilitamiento, ¿qué sucede? Pues que aparecen los demagogos y las fracciones, las garantías se pierden, impera la incertidumbre, el ciudadano no sabe a qué atenerse, las realizaciones culturales se tambalean, hay que ampararse con la primitiva técnica de la autodefensa y, en el límite, se alza la amenaza de la anarquía o de la guerra civil. Esta es, en mayor o menos medida, una experiencia casi cotidiana del género humano”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 85.

¹³⁸ “Y, en fin ¿hay una moral más antiprogresista y más antihistórica que la de preconizar la amputación de la capacidad reflexiva del hombre y el freno a toda perfección individual y de la especie?”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 83.

sido establecido. Es decir, en la medida en que el Estado sea capaz de realizar aquello para lo que ha sido erigido recibirá una sanción positiva o negativa. El Estado es un medio instrumental y no puede ser calificado de fin en sí mismo, la idoneidad del Estado no está en la identificación con un modelo ideal sino en el cumplimiento de los objetivos para los que ha sido establecido¹³⁹. Así pues, no se puede valorar el Estado en general sino que más bien se puede juzgar cada Estado en la medida en que consigue los objetivos para los que ha sido establecido¹⁴⁰. No se trata de estudiar tanto la naturaleza de un ente denominado Estado cuanto de esclarecer, precisamente, la sustantivación de un artefacto, la conversión de un medio en fin o la ontologización del Estado¹⁴¹.

Para Fernández de la Mora la misma volubilidad o pluralidad de los conceptos de Estado ideal, demuestran su carácter instrumental. El hecho de que tanto los doctrinarios como la historia hayan contemplado innumerables modelos estatales demuestra que hasta ahora no se han proporcionado soluciones definitivas. Además, como ya se ha expuesto, la sucesión de modelos de Estado propuestos no tiene una línea argumental unitaria, es decir, no representan pasos sucesivos en vista a la consecución de un fin sino que más bien dibuja

¹³⁹ “El Estado es un artefacto instrumental, que el hombre proyecta, realiza, pone a punto y emplea para lograr algo que está más allá del Estado, el bien común”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 63.

¹⁴⁰ “Algunos tratadistas de Derecho público, poco expertos en metafísica, confunden el concepto abstracto con la cosa concreta; es decir, la idea de Estado con tal Estado”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 60.

¹⁴¹ Parecido fin señala Heller para toda ciencia política “No hemos de ocuparnos de los problemas del fenómeno o de la esencia *del Estado en general* y sin otra determinación, ya que estimamos que ello no corresponde al objeto de nuestro conocimiento, por lo cual no cabe plantear la cuestión en esos términos. Pues, como pronto hemos de ver, aquellos problemas parten de la idea de que el Estado es algo así como una cosa invariable, que presenta caracteres constantes a través del tiempo, concepción que, como también veremos, es completamente errónea”. Heller, Hermann. *Teoría del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947, pág. 21.

un camino sinusoidal, prueba de que no hay un Estado que cumpla con la esencia de lo estatal¹⁴².

El hecho de que el Estado sea un aparato instrumental implica, consecuentemente, que está al servicio de unos fines determinados. Y estos fines, a diferencia de los medios, no son algo opinable o sujeto a discusión sino que son objetivos¹⁴³. Así, pues, perderse en divagaciones acerca de la forma que ha de tener el Estado, como si una forma fuera capaz de lograr los fines en cualquier situación, es un absurdo. Hacer Derecho Constitucional como si este fuera el derecho sustantivo es sustraerse de que el verdadero fin de la política está allende más allá de la forma o modalidad institucional que tome el Estado.

Con esta consideración instrumental del aparato estatal, Fernández de la Mora, además de aclarar la condición del Estado pretende dar un paso más hacia la política positiva. Antes se ha indicado que la vía ética para justificar al Estado consistía en moralizar las teorías políticas y se englobaba en lo que en terminología positivista sería el estadio metafísico. Con el desenmascaramiento del Estado como artefacto instrumental la vía ética recibe un ataque definitivo de modo que la ciencia política se encamina con mayor fuerza hacia su estadio positivo o científico. Si la forma del Estado depende de la consecución de unos determinados fines, el debate sobre ésta no se trata de un debate sobre un imperativo moral sino sobre una solución técnica a un problema dado.

Además la determinación óptica del Estado la sitúa como ente artificial. El Estado, como ya se ha expuesto, es un artefacto que el hombre produce para lograr determinados fines. Este hecho es verificable

¹⁴² “La experiencia política formal del género humano no pone de manifiesto un rumbo de marcha, un sentido evolutivo, un tropismo que le lleve a un polo constitucional determinado. Polimorfismo, fugacidad y alternancia: síntomas de contingencia y relatividad”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 14.

¹⁴³ “Las cosas han sucedido así; pero no podían haber sido de otra manera porque los fines de la comunidad política son definidos y permanentes, mientras que los medios de alcanzarlos son problemáticos y mudables”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 15.

incluso históricamente si atendemos al génesis de los Estados¹⁴⁴. Por tanto, lo que determina las características del Estado no es la naturaleza ni ninguna instancia suprapersonal sino la voluntad del hombre, de los hombres en comunidad. Toda argumentación en torno al Estado que no tenga en cuenta este hecho, desembocará en una sustantivación falsa e impedirá la necesaria valoración práctica de cada Estado. El Estado, como todo instrumento, se valora por su utilidad, por su perfección “para” o en función del fin.

3. El accidentalismo de las formas de gobierno y el monarquismo de Gonzalo Fernández de la Mora

La consideración instrumental del Estado implica que el debate o la dilucidación ya no se centra en un deber ser, es decir, un debate sobre la forma que el Estado ha de tener para cumplir con los preceptos de la moral, sino en una consideración técnica. La determinación de la mejor forma estatal ya no depende de una dilucidación en el orden moral, se trata ahora de elegir la forma política por su adecuación con circunstancias de tipo históricas, sociológicas y organizativas. Podría parecer que esta desustancialización del debate sobre la forma de gobierno significa un relativismo o indiferentismo radical, sin embargo, no es así¹⁴⁵. La forma política que adquiriera el Estado no es banal. Sin

¹⁴⁴ “En cambio, sí se puede comprobar que, sin excepción, todos los Estados conocidos han debido su configuración a la voluntad de unas gentes determinadas; son el producto de unos legisladores”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 60.

¹⁴⁵ De hecho dirige duras críticas hacia la suspensión del juicio que supone el indiferentismo: “Indiferentismo en materia de formas de gobierno es una fundamental y decisiva insipiente política y sólo un clima de confusión doctrinal, apatía o desmadejamiento permitiría que un hombre público se declarase, sin rubor, accidentalista, esto es, ignorante en una cuestión fundamental”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 22. En este tema resulta vital su artículo publicado en El faro de Vigo en 1954 y reproducido en la revista Reino en 1957 con el título “Reivindicación de las formas”. Este artículo era precisamente un ataque contra el indiferentismo en materia de formas de gobierno como le hacía saber a Sabino Alonso

embargo, para el racionalista no se puede considerar que la opción por una o por otra dependa de una consideración esencial sobre el Estado. Más bien, se trata de la mayor o menor adecuación de cada forma dada una comunidad y circunstancias determinadas. Nuevamente el criterio técnico-práctico es el adecuado para averiguar cuál es la forma política adecuada. El accidentalismo es condenado ya que no toda forma de gobierno es capaz de realizar el bien común en la misma manera. En cada circunstancia histórica y social hay formas políticas que representan una solución técnica más adecuada y un mayor elemento impulsor de progreso del bien común que otras. Por tanto, el pensamiento de Fernández de la Mora no es accidentalista, es más, su condena del accidentalismo es plena y clara.

Fueyo en carta de 14-VII-1956: “Pero no estoy de acuerdo respecto a la indiferencia de las formas de gobierno. Hace algún tiempo que yo escribí un artículo que se titulaba Reivindicación de las formas”. En este artículo Fernández de la Mora mostraba la desaprobación respecto del indiferentismo y la importancia de las formas de gobierno para cada momento determinante: “Y cuando los pueblos viven una hora constituyente, los menos creadores son los que tácticamente se dicen indiferentes ante las formas de gobierno”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Reivindicación de las formas” en *El faro de Vigo* de 4-V-1954 y *Reino* de 30-VII-1957. La reproducción del artículo en 1957 provocará la reacción de ciertos sectores políticos españoles contrarios a la instauración de la Monarquía entendiéndose que con este artículo Fernández de la Mora estaba haciendo una velada defensa de la institución regia. “Reivindicación de las formas” en *Pueblo* de 28-VIII-1957 y “Conceptos más que formas” en *Pueblo* 29-VIII-1957. Fernández de la Mora contrataca con su artículo “Con las formas” publicado en *Reino* de 31-VIII-1957 aunque inicialmente estaba previsto que se publicara en *ABC*. Este artículo fue censurado con lo que se perdía, en opinión del autor gran parte de su sentido como le comunicaba a Jorge Vigón en una compungida carta de 2-IX-1957: “La censura ha tachado una frase que estimo absolutamente esencial. Por eso no se publicó el artículo que perdió actualidad ya que esta réplica, de no aparecer al día siguiente, no tiene más cabida razonable que en *Reino*. Es una triste cosa que la censura se constituya en defensora del republicanismo de *Pueblo*”. En “Con las formas” Fernández de la Mora señalaba la universalidad de las formas así como el carácter formal de los conceptos. Al mismo tiempo el autor español afirmaba que la inhibición ante la forma de gobierno era imposible. El indiferentismo no existe: “Inhibirse ante una forma, aunque sea de gobierno, sólo tiene sentido cuando tácita o expresamente se toma partido por otra”.

Sin embargo, lo que no admite el pensador español es que la oposición al indiferentismo caiga en el otro extremo de la balanza. Ni imposición categórica de las formas de gobierno por su postulación como imperativo moral ni total desentendimiento respecto de este tema capitalísimo. La tarea del pensador político a este respecto es la del estudio de lo real en busca de la forma política más adecuada. Es decir, el científico político, en este sentido, puede ser entendido como un técnico de la realidad política, un experto en medios, proponiendo la mejor forma política al observar los condicionamientos coyunturales.

La prueba de que no es indiferente ante las formas de gobierno es que opta claramente por la forma monárquica¹⁴⁶. Fernández de la Mora no sólo fue un defensor de la monarquía desde un punto de vista teórico sino también desde la militancia política, como ya se ha señalado.

Al margen de la colaboración política con el campo político del monarquismo, Fernández de la Mora pretendió racionalizar su monarquismo haciéndose la pregunta por la idoneidad del régimen monárquico. El autor español pronto sintió la necesidad de fundamentar racionalmente su postura política, para ello la lectura de la obra de López Amo *La monarquía de la reforma social* resultó decisiva¹⁴⁷. La mayor virtud de esta obra fue la de descubrirle la defensa de la monarquía en la teoría de Von Stein. El alemán señalaba que la monarquía era un régimen preferible al encontrarse por encima de los grupos sociales en pugna, que entendía como la clase dominadora y la dominada. El monarca al no estar incluido en ninguno de los dos grupos podía ejercer una labor arbitral o compensatoria¹⁴⁸. Asimismo, la monarquía es la única capaz de realizar la justicia social por ese

¹⁴⁶ Esta militancia fue reconocida por sus coetáneos como una de las notas más destacadas de Fernández de la Mora: “El actual ministro de Obras Públicas es uno de los filósofos del Régimen que más ha destacado en el campo intelectual español de postguerra, por sus tesis polémicas y por su monarquismo militante”. Equipo Mundo, *Los 90 ministros de...*, pág. 336.

¹⁴⁷ López Amo, Ángel. *La monarquía de la reforma social*, Rialp, Madrid, 1952.

¹⁴⁸ “La monarquía, como portadora de la pura idea del Estado, se halla por encima de las clases sociales y sus conflictos”. Von Stein, Lorenz. *Movimientos sociales y monarquía*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, pág. 234.

distanciamiento respecto de los distintos intereses razón está sobre la que justificaba Fernández de la Mora la superioridad de la Monarquía sobre otras formas de gobierno¹⁴⁹. Sin embargo, para Fernández de la Mora la apología de Von Stein de la institución monárquica demostraba, precisamente, que esta institución no era la panacea de la óptima república.

“Pero ¿por qué las monarquías absolutas, empezando por las romanas, habían sido tantas veces parciales a favor de unos sectores y, por tanto, socialmente inicuas? Porque Von Stein acertaba en subrayar la privilegiada capacidad o eminente posibilidad de que un monarca absoluto sea justo; pero ello no implica la necesidad histórica de que en general actúe justamente. Así es como llegué a la conclusión de que la monarquía, incluso la tradicional, no es en cualquiera tiempo y lugar la forma ideal de gobierno”¹⁵⁰.

Es decir, la institución monárquica no asegura por sí misma la realización de la óptima república. Como todo bien instrumental no se trata de un régimen intrínsecamente bueno o malo sino que depende del uso, la orientación que se le dé. Eso es precisamente lo que demuestra que las formas políticas no son buenas o malas *per se*. El hecho de que el bien común se pueda realizar bajo cualquier forma política implica que ninguna de ellas agota la esencia de lo político o encarna la situación ideal del Estado. No se puede postular como adecuada una forma política en todo lugar y circunstancia a no ser que sea por una preferencia puramente teórica. Pero cuando se pasa al campo de la acción, al campo de la política esta preferencia no tiene ningún tipo de validez y ha de estar sujeta a la imposición de las objetivas circunstancias¹⁵¹. Así pues, la Monarquía como toda forma

¹⁴⁹ “Todo esto quiere decir que un análisis fugaz y apenas epidérmico de nuestro pasado viene a confirmar la capacidad de la Monarquía. Por eso creo en esa forma de gobierno, porque es, en suma, la que mejor puede hacer justicia social, ya que su clientela propia no es un grupo, clase o partido electoral, sino un pueblo y durante generaciones”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La monarquía del futuro*, Amigos de Maeztu, Madrid, 1960, pág. 21.

¹⁵⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 90.

¹⁵¹ “La preferencia teórica absoluta por la monarquía sobre cualquier otra forma de gobierno no es un juicio político, es una tesis especulativa que pertenece a la alta geometría de las ideas y que es, por lo tanto, independiente de toda referencia a

política se justifica por sus obras, por la mayor o menor consecución del bien común cifrado en el cumplimiento de los objetivos del Estado¹⁵².

Así pues, ni siquiera la forma política por la que opta Fernández de la Mora tiene una justificación que vaya más allá de su condición instrumental. No hay ninguna valoración acerca del Estado que pueda traspasar la valoración instrumental-técnica del mismo. El Estado como medio sólo puede ser valorado en justa correlación con los fines para los que se establece¹⁵³. Este carácter medial o instrumental del Estado no permite adjudicar a ninguna forma política la idoneidad con respecto al Estado.

“Deduzcamos las inevitables conclusiones políticas. Supuesto el carácter instrumental del Estado, no cabe afirmar la existencia de un arquetipo universal, útil para los siglos de los siglos. Su eficacia dependerá de quiénes sean sus gestores, cuáles sus beneficiarios y cuáles sus metas. No hay el medio perfecto, porque hay multiplicidad de fines, y cada uno requiere sus instrumentos *ad hoc*. Ni siquiera para género de fines—clavar, o lograr el bienestar de una sociedad, por ejemplo—hay un medio único ya que los fines específicos son también plurales. Hay un instrumento circunstancialmente bueno para unas coordenadas espaciotemporales y demográficas concretas; pero ése no es el Estado ideal. Se incurre, pues, en contradicción lógica cuando se busca o afirma el Estado eficaz en absoluto”¹⁵⁴.

Por lo tanto, no hay forma política que pueda colmar los objetivos del Estado, que realice de forma total y permanente los fines del Estado.

tiempo y a lugar, y cuya validez permanecería intacta aunque fuese inaplicable o pensada desde un mundo angélico, preadánico o robinsoniano”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 21.

¹⁵² Para otros defensores de la Monarquía en España esta forma de justificación tiene cierto sesgo de escepticismo en la medida en que no proporciona una justificación absoluta de la forma monárquica. El argumento pragmatista estaría cercano al indiferentismo. Cfr. Pemán, José María. *Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno*, Cultura Española, Burgos, 1937, págs. 35 y ss.

¹⁵³ “Tampoco puede emitirse un juicio moral sobre un medio si no se relaciona con sus fines. En sí mismos los medios no son ni buenos ni malos, son indiferentes”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 68.

¹⁵⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 69.

De esta crítica se deduce la loa al prudencialismo del gobernante. La forma estatal no garantiza la consecución de los fines a los que se ordena el aparato estatal. Ahora bien, en el caso español Fernández de la Mora consideraba que la monarquía era un régimen superior a la república. A este respecto el autor español señalaba como la experiencia histórica avalaba que la república representaba un régimen que había mostrado su incapacidad para lograr el orden en España. El caos mostrado por las dos experiencias republicanas eran un argumento fundamental a favor de la monarquía¹⁵⁵.

La accidentalidad de las formas de gobierno no impide, sin embargo, tratar de investigar si, más allá del carácter instrumental del Estado, se puede buscar alguna nota de universalidad en todos los regímenes estatales que permita aprehender más profundamente el concepto del Estado en la doctrina de Fernández de la Mora. Así se puede hacer en una doble dirección. Por un lado, la dilucidación de los medios que el Estado emplea para lograr sus fines y, por otro, cuáles sean esos fines para los que el Estado ha sido establecido y que permiten la valoración del mismo en la medida en que se acerca o aleja de su consecución.

4. La violencia estatal

En cuanto al medio estatal por antonomasia Fernández de la Mora se sitúa en el marco conceptual de la sociología weberiana. Para Weber la política se entiende como la actividad destinada a la conquista y

¹⁵⁵ Fernández de la Mora señalaba especialmente la debilidad de los gobiernos republicanos que se sucedían constantemente. Sin embargo, este argumento más que para legitimar la monarquía, específicamente, serviría para hacer lo propio con cualquier régimen de autoridad y orden. En una línea similar acusa más globalmente al demoliberalismo de haber producido una “manía constitutoria” frente a la estabilidad institucional del régimen de Franco. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La manía constitutoria” en ABC de 5-VII-1975; Fernández de la Mora, Gonzalo. “Defensa de la constitución” en ABC de 6-XII-1975. Ambos artículos están recogidos en *El Estado de obras*.

dirección de una asociación política, esto es, de un Estado. La política es, ni más ni menos, que la lucha por el poder¹⁵⁶. El Estado se define por el medio que le es característico y este no es otro sino la violencia. Así el sociólogo alemán apunta hacia un concepto del Estado en el que este se define básicamente por el monopolio de la violencia¹⁵⁷. De la misma manera el autor racionalista concibe que la violencia es consustancial al Estado, por lo que es una de sus notas esenciales, si es que se puede hablar así en el pensamiento de Fernández de la Mora, es la apelación y titularidad de la violencia. La violencia es inherente a la convivencia y una vez erigido el Estado, es decir, una vez que, siguiendo la hipótesis de un estado natural o prepolítico, el hombre se introduce en la sociedad civil y se proporciona un Estado se encuentra sujeto a la violencia estatal¹⁵⁸.

La postulación de la violencia como el medio que le es propio al Estado no significa una crítica al mismo ni mucho menos una introducción de la irracionalidad como elemento político. El monopolio de la violencia por parte del Estado significa, antes bien, una racionalización en el ejercicio de la violencia intraespecífica que, en lugar, de estar sujeta a las pugnas de intereses pasionales de los individuos, se institucionaliza y

¹⁵⁶ “*Política* significaría para nosotros, por tanto, la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre distintos Estados o, dentro de un Estado, entre los distintos grupos humanos que éste comprende”. Weber, Max. *La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pág. 95.

¹⁵⁷ “Para el hilo de nuestras consideraciones sólo afirmo algo puramente *conceptual*, que el Estado moderno es una asociación de dominación de carácter institucional, que ha intentado, con éxito, monopolizar la violencia física legítima dentro de un territorio como medio de dominación y que, para este fin, ha reunido todos los medios materiales de funcionamiento en manos de sus dirigentes, pero expropiando a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de esos medios por derecho propio y poniendo a sus propios dirigentes en la cúspide en vez de aquéllos”. Weber, Max. *La política como...*, pág. 101.

¹⁵⁸ “La violencia es inherente a la convivencia política porque el Estado es esencialmente coactivo; obliga a los ciudadanos mediante el constante recurso a la compulsión física o a la psicológica”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La fuerza de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 8, diciembre 1984, pág. 385.

regulariza¹⁵⁹. La violencia se convierte en previsible y así se objetiva y se abre para cada hombre la posibilidad de un cálculo, en el que la violencia será el término de la ecuación resultante de la fractura del orden legal. Por tanto, el hecho de que el medio específico del Estado sea la violencia lejos de tener una carga peyorativa significa un progreso y una racionalización de la convivencia humana¹⁶⁰.

Fernández de la Mora entiende, de hecho que la historia de la institucionalización política puede ser entendida como la de un alejamiento de la violencia indiscriminada, arbitraria y física del estado natural hasta la violencia pautada, regulada y legal del estado social o político¹⁶¹. Y es que, como se comprueba, las diatribas contra la absolutización del Estado no conllevan la búsqueda de una nueva utopía en la que los hombres no precisen de la fuerza coactiva de un Estado para regular la convivencia. El Estado es un instrumento fabricado por el hombre que tiene, en cuanto realización, un alto contenido cultural, es decir, representa un avance civilizatorio. La coerción estatal es necesaria para garantizar la convivencia y hacer

¹⁵⁹ La creación del Estado responde, así, a la voluntad de seguridad por parte de los hombres. Esta seguridad sólo puede ser lograda por medio de la violencia estatal. Debido a la comunión en cuanto al origen del Estado con Hobbes, la concepción del mismo tiene ecos del *Leviatán* hobbesiano. El filósofo de Malmesbury define el Estado como: "...una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y seguridad de todos". Hobbes, Thomas. *Leviatán...*, pág. 156.

¹⁶⁰ "La ciudadanía no suprime el miedo, sino que lo transforma y sublima: el miedo universal e indeterminado es sustituido por el concreto y previsible a los usos y normas penales. Una vez constituido el Estado, su fundamento real es la amenaza de coacción legítima". Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razón del miedo" en *Razón Española*, Madrid, número 110, noviembre 2001, págs. 258-259.

¹⁶¹ "La historia de las instituciones políticas se explica como el lento y discontinuo desarrollo de la mayoritaria opción por la violencia legal. No hay sociedad sin normas, ni normas sin coacción. La comunidad política se concreta en un corsé de prohibiciones". Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razón y violencia" en *Razón Española*, Madrid, número 61, septiembre 1993, pág. 130.

compatibles intereses contrapuestos que, de otra manera, se solucionarían por medio de disputas cruentas¹⁶².

Sin embargo, el necesario ejercicio de la violencia estatal tiende a crecer de manera desproporcionada a las necesidades reales¹⁶³. La capacidad de ejercer la violencia estatal, por el carácter de legal de esta violencia, depende de que una acción o comportamiento se encuentren en un ámbito reglamentado por el Estado. Es decir, el Estado puede ejercer su violencia en aquellas parcelas de la vida colectiva que han sido legisladas. La capacidad coercitiva realizada por medio de la imposición legal depende de la mayor o menor extensión de estos campos de acción¹⁶⁴. Así a la racionalización de la violencia por medio de la institucionalización estatal ha ido unido un aumento de los aspectos de la vida en los que el Estado puede legítimamente ejercer dicha violencia. Y la extensión de la presencia del Estado requiere unos recursos que tienen como consecuencia otra forma de presión, la fiscal que es, en opinión de Fernández de la Mora la mayor forma de violencia estatal.

“Paralelamente, ese Estado omnivalente, que se presenta como garantía contra cualquier violencia privada, exige crecientes medios económicos para realizar su idea del orden público: burocracia, policías, subvenciones, transferencias, etc. Hay sociedades en las que el Estado controla más del 60% del producto nacional, o lo que es lo mismo, el Estado decide lo que se ha de hacer con más de la mitad de las rentas y salarios de los ciudadanos. Y la presión fiscal no es una directriz simplemente indicativa, sino una imposición tan rotundamente coercitiva que amenaza con la violencia material de la expropiación y con la física de la incapacitación y la prisión.

La mayor violencia ejercida en los países desarrollados de finales del siglo XX no es la de los delincuentes comunes o los prójimos más o menos agresivos. Los homicidios o violaciones afectan a porcentajes mínimos de la

¹⁶² “Es universal la convicción de que hay que regular las conductas mediante la educación persuasiva y la coacción colectiva a fin de posibilitar una convivencia ordenada y pacífica”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y malicia” en *Razón Española*, Madrid, número 92, noviembre 1998, pág. 257-258.

¹⁶³ “Desde sus orígenes, el Estado moderno no sólo procuró aumentar su poder, sino que logró desbridarlo apartando cuantas normas trascendentes coartasen su libertad de acción”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 15.

¹⁶⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y violencia”, pág. 130.

población; pero la violencia fiscal se ejerce sobre todos y, aunque algunos logran esquivarla ocasional y peligrosamente, todos están amenazados y proporcionalmente forzados a contribuir con fracciones que, a veces, son superiores a la mitad del salario obtenido por su esfuerzo laboral”¹⁶⁵.

La violencia fiscal tiene las características de universalidad e ineludibilidad. Así es como los Estados modernos ejercen su violencia y financian la incursión en ámbitos cada vez más extensos de la convivencia humana y de la realidad personal¹⁶⁶. Esta realidad merece para Fernández de la Mora una sentencia condenatoria ya que no considera justificada la elevada tasa de imposiciones fiscales que expolian a los ciudadanos del fruto de su trabajo¹⁶⁷. Frente a la voluntad de coacción fiscal por parte del Estado que aspira a un dominio holístico sobre la vida de los ciudadanos está la posición de los individuos frente al poder estatal. El autor racionalista reconoce que la tendencia general es la de tratar de inhibirse del dominio estatal, es decir, la tendencia natural de los hombres es a que el Estado sea un aparato mínimo que deje un ámbito de actuación que sea tan amplio como la necesaria coerción lo permita¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y violencia”, pág. 131.

¹⁶⁶ La crítica en este punto va dirigida hacia el Estado del bienestar que Fernández de la Mora considera fruto de la socialdemocracia y de las cenizas de un socialismo ya desaparecido. Al igual que el socialismo original, el Estado de bienestar basa el reparto de la riqueza en la expropiación por parte de los resentidos y menos válidos. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y socialismo residual”, págs. 129-132. Este ataque adopta dimensiones considerables cuando Fernández de la Mora ataca el concepto en el que se sustenta dicho modelo estatal, el de justicia social: Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia igualitaria*, Barcelona, Planeta, 1994. Hubo autores que señalaron esto como un apoyo al gran capitalismo propio de la tecnocracia, corriente en la que se suele incluir a Fernández de la Mora: Cfr. Miguel, Amado de. *Sociología del franquismo*, Euros, Barcelona, 1975, págs. 63-83.

¹⁶⁷ “La violencia del Estado es legítima cuando es la ejecución de una sentencia justa y responde a las exigencias del bien común. Es sobremanera dudoso que lo sean las exacciones fiscales de los Estados modernos, tan frecuentemente malversadas” Fernández de la Mora, Gonzalo. “La fuerza de la razón”, pág. 386.

¹⁶⁸ “Los hombres aspiran a que la intervención y la coerción del Estado sean las mínimas suficientes para permitir la convivencia pacífica y el progreso, y aspiran a limitar el ámbito de acción del Estado y a dilatar el área de real autodeterminación

En la crítica de Fernández de la Mora hacia la violencia estatal subyace la clásica distinción entre la autoridad y la potestad, de la que tanto había escrito Álvaro d'Ors un interlocutor de lujo para el autor racionalista¹⁶⁹. La violencia es parte de la naturaleza de la potestad. El poder político se caracteriza eminentemente por la apelación a la violencia y la coacción. Hay un pasaje que es verdaderamente nítido a este respecto.

“Por el modo, el poder político es coercitivo, e incluso el más democrático requiere la violencia. Su objeto es la libertad humana y el propósito es someterla, al menos parcial y temporalmente. El ejercicio del mando ha vertido tanta sangre sobre la tierra que, a su lado, las actividades más cruentas resultan vegetarianas y monjiles. La historia mundial de la soberanía es inexorable y cruel. La silla curul y la guardia pretoriana son inseparables, como lo son la ley y el haz de los lictores. No se puede imperar sin herir. El mando es inevitablemente quirúrgico”¹⁷⁰.

Hablar de violencia estatal equivale a hablar de potestad estatal cuyo medio, como se ve es la coacción violenta. La potestad encarna la dimensión coactiva del mando. Además se trata de una cualidad conferida, es decir, la potestad se recibe del pueblo. Con esto Fernández de la Mora conecta con la definición clásica de la potestad como “poder socialmente reconocido”¹⁷¹ en el que el reconocimiento es

personal”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Schmitt y Donoso ante la dictadura”, pág. 322

¹⁶⁹ Una discusión epistolar entre ambos sirve para que Fernández de la Mora contraponga ambas nociones. En carta a Álvaro d'Ors de 2-VII-1999: “Entiendo por autoridad el crédito de que goza una persona a causa de su saber o su virtud; es el caso de usted en tantas materias. Entiendo por potestad la capacidad de exigir determinado comportamiento a otros; es el caso de un generalísimo en la guerra”.

¹⁷⁰ ECI, 146. El epígrafe de *El crepúsculo de las ideologías* que trata sobre la relación entre la autoridad y la potestad con el título “El poder y la autoridad” es incluido, con ligeras variaciones de un artículo publicado anteriormente por Fernández de la Mora. Vid. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La autoridad y el poder” en Índice, Madrid, número 209, abril 1966, págs. 18-19. Este artículo también se publica en: Fernández de la Mora, Gonzalo. “La autoridad y el poder” en Atlántida, Madrid, marzo 1966, págs. 217-22.

¹⁷¹ Álvaro d'Ors, probablemente uno de los autores que más ha trabajado con la distinción potestad-autoridad, define la potestad como “aquel poder que es

fundamental para la obediencia. Por tanto, para el autor español, la potestad es una potencia recibida, otorgada por el pueblo que, además, tiene la dinámica de crecer ilimitadamente. La potestad, si no se limita, tiende a inundarlo todo.

Frente a la potestad está, como se señalaba, la pacífica autoridad en la que la violencia no tiene ningún papel. La autoridad es la posesión de una virtud reconocida socialmente¹⁷². Al igual que en el caso de la potestad, el factor de reconocimiento social aparece en la definición. Sin embargo, mientras que en la potestad el reconocimiento puede ser un mero accidente, es decir, se puede otorgar sin un factor que justifique esa acción, la autoridad se tiene en virtud de una cualidad real del individuo. Por tanto, en la medida en que la posesión de autoridad se basa en una cualidad personal, es autónoma, frente a la heteronomía de la potestad. Así, por tanto, al ser personal y basada en una virtud adquirida la autoridad no necesita imponerse, es decir, no realiza mandatos sino que proporciona consejos. No hay en la autoridad una voluntad o una tendencia al dominio.

Por último un elemento fundamental que distingue a la potestad de la autoridad es la dimensión humana sobre la que se apoya cada una. La potestad, según Fernández de la Mora, pertenece al ámbito de la voluntad, de ella parte y a ella se dirige. Por un lado, quien ejerce la potestad siente que la tiene y la ejerce por medio de decisiones no necesariamente justificables. Por otro lado, quien obedece la potestad lo hace, fundamentalmente, por temor, es decir, por la capacidad coactiva del poder. De hecho, la racionalidad de las acciones potestativas es, para el autor español, una impostación o un accidente añadido con posterioridad¹⁷³. En cambio la consecución de la autoridad responde a

reconocido por el pueblo a él sometido". Ors, Álvaro d'. *Derecho y sentido común*, Civitas, Madrid, 2001, pág. 94.

¹⁷² D'Ors la define como "el saber socialmente reconocido". Ors, Álvaro d'. *Derecho y...*, pág. 100.

¹⁷³ "La racionalidad es un rasgo accidental en el ejercicio concreto del poder, algo esforzadamente añadido". Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de...*, pág. 147.

una “estrategia racional”¹⁷⁴. Es una búsqueda de lo objetivamente bueno que, por tanto, exige tanto una dilucidación acerca de en qué consiste esto como un cálculo de los medios para su consecución, en definitiva, la autoridad tanto por su origen, como por su fin, como por los medios utilizados se enraiza en la razón.

Queda claro que la cualidad que le pertenece al Estado es, sin duda, la potestad. Ahora bien, la potestad, como se ha indicado, se vincula a la voluntad, mientras que la autoridad se relaciona con la razón con lo que esta última resulta notablemente más noble en el esquema de Fernández de la Mora. Por tanto, esta vinculación y el, omnipresente, concepto de racionalización invitan a hacer una reflexión al respecto. El sentido del curso histórico, entendido como racionalización, debe suponer la decadencia de la potestad frente a la autoridad.

¿Significa esto que Fernández de la Mora señala que la potestad va a desaparecer? De ninguna manera, ahora bien, Fernández de la Mora señala que la racionalización va a provocar la disolución de la línea que separa ambas¹⁷⁵. Y es que la racionalización de la política va a implicar que la potestad caiga en manos de la autoridad. Se produce así un tránsito desde la primacía política de la potestad hacia la preeminencia de la autoridad. Es decir, la autoridad pasa a ser el fundamento de la potestad. Esto equivale, como el mismo señala, al “mando del los capaces”¹⁷⁶. En definitiva, la violencia estatal, la potestad, permanece intacta, ahora bien, su fundamento y su titularidad dependen de factores racionales, autoridad. La meritocracia supone, pues, la racionalización del ejercicio de la potestad.

¹⁷⁴ ECI, pág. 148.

¹⁷⁵ Curiosamente Fernández de la Mora critica la confusión entre ambas nociones aunque él, en la práctica, apunta a una fusión de ambas en los clásicos.

¹⁷⁶ ECI, pág. 149.

5. La tipología de la libertad y el Estado

Según el concepto de libertad que Fernández de la Mora maneje, el Estado podría ser una institución antiliberal en la medida en que oprime el ejercicio de libertad y trata de remitirlo hacia ámbitos cada vez más angostos. En la teoría racionalista existen diversas acepciones para la palabra libertad. En primer lugar, la libertad se define como la capacidad que el hombre tiene de actuar de forma indeterminada, es decir, no condicionada por hábitos instintivos. En el universo todos los entes son activos, sin embargo, el hombre es el único capaz de operar ajeno a condicionamientos puramente naturales¹⁷⁷. Se trata de una libertad merced a la volubilidad de la acción humana.

En segundo lugar, la libertad se puede entender como autocausación, es decir, como la condición de ser causa de uno mismo. Este tipo de libertad no se le puede atribuir al hombre ya que el hombre tiene como causa inmediata a sus progenitores. La autocausación como fundamentación de la libertad humana sólo puede tener un sentido débil y metafórico pero no puede representar en ningún caso el contenido de la libertad para el hombre¹⁷⁸.

Existe una tercera acepción para la libertad en el hombre que consiste en la capacidad de elegir entre alternativas y que es la significación moral y política del término. Dentro de esta acepción de la libertad se pueden deslindar dos campos que frecuentemente se dan en direcciones independientes o con posibilidades contrapuestas entre sí¹⁷⁹. La libertad de elegir entre alternativas se divide en la libertad de querer y la de

¹⁷⁷ “El hombre se distingue de los otros animales en que, además de conductas reflejas, tiene voliciones libres, es decir, comportamientos indeterminados y, por tanto, imprevisibles. El hombre puede hacer o no hacer algo, incluso contra sus más arraigados instintos como el de procreación y de conservación, y si decide hacerlo, puede proceder de innumerables maneras”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y arbitrariedad” en *Razón Española*, Madrid, número 22, marzo 1987, pág. 129.

¹⁷⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y libertad” en *Razón Española*, Madrid, número 60, julio 1993, pág. 3.

¹⁷⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y libertad”, pág. 4.

obrar. La principal amenaza para la libertad, en este sentido, proviene del campo del determinismo, para el que toda elección humana proviene de una línea causal férrea que expresaría la ausencia real de tal capacidad de elección. Es decir, el determinismo pretende que esta libertad es sólo aparente y que un conocimiento de las causas expresaría la falsedad de dicho concepto. Sin embargo, Fernández de la Mora considera que el determinismo está equivocado en la medida en que el hombre se experimenta como un ser que elige y decide¹⁸⁰.

Por su parte la libertad de obrar se ve condicionada por los usos y costumbres que limitan la autodeterminación, es decir, sería la libertad de obrar la genuinamente política. Una ulterior división en este género de libertad daría lugar a la libertad formal y la real. La libertad formal es la posibilidad legal de realizar una acción que representa una ausencia de prohibición para la misma. Para la existencia de este tipo de libertad es consustancial una inhibición por parte del Estado. Es el Estado el que por medio de la legislación delimita las posibilidades legales, por lo tanto, para que este campo de libertad sea más amplio, más indeterminado, es preciso que el Estado contraiga su acción legislativa¹⁸¹. En este tipo de libertad, pese a lo que se suele pensar, el Estado no está ausente ya que la libertad formal requiere un reconocimiento jurídico de la posibilidad de realizar una acción. El Estado no permanece ausente sino que declara la posibilidad de actuar en ese campo. Este tipo de libertad contiene un elemento de potencial disolución estatal¹⁸².

¹⁸⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y libertad”, pág. 3.

¹⁸¹ Se trata de la libertad negativa única acepción de la libertad para Hobbes ya que la libertad para él es la ausencia de impedimentos externos a la acción del hombre. Cfr. Hobbes, Thomas. *Leviatán*, pág. 119. Este concepto de libertad encuentra su definición contemporánea más conocida en la obra de Isaiah Berlin que la define, asimismo, como ausencia de interferencias exteriores a la propia acción. Cfr. Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 191.

¹⁸² “Las libertades formales, en la medida en que son negativas, conducen al debilitamiento del Estado, puesto que lo que se pide es que se abstenga y deje libre juego a las fuerzas sociales”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 43.

Se trata de una libertad formal ya que el individuo no adquiere una capacidad para la acción en sentido pleno sino que más bien obtiene el compromiso por parte del Estado de no interferir en ese ámbito, se ponen las condiciones formales para la acción, es decir, la ausencia de interferencia por parte del Estado¹⁸³. Su existencia se da inmediatamente a la promulgación por parte del soberano de la promesa de inhibición en ese ámbito, es decir, tras la declaración de licitud de la conducta.

En cambio, la libertad real no se sitúa en el plano de las posibilidades legales sino de las posibilidades efectivas¹⁸⁴. Se da una libertad real allá donde se dan las condiciones sociales y materiales para la realización de una acción. La libertad es real cuando se dan las condiciones para poder ejercerla¹⁸⁵. Para generar libertades reales se precisa de un trabajo ingente para dar lugar a la posibilidad de ejercer determinada libertad¹⁸⁶. Y para que se dé este tipo de libertad no sólo no se precisa la inhibición estatal sino que es el Estado el responsable de la creación de esas condiciones de posibilidad de ejercicio de la libertad¹⁸⁷. Es la acción estatal la que genera mayor número de libertades reales por lo que éstas

¹⁸³ “Las libertades son formales cuando consisten en una posibilidad legal de obrar, en el reconocimiento jurídico de la licitud de una conducta. Tienen un signo fundamentalmente negativo, ya que implican una ausencia de prohibición y una inhibición del Estado. La libertad de expresión, por ejemplo, no garantiza a todos el acceso a la televisión, sino simplemente la supresión de la censura”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 41.

¹⁸⁴ Las libertades formales no se distinguen por su contenido sino por la posibilidad o no de realizarlo “La libertad de aprender es real cuando existen escuelas y medios para llegar a ellas; pero, en caso contrario, es sólo formal”. Fernández de la Mora, Gonzalo., *El Estado de...*, pág. 79.

¹⁸⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 79.

¹⁸⁶ Fernández de la Mora sigue, a este respecto, algunas críticas que habían establecido los autores de Acción Española, como la del marqués de la Eliseda que, precisamente, viene a tratar esta cuestión: “Como ya se ha dicho, un Estado bien organizado debe negar la libertad absoluta y reconocer, en cambio, libertades concretas. Al revés de lo que sucede en régimen democrático, donde se dan a los ciudadanos libertades inútiles y se les rehusan las necesarias”. Marqués de la Eliseda. *Autoridad y libertad*, Escélicer, Madrid, 1945, pág. 209.

¹⁸⁷ “Cuanto menos Estado, más libertad formal; pero hace falta mucho Estado para que las libertades sea reales”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 43.

vienen a reforzar el papel del Estado como generador de las mismas. En última instancia, sólo el Estado puede proporcionar libertades mediante el impulso del progreso, las libertades formales son ficticias y ancilares respecto de las reales¹⁸⁸. La libertad en este sentido es una conquista estatal y la efectividad de las libertades hace que denomine al Estado que consigue un número aceptable como “Estado de obras”¹⁸⁹.

Por tanto, hay en Fernández de la Mora una tensión entre un antiestatismo contrario a la violencia estatal encarnado en la presión fiscal del mismo que considera desproporcionada y la constatación de que el concurso del Estado no sólo para el mantenimiento del orden sino también para la consecución de una libertad con contenido real. El Estado es un mal necesario que el racionalista no aspira a erradicar del todo. Las fronteras entre la intervención y la inhibición del Estado no están del todo claras en la teoría racionalista ya que si bien el Estado es necesario para el desarrollo y la implantación de libertades reales, también es un elemento de opresión y violencia. En este sentido se puede afirmar que el pensamiento de Fernández de la Mora sobre el Estado tiene una difusa impronta liberal.

¹⁸⁸ “Las libertades formales valen en la medida en que se las rellena de realidad”. Fernández de la Mora, Gonzalo., *El Estado de...*, pág. 42.

¹⁸⁹ Representado históricamente en la España desarrollista de Franco “El Estado del 18 de julio ha sido un ejemplo de Estado de obras. Las cuatro últimas décadas de vida española han permanecido más bajo el signo de la política de las cosas, que de las cosas de la política”. Fernández de la Mora, Gonzalo., *El Estado de...*, pág 8. Para una exposición de la teoría del Estado de Fernández de la Mora como renovador doctrinal del franquismo ver: González Cuevas, Pedro Carlos. “La derecha tecnocrática” en *Historia y política*, Madrid, número 18, julio-diciembre 2007, págs. 23-48.

IV. Los fines del Estado y el final del Estado

1. Los fines del Estado: orden, justicia y desarrollo

El único concepto que permite dilucidar si el pensamiento de Fernández de la Mora es estatista o más bien liberal es el de bien común¹⁹⁰. El bien común es aquello que limita tanto la acción del Estado como la autonomía individual¹⁹¹. Tanto la acción individual como la del Estado han de subordinarse al bien común que se despliega según Fernández de la Mora en tres diferentes vertientes y que, define, los tres fines inmediatos del Estado que contribuyen al acercamiento al bien común.

El primero de estos fines será el cumplimiento de aquello para lo que nace el Estado. La creación del Estado se da por la indigencia securitaria que se da en el estado de naturaleza caracterizado por la arbitrariedad y la potencialidad continua de la violencia. Así pues, el primero de los fines del Estado es el orden¹⁹². Éste implica una

¹⁹⁰ Esta contradicción encuentra también una razón histórica. La defensa de la acción del Estado va aparejada a la vigencia del régimen de Franco. Los escritos de Fernández de la Mora obedecen durante esa época a una visión del Estado como director especialmente en el plano económico. El Estado asume la planificación de la vida económica y productiva y la elevación del nivel de vida tiene como consecuencia el aumento de la libertad real de los ciudadanos. A esta visión responderían sus obras escritas antes de la muerte de Franco: *El crepúsculo de las ideologías*, *Del Estado ideal al Estado de razón* y, especialmente, su recopilación de artículos periodísticos *El Estado de obras*. En una segunda etapa, con la llegada de la democracia inorgánica en, especial con la llegada del socialismo al poder Fernández de la Mora adoptaría una de corte notablemente más liberal influido por liberales conservadores como Hayek o Von Mises. A esta época responderían: *La envidia igualitaria* y sus variados editoriales notas y estudios en *Razón Española*.

¹⁹² “El orden es el fin que da sentido a todas las formas políticas, y es, además la primera dimensión para calibrar la eficiencia de las instituciones arbitradas por la humanidad”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 85.

articulación de los diferentes intereses que ha de generar el mínimo conflicto posible. Asimismo, el orden apela a la creación de un aparato institucional y legal que consiga preservar esta estabilidad, es decir, se refiere a la creación de un régimen procesal que logre mantener la máxima estabilidad posible¹⁹³. Fernández de la Mora considera que el orden es indispensable para todo ulterior desarrollo, así pues, el Estado en la medida en que quiera acrecentar el patrimonio colectivo para la realización del bien común debe generar un orden que lo posibilite. En este sentido, la filosofía del autor racionalista no está lejos de los planteamientos de Comte para el que la conciliación de orden y progreso es uno de los pilares de la filosofía positiva¹⁹⁴.

Pero, este orden que, al principio, es estabilidad ha de convertirse más tarde en justo, es decir, un orden que de a cada uno según le pertenezca. La justicia no tiene que ver simplemente con una distribución equitativa de la riqueza ya que uno de los fines que tiene el Estado es la función jerarquizadora que puede ser catalogada entre los deberes de la justicia. Una de las funciones básicas de toda forma de gobierno es la jerarquización de los miembros de la sociedad que gobierna. Esta función jerarquizadora tiene como fundamento último la búsqueda de un orden justo¹⁹⁵. Mediante esta función inherente a toda forma de gobierno se ordena a los ciudadanos según sus respectivos méritos cumpliendo así con la justicia distributiva que no se refiere sólo a bienes materiales sino también a posiciones sociales, insisto. Para que la función jerarquizadora cumpla con las exigencias de la justicia ha de

¹⁹³ “Todo orden social supone un modo de articular los intereses individuales, unas reglas del juego colectivo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 85.

¹⁹⁴ “Para la nueva filosofía, el orden constituye siempre la condición fundamental del progreso; y, recíprocamente el progreso se convierte en el fin necesario del orden: como, en la mecánica animal, el equilibrio y el progreso son mutuamente indispensables, como fundamento o destino”. Comte, Auguste. *Discurso sobre el...*, pág. 75.

¹⁹⁵ “La función jerarquizadora del Estado tiene dos justificaciones, una factual e inmanente que es la de la necesidad física; y otra ética y trascendental que es la de la justicia”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Envidia, jerarquía y Estado” en *Razón Española*, Madrid, número 10, marzo 1985, pág. 137.

alejarse de cualquier tipo de arbitrariedad por lo que es necesaria una tecnificación que objetive la asignación de méritos haciendo depender la posición de los logros del individuo y no de una decisión estatal¹⁹⁶.

Esta tecnificación necesaria para la consecución de un orden justo es una de las características del Estado actual. La administración pública se tecnifica en diversos sentidos. En primer lugar, se tecnifica en el sentido de que la labor gubernativa se convierte en una labor de especialistas técnicos¹⁹⁷. Desaparecen el diletantismo y la condición amateur de los gobernantes merced a lo esotérico de los temas que ocupan la gestión pública¹⁹⁸. Como consecuencia de esta especialización del poder fruto de la marcha de la civilización, el mejor proceso electivo de gobernantes será aquel que disponga en el poder al más válido, al mejor¹⁹⁹.

En segundo lugar, el trato entre el ciudadano y el Estado se burocratiza y reglamenta, desaparece el carácter personalista de la relación con el

¹⁹⁶ “La tecnificación y despolitización de la administración pública es un imperativo racional de la función jerarquizadora del Estado”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Envidia, jerarquía y Estado” pág.

¹⁹⁷ Lo que no implica, como algunos autores han indicado, que Fernández de la Mora está clamando por una “revolución de managers” al estilo Burnham, ya que para que esta se produzca es necesaria la titularidad pública de los medios de producción: “The economic framework in which this social dominance of the managers will be assured is based upon the state ownership of the major instruments of production. Within this framework there will be no direct property rights in the major instruments of production vested in individuals as individuals”. Burnham, James. *The managerial revolution*, Greenwood Press Publishers, Westport, 1971, pág. 72.

¹⁹⁸ “No sólo se impone la especialización burocrática, sino la tecnificación, por razón de las complejas materias que el Estado incorpora a su competencia”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 123.

¹⁹⁹ Así Fernández de la Mora criticará el criterio de representación de la democracia. La selección está por encima de representación. La organización corporativa será el mejor método para garantizar el acceso de los mejores en el marco de una tecnificación de los contenidos de la actividad gubernativa. “Los miembros de una corporación, para defender sus comunes intereses, tienden a designar a los más capaces de entre ellos, mientras que las oligarquías partitocráticas suelen seleccionar a sus candidatos entre los más fieles, lo que no siempre es sinónimo de inteligencia y preparación”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Neocorporativismo y representación política” en *Razón Española*, Madrid, número 16, marzo 1986, pág. 163.

ente público con lo que se evita cualquier tipo de arbitrariedad en la asignación de recursos o posiciones²⁰⁰. Así se establecen mecanismos técnicos para la selección de los miembros de la administración pública de entre los que Fernández de la Mora destaca las oposiciones que son en definitiva un mecanismo para otorgar puestos de la administración a los más capacitados bajo criterios objetivos²⁰¹.

Sin embargo, esta tecnificación precisa de un criterio regulador, es decir, los premios distribuidos por el Estado han de otorgarse dependiendo de algún tipo de regulación. Para Fernández de la Mora el criterio por el que el Estado ha de otorgar premios a sus ciudadanos es la funcionalidad. Por medio de esta práctica la sociedad se organiza según una política de méritos que tienen como fin el premio a la mayor aportación al bien común²⁰². Así pues, la asignación justa de los puestos en sociedad, es decir, el cumplimiento de la justicia distributiva no es sólo una exigencia moral sino además una necesidad física. Fernández de la Mora considera que las sociedades avanzan por medio de las personas egregias y sólo una tecnificación, un ordenamiento justo de la asignación de las posiciones sociales puede llevar a estos individuos a la dirección de la sociedad²⁰³. Otros tipos de asignación no sólo no son

²⁰⁰ “Entre el ciudadano y el Estado hay un acercamiento mecánico que corresponde a la creciente integración social: pero hay un distanciamiento sentimental que es fiel reflejo de la disociación entre lo público y lo privado”. ECI, pág. 85.

²⁰¹ “Dadas unas necesidades, procede la selección del personal adecuado. El procedimiento más justo es el de las oposiciones con igualdad de oportunidades y con criterios de valoración objetivos e invariables, aplicados por tribunales capaces e independientes. Y dadas unas plantillas y unos escalafones, la asignación de los puestos debe hacerse con criterios también objetivos y exclusivamente meritocráticos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Envidia, jerarquía y Estado”, pág. 142.

²⁰² “Para el Estado la posición ideal de cada individuo sería aquella en la que rinde un beneficio social máximo. La optimización de los recursos humanos desemboca en una meritocracia”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Envidia, jerarquía y Estado”, pág. 141.

²⁰³ “En todas las áreas de la convivencia aparece una élite que decide el rumbo dominante, lo mismo en la comunidad religiosa, científica o artística que en la propiamente política. El problema sociológico y jurídico se reduce a describir y evaluar los modos de que una minoría alcance el poder, o sea, los tipos de oligarquía”.

justos sino que además son factores retardatarios del avance de la comunidad que se ve privada de sus mejores individuos, de la vanguardia que realiza el avance y el progreso.

Así, por tanto, se ve claro que la tercera función del Estado será el logro del desarrollo²⁰⁴. Y es que sí, como entiende el autor, siguiendo el pensamiento clásico, la justicia es el acto de dar a cada uno lo suyo, en sociedad los individuos aspiran a que ese “lo suyo” sea tan grande como sea posible. Y el aumento de ese bien individual sólo se puede dar en opinión de Fernández de la Mora por medio de un aumento en el caudal acumulado colectivo²⁰⁵. Para este aumento es necesaria la actuación del Estado que participa del impulso desarrollista²⁰⁶.

2. Estatismo y antiestatismo

El papel del Estado en la generación del desarrollo económico vuelve a poner de relieve la tensión que existe en el pensamiento del autor entre la positiva intervención del Estado y la necesaria inhibición y fiscalización de su acción. El ámbito económico es donde más se pone de relieve esta tensión. Por un lado Fernández de la Mora entiende que el Estado se comporta como un agente económico de vital concurso para la economía y que, en gran medida, define la situación

Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las contradicciones de la partitocracia” en *Razón Española*, Madrid, número 49, septiembre 1991, pág. 156.

²⁰⁴ En la doble dimensión a la que ya nos hemos referido.

²⁰⁵ “Tan pronto como se ha elaborado un derecho y funcionan las instancias jurisdiccionales, el ciudadano ansía que *lo suyo* sea cada vez más y mejor; pero no sólo a expensas de las otras participaciones, sino también de la ampliación del haber colectivo. Y entonces pide al Estado que multiplique el patrimonio cultural y material de la comunidad”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 86.

²⁰⁶ “El hombre, y sobre todo, el de la era postindustrial, funda y sostiene el Estado para que produzca más bienes y valores, para que sea, además de gendarme y de juez, un creador”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 86.

económica²⁰⁷. El papel dirigente de la economía se ha acentuado tras la posguerra y ha producido el declinar de la iniciativa privada a favor de la intervención y la planificación estatal²⁰⁸. Sin el concurso del Estado hubiera sido impensable el gran desarrollo económico que han vivido las sociedades occidentales. Por lo tanto, Fernández de la Mora valora como positiva la intervención estatal más si se tiene en cuenta que el hecho de que el Estado se haya convertido en un macroempresario le ha proporcionado algunos de las notas definitorias actuales. La tecnificación, la burocratización y la especialización son algunas de las características que le ha proporcionado la activa participación activa del Estado en la economía²⁰⁹.

Sin embargo, esta valoración positiva de la participación del Estado en la economía está matizada por la crítica al concepto límite de esta intervención, es decir, por la crítica al capitalismo de Estado propio de los regímenes socialistas. Fernández de la Mora considera que este modelo de hiperinflación de la intervención del Estado en la economía se derrumba totalmente tras la caída de la URSS por lo que se demuestra empíricamente la inviabilidad de una economía controlada totalmente por el Estado²¹⁰. No duda en calificar como perversa a la forma de gestión económica propia del capitalismo de Estado e incluso

²⁰⁷ “Hoy la grande, la media y la pequeña empresa se desarrollan, decaen o perecen principalmente en función de los aciertos o de los errores del Gobierno. El Estado ya no es un simple gendarme; es el superempresario nacional”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 19.

²⁰⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, Doncel, Madrid, 1976, pág. 35.

²⁰⁹ “El paso rápido del subdesarrollo al desarrollo económico, y el mantenimiento de satisfactorias tasas de crecimiento en los países de rentas más elevadas ya no se puede lograr sin la intervención del Estado en la producción, la capitalización, los salarios, los precios, el empleo, la demanda global, la moneda y el comercio exterior, es decir, los fundamentos de la vida económica. Una acción estatal de esta naturaleza requiere los instrumentos apropiados. Tal organización burocrática exige la especialización de funciones, la ampliación de jurisdicciones, la objetivación de las normas y la institucionalización. Lo mismo acontece en las estructuras empresariales”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, Doncel, Madrid, 1976, pág. 132.

²¹⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y mercado” en *Razón Española*, Madrid, número 39, enero 1990, pág. 4.

de contrario a la naturaleza humana²¹¹. A la intervención del Estado en la economía el autor le atribuye dos riesgos que son la ineficiencia de la participación estatal en la economía y el clientelismo contrario a la objetivación y tecnificación de la economía.

“El supremo imperativo de la actividad económica es la optimización de los recursos a fin de obtener el máximo rendimiento del capital social disponible. Ese ideal tiende a cumplirlo el complejísimo mecanismo del mercado; pero como ya demostró Hayek, no el intervencionismo estatal y, menos todavía el de su órgano parlamentario porque éste tiende a incrementar la participación del sector público en la economía, lo que siempre entraña una cierta malversación y disminución de la rentabilidad social, y porque, sobre todo, los partidos políticos tienden a destinar parte de los fondos públicos no a las inversiones de mayor rentabilidad, sino a las de mayor rendimiento político que suelen ser las transferencias a favor de su clientela electoral”²¹².

La disyuntiva para Fernández de la Mora es el libre juego del mercado o la intervención estatal en el mismo. Contra esta última posibilidad planean dos argumentaciones. En primer lugar, desde un punto de vista conceptual, considera que la justificación del monopolio estatal de la economía merced a la mayor racionalización que éste puede infundir en procesos aparentemente azarosos de la economía es falsa. Los defensores del monopolio estatal argumentan que el Estado al planificar la economía de manera exhaustiva no hace sino dominar racionalmente diferentes variables que, como la oferta y la demanda, pueden estar regidos por aspectos irracionales. Sin embargo, Fernández de la Mora opina que el mercado no es un foco de irracionalidad sino más bien un punto de encuentro multirracional, en el que se dan cita los procesos de cálculo de multitud de agentes económicos²¹³. Por ello, no es cierto que la primacía del Estado en la economía venga a paliar una situación de precariedad racional.

²¹¹ “El capitalismo monopolista de Estado, que contradice la naturaleza humana, es una aberración política extrema”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y socialismo residual”, pág. 130.

²¹² Fernández de la Mora, Gonzalo. “Envidia, jerarquía y Estado”, pág. 143

²¹³ “El mercado quizás sea la más focal concentración de intelecto que hay sobre la Tierra”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y mercado”, pág. 5.

En el mismo plano conceptual, se trata de justificar la intervención del Estado en la economía por la supuesta inmoralidad del mercado. Sin embargo, el autor considera siguiendo a Hayek que el mercado no puede ser calificado moralmente ya que sólo los comportamientos personales pueden recibir tal calificativo²¹⁴. Es más, la intervención del Estado no sólo no moraliza a un ente impersonal como el mercado sino que además puede degenerar en modelos totalitarios²¹⁵. Así pues, la participación del Estado en la economía tiene el riesgo totalitario de proporcionarle a éste el poder de, como afirma Hayek, “dictar a las gentes lo que éstas deben hacer”²¹⁶.

Por otro lado, hay una razón de tipo fáctico con una doble vertiente argumentativa para justificar las bondades de la inhibición del Estado en la dirección económica del país. El fracaso de la URSS demuestra que el modelo intervencionista no es adecuado y, por tanto, deslegitima toda voluntad de acrecentar el papel del Estado en la dirección económica. Además de este hecho el propio capitalismo liberal ha deslegitimado el modelo estatista en la medida en que ha conseguido unos éxitos fuera de toda duda que han llevado, incluso, a la desaparición del sujeto sociológico al que interpelaban las doctrinas marxistas para promover el dirigismo estatal, el proletario²¹⁷.

Por tanto, Fernández de la Mora esgrime argumentos tanto para defender la intervención del Estado en la economía como para cantar

²¹⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, pág. 129

²¹⁵ “También es verdad que el intervencionismo lleva a controles crecientes y, por tanto, a la progresiva eliminación de la iniciativa privada y de las libertades reales hasta desembocar en modelos totalitarios”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia...*, pág. 129

²¹⁶ Hayek, Friedrich. *Derecho, legislación y libertad*, Unión editorial, Madrid, 1979, Vol. II, pág. 117.

²¹⁷ “No es tanto que sus ideólogos se desdogmaticen o que sus políticos renuncien a la demagogia; es, sobre todo, que el modelo económico de iniciativa privada y de mercado, aplicado para el mundo libre, y, en último término la progresiva racionalización de la convivencia, están produciendo tan monumentales transformaciones sociales que los líderes más radicales se van quedando sin un proletariado al que incitar a la revolución”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La extinción del proletariado”, pág. 150.

las alabanzas de la libre iniciativa privada. Entiende la tendencia estatista identificada ideológicamente con el socialismo mientras que la antiestatista se personifica en el liberalismo y apunta a que, en el caso español, la síntesis de ambas corrientes se ha dado con el régimen de Franco.

“El Estado nuevo fue una síntesis de la tesis demoliberal y de la antítesis socialista, en cuanto tenían de noble. En ella las respectivas notas contradictorias se autodestruyeron. Así logró una unidad que no era ni la opresión ni la anarquía, y logró una eficacia tan distante de la inhibición como de la estatificación”²¹⁸.

El sistema ha de compatibilizar el concurso del Estado con el despliegue mayoritario de la iniciativa privada que es la que lleva el peso de la economía. Fernández de la Mora entiende, por tanto, que el papel del Estado ha de ser activo aunque subsidiario y entiende el capitalismo en consonancia con la visión de Novak²¹⁹. Si el Estado es creador lo es en un sentido secundario, en cuanto creador de una voluntad de progreso y desarrollo y no tanto por una intervención efectiva²²⁰. Así, el Estado tiene una función de dinamizador de la vida económica y productiva, sin embargo, su intervención ha de responder siempre al mínimo exigido por el bien común²²¹. Es precisamente el bien común el

²¹⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 76.

²¹⁹ Si bien matiza la idea de Novak según la cual capitalismo y democracia han de caminar unidos: Fernández de la Mora, Gonzalo. “Neoconservatismo católico: Novak” en *Razón Española*, Madrid, número 13, septiembre 1985, pág. 207. Para Fernández de la Mora el desarrollo y crecimiento económico se puede producir, como de hecho se ha dado, bajo estructuras de poder autoritarias desmintiendo la realidad de esa unión: Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 47.

²²⁰ “La economía de mercado es aquella en la que el empresario privado asume el riesgo y el protagonismo de la inversión, y en la que el Estado cumple una función subsidiaria y se compromete no sólo a hacer la justicia distributiva, sino también otra que Novak considera previa y que denomina la *justicia productiva* o voluntad continua de progreso y desarrollo creciente”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Neoconservatismo católico: Novak”, pág. 206.

²²¹ “Frente a la agobiante burocratización socialista, me parece óptima la consigna: más sociedad y menos Estado. La subsidiariedad es un criterio esencial de economía gubernativa y ética”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El ideario de Aznar” en *Razón Española*, Madrid, número 50, noviembre 1991, pág. 329.

concepto que limita tanto la acción egoísta de los individuos como las tendencias totalitarias del Estado.

En resumen, la solución aportada por Fernández de la Mora tendrá un claro sesgo liberal en la medida en que propugna la mayor validez de la iniciativa privada y la reducción del Estado a un mínimo indispensable para el mantenimiento del orden que posibilite la continuación del desarrollo²²². Esta defensa de la subsidiariedad del Estado y de la necesidad de su reducción al mínimo no es constante en su pensamiento. Se puede comprobar una evolución en el pensamiento del pensador racionalista desde una defensa del Estado como agente activo creador de riqueza hasta una visión de corte más liberal. En esta exposición se ha tratado de contraponer ambas posturas. La posibilidad de conciliación de ambas, como se comprueba, es fruto de que en ninguna de sus dos fases el valor del estatismo o antiestatismo es radical. La diferencia entre una y otra postura tiene que ver tanto con factores históricos como con el carácter cinético del Estado que ha de participar o retrotraerse según las circunstancias lo requieran. Fernández de la Mora defiende el papel del Estado como creador de riqueza en momentos de subdesarrollo mientras que para sociedades ya desarrolladas canta las alabanzas de la iniciativa privada. Sin embargo, incluso en esta época el realismo de Fernández de la Mora se hace patente ya que el Estado continúa estando presente como garante del orden necesario para el progreso. No es posible la utopía liberal.

En cuanto al liberalismo de Fernández de la Mora está claro que es la ideología hacia la que dirige mejores apelativos²²³. El liberalismo al igual

²²² En este sentido se podría atribuir a Fernández de la Mora la defensa de los mismos valores que la revista que fundó, *Razón Española*. “La trayectoria de *Razón Española* ha sido inseparable de la figura de Fernández de la Mora, su director y guía. La revista ha defendido los logros del régimen franquista, la unidad e identidad nacional española; ha criticado la partitocracia, lo mismo que los nacionalismos periféricos, y propugnado un liberalismo con cierto intervencionismo estatal para corregir excesos”. González Cuevas, Pedro Carlos. *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 2005, pág. 265.

²²³ Fernández de la Mora incluso llega a defender a través de una lectura de los documentos pontificios la posibilidad de compatibilizar el liberalismo con el

que el racionalismo político recela de la política y tiende a soluciones no estatales en las que no se puedan mezclar elementos políticos, en el peor sentido del término²²⁴. Lo que Fernández de la Mora esgrime en contra del liberalismo es su excesiva vinculación con la democracia inorgánica partidocrática. El autor español entiende que la amalgama demoliberal no agota la esencia de lo liberal y así esgrime otro concepto bajo el que comprende su propio pensamiento. Para el autor el demoliberalismo opta por la proclamación de libertades formales mientras que la labor del liberalismo se dirige a la efectiva posición de libertades reales, es decir, a la creación de las circunstancias para el despliegue de esas realidades²²⁵.

Dalmacio Negro Pavón, ofrece una visión similar de la necesaria diferenciación entre el liberalismo y la democracia desde su proximidad al círculo de *Razón Española* y a su creador, Gonzalo Fernández de la Mora²²⁶. La oposición entre ambos liberalismos proviene de la estatificación de la libertad obrada por Hobbes que inicia de esta manera el liberalismo estatista convertido en liberalismo democrático o demoliberalismo²²⁷. Sin embargo, frente a este liberalismo regalista, vinculado al estatismo, se encuentra el liberalismo político que parte del pensamiento griego. La dilucidación griega sobre la libertad constituye la política como algo humano que está al servicio del hombre. Lo liberal es la conducta del hombre libre frente a la del esclavo, conducta que

catolicismo a diferencia de gran parte de la derecha, conservadora o tradicionalista, española. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, págs. 37-41.

²²⁴ “El liberalismo estricto también recela de la política, y aspira a reducir el Estado al mínimo subsidiario, entregando a la sociedad todas las cuestiones privadas y públicas que puede resolver por sí sola, especialmente las económicas, a cargo del mercado”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores del...*, pág. 44

²²⁵ “En mi terminología, liberalizar es ensanchar el campo de los derechos humanos y garantizar su ejercicio. Creo que esto es deseable y progresivamente factible como lo ha demostrado la experiencia de la ley de Prensa”. Nótese que según esta referencia el gobierno de Franco podría ser calificado de liberal. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El Estado de...*, pág. 48.

²²⁶ Cfr. González Cuevas, Pedro Carlos. *El pensamiento político de la derecha...*, pág. 259

²²⁷ Cfr. Negro, Dalmacio. *La tradición liberal y el Estado*, Unión editorial, Madrid, 1995, pág. 90.

sólo es posible en la polis²²⁸. El pensamiento del racionalista pertenecería a este género de pensamiento liberal atendiendo al hecho de la contraposición fundamental que el liberalismo clásico establece es entre la libertad política y la razón de Estado²²⁹. Fernández de la Mora se erige no sólo en un pensador opuesto a la razón de Estado sino en un profeta de la disolución de dicho concepto.

3. La disolución de la razón de Estado ¿Hacia el fin del Estado?

Si hay un concepto profundamente ligado al de la concepción moderna del Estado este es el de “razón de Estado”. Bajo esta etiqueta, profundamente nutrida en la doctrina maquiavélica, se engloba la defensa de la creencia de que cuanto es beneficioso para el Estado es razonable por lo que toda acción a favor de la defensa del Estado es legítima²³⁰. Para Maquiavelo la conservación del Estado justifica toda acción por lo que la acción política no está supeditada a ninguna norma trascendente sino a la necesaria continuidad estatal²³¹. Por lo tanto, el concepto de razón de Estado es amoral en cuanto no está sujeto a la ética²³². La política se convierte en un ámbito autónomo respecto de la ética animado por la convicción de que el mantenimiento del Estado no es un medio sino un fin en sí mismo que está por encima de cualquier

²²⁸ Cfr. Negro, Dalmacio *La tradición liberal...*, pág. 42 y ss.

²²⁹ “Sin embargo, ser liberal en el sentido original exige a oponer la libertad política a la razón de Estado...”. Negro Dalmacio, *La tradición liberal...*, pág. 32

²³⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón de Estado” en *Razón Española*, número 13, septiembre 1985, pág. 129

²³¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón, ética y Política” en *Razón Española*, Madrid, número 17, mayo 1986, págs. 257-260.

²³² Como señala García Pelayo la razón de Estado carece de cualquier contenido ético. Su causa final es el poder y no el bien. Cfr. García Pelayo, Manuel. “De las razones históricas de la razón de Estado” en Botero, Giovanni. *La razón de Estado y otros escritos*, Instituto de Estudios Políticos, Universidad central de Venezuela, Caracas, 1962, pág. 8.

condicionamiento moral²³³. Así, el Estado se declara soberano, entendido este apelativo como la condición que tiene todo Estado de definidor del Derecho y la declaración de hostilidades hacia otros Estados igualmente soberanos²³⁴. En opinión de Fernández de la Mora, la consolidación de este concepto supone una fractura de la unidad de la razón en la medida en que existen diferentes “razones” que se pretenden igualmente válidas²³⁵. Además, supone una fractura de la juridicidad en la medida en que la definición del Derecho en cada Estado conlleva ordenamientos jurídicos diferentes e, incluso, contrapuestos que, también, tienen pretensiones de idéntica legitimidad²³⁶. La falta de unidad de la razón es, para Fernández de la Mora, fruto de una aplicación incorrecta del término “razón” ya que la razón de Estado es, siguiendo a Botero, más bien el interés pasional del Estado²³⁷.

La razón de Estado entronca en una concepción pasional e irracional del Estado más que en una doctrina racionalizada del mismo. Tiene como fuente la emotividad emanada de la voluntad de poder y de mantener la omnipotencia del Estado. Entre los contemporáneos a Fernández de la Mora destacaba Luis Díez del Corral en su denuncia meridiana a esta pasionalización de la “razón de Estado”. Este concepto había nacido como un intento de racionalización de la vida política y, sin embargo, había llegado a poner en entredicho su propia

²³³ “El fin del Estado es su propia conservación; no hay, pues, nada ni nadie a quien el Estado deba servir, ya que él es fin en sí mismo y, por tanto, último y supremo fin al que todo debe subordinarse” Fernández de la Mora, Gonzalo. “Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma”, pág. 432.

²³⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 15.

²³⁵ “De hecho no hay una razón de Estado, sino las supuestas *razones* de los diferentes Estados, las cuales, lejos de ser coincidentes, suelen ser incompatibles. Tal pluralidad es absurda porque lo propio de la razón es su unidad”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón de Estado”, pág. 130.

²³⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 17.

²³⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón de Estado”, pág. 130. En efecto, Botero hablando de la no incondicionalidad de las relaciones de amistad y enemistad entre los príncipes señala: “Porque, en conclusión, razón de Estado no es otra cosa que razón de interés”. Botero, Giovanni. *La razón de Estado y...*, pág. 212.

racionalidad por la inclusión de elementos pasionales hasta afirmar: “Apenas si obedece a razones, aunque esté hecho de carne racional”²³⁸.

Asimismo, la fractura de la juridicidad es un absurdo lógico ya que la apelación a términos tales como “leyes injustas” supone la existencia de un “deber ser” anterior a la labor legislativa. El concepto de justicia e injusticia adscrito a las leyes implican la existencia de un deber ser anterior a la determinación legislativa. Es decir, toda ley es justa por referencia a una instancia previa al acto de legislar, por tanto, la justicia o injusticia de una ley depende de esa instancia unitaria. Una ley no es justa simplemente porque haya sido promulgada por el legislador competente, lo que equivale al positivismo jurídico y a la ruptura de la unidad²³⁹.

Estas incongruencias lógicas tienen graves consecuencias en el terreno práctico ya que, según Fernández de la Mora, el concepto de razón de Estado amparado en la soberanía genera un panorama de multitud de instancias inapelables entre las que no existe ningún poder decisorio en caso de conflicto. Esta es la razón de que las relaciones internacionales estén basadas en la guerra y en relaciones de fuerza y violencia potencial²⁴⁰. Y ésta tiene como último fundamento el egoísmo grupal que genera el conflicto ya que merced al concepto de razón de Estado se trata de imponer a otros la dicha de un grupo argumentando la legitimidad proporcionada por el beneficio que eso conlleva para el Estado, es decir, apelando a la razón de Estado²⁴¹.

²³⁸ Díez del Corral, Luis. *De historia y política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, pág. 275.

²³⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 18

²⁴⁰ “Lo que jurídicamente posibilita esta tensión es un atributo del poder estatal: la Soberanía. Lo que hace jurídicamente probable y acaso inevitable la guerra es una norma: la *razón de Estado*”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 11

²⁴¹ “La *razón de Estado* es la gratuita *afirmación* de la más absoluta independencia estatal y del más formidable egoísmo colectivo: el de un grupo de hombres que se lanza a conquistar su propia dicha a costa de los demás”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 22

La razón de Estado nace de una concepción territorial del poder en la medida en que el gobernante para ser soberano precisa de unas fronteras que delimiten un territorio sobre el que se ejerza esa soberanía y que excluya a otros gobernantes. La historia del Estado moderno demuestra un interés vital por el territorio²⁴². Obviamente, si la soberanía es la facultad que se arroga el Estado para definir el derecho y la posibilidad de declarar hostilidades, la definición del territorio es vital. Es vital, tanto para generar un espacio interior sobre el que rige el derecho de cada soberano, como para posicionarse físicamente frente a otros Estados igualmente soberanos.

Sin embargo, Fernández de la Mora pertenece al elenco de autores que advierten acerca de la disolución del Estado. En su opinión hay diversos fenómenos que están minando la rigidez de las fronteras estatales y que, por tanto, suponen un descrédito del concepto de soberanía y de la razón de Estado como elementos configuradores de la convivencia internacional. Estos fenómenos se pueden glosar en seis puntos fundamentales que muestran la disolución de la territorialidad estatal.

En primer lugar, la globalización de los medios de comunicación que hace que haya un flujo continuo de información entre los diversos Estados sin que la imposición de fronteras pueda hacer nada por evitarlo. Segundo, la liberalización de mercancías y divisas ha generado un sistema económico integrado merced a la técnica haciendo que los flujos comerciales se hagan transnacionales. Tercero, las empresas multinacionales para las que las fronteras estatales no suponen ningún impedimento. En cuarto lugar, se producen fenómenos claves como el surgimiento de ordenamientos jurídicos supranacionales que tienden a la formación de unidades jurídicas supraestatales, como la Unión

²⁴² “La historia del Estado moderno se sustancia en cuestiones fronterizas, primariamente nacionales y secundariamente imperiales, porque se consideraba que la extensión territorial implicaba incremento de poder: más población, más riqueza y límites mejor defendibles”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Allende el Estado moderno” en *Razón Española*, Madrid, número 93, enero 1999, pág. 8.

Europea. En quinto lugar, las internacionales de los partidos permiten la formación de partidos políticos que sobrepasan las fronteras estatales. En último lugar, el desarrollo bélico hace que las armas tengan un alcance mucho mayor por lo que la lejanía espacial con respecto a un enemigo, es decir la territorialidad, no exime de un posible ataque²⁴³.

Por si fuera poco al hecho de que se dé una crisis de la territorialidad Fernández de la Mora añade la opinión de que el concepto de soberanía lleva ya varias décadas de disolución como concepto jurídico. Tres fenómenos histórico-políticos vienen a confirmar el carácter ficticio de semejante concepto. En primer lugar, la restricción del derecho a veto que las grandes potencias se reservaron en el Consejo de Seguridad de la ONU vino a mermar la soberanía del resto de naciones²⁴⁴. La soberanía real, es decir, la capacidad decisoria sobre la legalidad quedaba circunscrita a un grupo de países mientras que el resto de naciones quedaban desprovistas de esta fuerza jurídica. En segundo lugar, la bipolaridad de la guerra fría reducía la soberanía a dos naciones, Rusia y Estados Unidos, mientras que el resto de naciones tenían un poder decisorio residual y siempre sujeto a la voluntad de estas dos grandes potencias²⁴⁵. Por último, la caída del régimen soviético hizo que Estados Unidos quedara como única nación soberana que queda como árbitro de las relaciones internacionales²⁴⁶.

Por tanto, Fernández de la Mora se encuentra ante la disolución del concepto jurídico de soberanía que es, a la postre, el sustento de la denominada razón de Estado y origen de los conflictos y guerras cuya desaparición hay que incentivar²⁴⁷. Si ésta había supuesto una

²⁴³ Cfr. Gonzalo Fernández de la Mora, "Allende el Estado moderno", págs. 9-11. Sobre este último punto de la ruptura de los límites territoriales merced al desarrollo técnico de los medios bélicos ver también: Ors, Álvaro d'. *La posesión del espacio*, Civitas, Madrid, 1998, págs. 36 y ss.

²⁴⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 9.

²⁴⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 10.

²⁴⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Allende el Estado moderno", pág. 12.

²⁴⁷ "Para interrumpir este eterno retorno es preciso desmontar y aniquilar la soberanía y la *razón de Estado*, de cuyos letales efectos es triste prueba la Historia Universal". Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 11.

racionalización de las relaciones internacionales sustituyendo el egoísmo del príncipe por el del Estado es preciso caminar hacia una ulterior racionalización de la convivencia internacional²⁴⁸. Si la sustitución de la razón dinástica por la razón de Estado supuso la eliminación de un egoísmo individual a favor de uno colectivo es precisa todavía la eliminación de todo egoísmo fuente de los conflictos en las relaciones internacionales²⁴⁹. No resulta difícil ver como para Fernández de la Mora la desaparición de conceptos tales como soberanía, razón de Estado y, en definitiva, la crisis de la sacralidad estatal suponen un paso en la racionalización política. Por ello, los conceptos fundamentales de la doctrina estatal son definidos con grandes connotaciones afectivo-emotivas. La desaparición o caída en desgracia de estos conceptos pasionales supone la desaparición de la emotividad como motor de la ciencia jurídico-política estatal.

El autor español admite que a lo largo de la historia han existido intentos de superar los conceptos típicamente estatales y anclados en el egoísmo y la emotividad. Para el pensador racionalista es el Cristianismo la mayor potencia unificadora en este sentido de todos los hombres bajo un mismo destino común. Sin embargo, pese a esta tendencia englobadora, el cristianismo siguió diferenciando con categorías antagónicas como la de infiel y creyente que lo imposibilitaban para articular políticamente a todos los hombres y, además, sucumbió ante los egoísmos nacionales²⁵⁰.

²⁴⁸ “Esta teoría renacentista es éticamente superior a la práctica antigua y medieval de que lo políticamente razonable es lo beneficioso para la persona del autócrata. Fue un salto hacia delante: desde la equiparación del bien político con la utilidad del príncipe se pasó a identificarlo con el bien del Estado. El nuevo esquema sustituyó los mezquinos egoísmos dinásticos por los más dilatados egoísmos nacionales. Fue un avance en el proceso de racionalización de la política; pero muy insuficiente”. Gonzalo Fernández de la Mora, “Razón de Estado”, pág. 129.

²⁴⁹ “Hay que abolir los amenazadores egoísmos colectivos con más energía que los intereses individuales. La razón es cosmopolita”. Fernández de la Mora, Gonzalo., “Razón y nación”, pág. 131.

²⁵⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 29.

Y es que Fernández de la Mora es consciente de que la disolución de la razón de Estado supone la consiguiente sustitución de esta por otra nueva razón, la razón de Humanidad que englobe a todos los individuos de la especie. Por tanto, es preciso un ordenamiento jurídico que englobe a todos los hombres y que tenga, por tanto, en cuenta la unidad de la especie humana frente a la artificiosidad de las divisiones estatales²⁵¹. Un ordenamiento que atienda a la búsqueda de un genuino bien común por encima de egoísmos bien individuales, bien nacionales²⁵². La humanidad, por encima de la nación, es el sujeto colectivo de la historia y como tal ha de recibir un tratamiento jurídico común para compatibilizar así sus intereses evitando todo conflicto.

Este ordenamiento jurídico válido para toda la humanidad tiende a disolver el Estado-nación moderno a favor de un super-Estado que acapará bajo su techo jurídico a toda la humanidad. La especie humana camina cada vez con un paso más decidido a subsumirse en una organización política común bajo la que las diferencias culturales y nacionales que se daban en la organización estatal clásica se diluyen a favor de lo que los hombres poseen en común. Es ese el siguiente paso racionalizador en la historia del Estado²⁵³.

En un primer momento, parece que Fernández de la Mora proclama, por medio del recurso a la razón de Humanidad, que la organización política del futuro será un Estado unitario, un super-Estado global, una comunidad jurídica que elimine la posibilidad de conflicto por apelación

²⁵¹ “El Derecho no debe tener más límites que los de la vida social. A donde llega la convivencia debe llegar el Derecho. Y como existe una convivencia del género humano debe existir un Derecho para él. En realidad, éste es el único y el verdadero Derecho, pues el fragmentado en un pluriverso de ordenamientos jurídicos soberanos está cuajado de contradicciones y se niega a sí mismo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 41.

²⁵² Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 41.

²⁵³ “La metamorfosis en un super-Estado culturalmente heterogéneo, abierto a una constante ampliación de fronteras, y sometido a una lenta reducción de autarquía es seguramente el último acto del Estado moderno”. Gonzalo Fernández de la Mora, “Allende el Estado moderno”, pág. 15.

a un Derecho común²⁵⁴. Sin embargo, la evolución de su pensamiento apunta a la consideración de grandes unidades políticas, como la Unión Europea, cada vez más extensas y abarcentes que, sin embargo, convivirán con otras unidades, con lo que se mantendrá la pluralidad. Fernández de la Mora sostiene que los Estados Unidos serán la otra unidad política independiente²⁵⁵. Fernández de la Mora, a este respecto, oscila entre la unidad completa del género humano en su etapa inicial y una diarquía en el que los dos términos estarán estrechamente unidos por su vinculación económica y militar por lo que no representará la amenaza de una restitución del conflicto de la guerra fría²⁵⁶.

Su concepción de lo que será este super-Estado europeo presenta la pregunta de si con este nuevo concepto jurídico supera Fernández de la Mora al Estado o no.

“La Unión Europea prefigura la forma política que sucederá al Estado moderno. No será lo mismo con mayor dimensión puesto que carece de territorialismo, de la unitaria pretensión soberana, y de la intención nacionalizadora. Ha periclitado la lucha por esa extensión de fronteras a expensas de otros, que caracterizó al Estado moderno”²⁵⁷.

²⁵⁴ El planteamiento inicial del pensamiento de Fernández de la Mora responde al planteamiento de una cuestión que Schmitt trata en una de sus obras “Se trata de la organización unitaria del poder humano, que tendría por objeto planificar, dirigir y dominar la tierra y la humanidad toda. Es el gran problema de si la humanidad tiene ya madurez para soportar un solo centro de poder política”. Schmitt, Carl. *La unidad del mundo*, Ateneo, Madrid, 1956, pág. 16. Schmitt conoció el trabajo del racionalista ya que como éste cuenta comento *La quiebra de la razón de Estado* que se leyó en la misma reunión del Ateneo para la que Schmitt preparó *La unidad del mundo*. El jurista alemán disienta de Fernández de la Mora en la posibilidad de la implantación de la “razón de Humanidad” como fundamento de un derecho internacional unificador. Así se lo hizo saber afirmando “Es usted joven y tiene el deber de creer en la utopía; ya se le pasará”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 79.

²⁵⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Allende el Estado moderno”, pág. 16.

²⁵⁶ “Ese superestado europeo, tan vinculado económica y militarmente a los Estados Unidos, no se presenta como un candidato a la bipolaridad en sustitución de Rusia; no es una voluntad soberana frente a la norteamericana”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Allende el Estado moderno”, pág. 16.

²⁵⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Allende el Estado moderno”, pág. 16.

Por tanto, tres son los aspectos que diferenciarán al nuevo super-Estado europeo del Estado moderno. En primer lugar, el nuevo super-Estado ha renunciado a la territorialidad. En segundo lugar, la disolución del concepto de soberanía hace que el ordenamiento jurídico de la nueva realidad política no pueda entenderse en términos estatales. En último lugar, merced al proceso racionalizador los nacionalismos están perdiendo vigencia dentro de la crisis general de las ideologías²⁵⁸. Esta crisis de los nacionalismos apunta a que la nacionalidad europea no será tanto una noción sociológica como jurídica²⁵⁹.

Así pues, la humanidad se dirige hacia el establecimiento de un super-Estado fuertemente vinculado con el único Estado soberano de la tierra, los Estados Unidos. La no-estatalidad de esta forma política fijada en los tres puntos establecidos no acaba por ser expuesta por el autor que no concreta exactamente en que consistirá una organización política no-estatal. Lo único que se puede dilucidar es que la nueva organización política renuncia efectivamente a la soberanía por medio del plegamiento a las instancias jurídicas internacionales. A este respecto, el parecido con la doctrina de los grandes espacios de D'Ors es palmario. El jurista también apunta a la apelación a tribunales superiores de arbitraje para esos nuevos grandes espacios, el super-Estado racionalista, como ámbitos de solución de posibles conflictos. Al igual que Fernández de la Mora, D'Ors cree que el Estado moderno se encuentra próximo a su desaparición.

“Surgido el Estado en el siglo XVI como remedio contra la desintegración social causada por las guerras de religión, y favorecido ese poder por las nuevas armas de fuego de la época, la aparición hoy de armas nuevas, superadoras de fronteras y distancias, hace pensar que el Estado parece en vías de desaparición. Con ésta será posible una más racional distribución de la posesión del espacio, tanto terrestre como aéreo y marítimo, partiendo del principio de subsidiariedad para la atribución, a los grupos sociales de todo nivel, de preferencias posesorias relativas, que no dependan del ámbito de la

²⁵⁸ Cfr. ECI, pág. 86-89.

²⁵⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Allende el Estado Moderno”, pág. 16.

fuerza bélica sino de las necesidades naturales de cada grupo conforme a su propia capacidad técnica”²⁶⁰.

La disolución del Estado en D’Ors, sin embargo, no conllevará la creación de un Estado universal pero tampoco la convivencia de federaciones de Estados²⁶¹. Sin embargo, el movimiento que describe es similar al que plasma Fernández de la Mora para demostrar la disolución del Estado moderno soberano. Para ambos autores esta disolución parte de una doble tensión que, como señala D’Ors, es aparentemente contradictoria. Por un lado, se da una disolución de los Estados nacionales a favor de regionalismos de menor alcance que tienden a desgajar la unidad estatal. Por otro lado, existe una tensión hacia uniones supranacionales en las que se disolvería la soberanía estatal a favor de instancias transnacionales o, en palabras de Fernández de la Mora, ecuménicas²⁶².

Al mismo tiempo, el autor racionalista clama por el agotamiento del Estado y la implantación de nuevas unidades políticas sujetas a una legalidad internacional idéntica para todos que corregirá la idea del super-Estado. Como se puede comprobar comienza en sus primeros escritos por esgrimir una confianza rayana en el utopismo, queriendo basar las relaciones internacionales en la razón de Humanidad que proporcionaría un ordenamiento jurídico universal bajo el que la

²⁶⁰ Ors, Álvaro d’. *La posesión...*, pág. 77.

²⁶¹ “Ante esta crisis general del Estado, cabe pronosticar que el futuro orden del mundo no se presentará ya como una constelación de Estados soberanos, ni siquiera grandes Estados federales; mucho menos como un Estado universal único”. Ors, Álvaro d’. *La violencia y el orden*, Criterio libros, Madrid, 1998, pág. 169.

²⁶² En Fernández de la Mora: “Esas naciones, esforzadamente configuradas durante medio milenio de historia occidental, se encuentran amenazadas por regionalismos secesionistas y por superaciones ecuménicas”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Allende el Estado moderno”, pág. 14. Para el mismo tema en D’Ors: “Parece, pues, que el mundo se orienta hoy en una doble dirección que podría considerarse contradictoria: hacia una mayor concentración de poder supranacional y, al mismo tiempo, hacia una mayor desintegración interna del poder de los Estados nacionales”. Ors, Álvaro d’. *La violencia y...*, pág. 171.

convivencia pacífica sería factible²⁶³. Sin embargo, dotado de un mayor realismo, pasa a la postulación de la creación de super-Estados ajenos a la estructura estatal basada en el concepto de soberanía que serían unificación del excesivo pluriverso, con su potencial peligro bélico, sin perder por ello cierta pluralidad de espacios. Es decir, no se puede decir, pese a esa originalidad de ordenamiento unitario, que el pensamiento de Fernández de la Mora establezca una unidad total del mundo encarnada en un super-Estado englobador de todos los ciudadanos de la tierra. No está clamando por la unificación política de la humanidad, no porque no la desee sino por considerarla utópica²⁶⁴. Admite que ha habido intentos para la consecución de un orden internacional, es decir, de un criterio para regular la convivencia pacífica entre todos los hombres pero ningún proyecto ha tenido suficiente densidad racional para triunfar²⁶⁵.

Por tanto, pese a que la posibilidad de la paz total es todavía una quimera, Fernández de la Mora, no descarta la posibilidad en un futuro no muy lejano de la creación de un orden internacional en el que se excluya el conflicto internacional. Este nuevo orden se basaría en la generación de grandes espacios, super-Estados en su terminología, carentes de la belicosidad propia de las estructuras estatales soberanas y regidas por la razón de Estado en el que la preservación del Estado es el

²⁶³ Utopismo que, por otra parte, él acepta “La vida humana es un continuo realizar utopías. Por eso creo en ellas. Creo en un ordenamiento jurídico, que era utópico para el hombre de las cavernas; creo en el hombre libre, que era una utopía para el patricio romano; creo en el Estado moderno, que era utópico para el señor feudal. Y, porque creo en todas esas utopías que hoy no lo son, creo en una que todavía lo es: la *razón de Humanidad*”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *La quiebra de la...*, pág. 45.

²⁶⁴ “El super-Estado universal me parece deseable, como también me gustaría mucho que todos los hombres fueran buenos, veraces, sabios y hermosos; pero por doquier hay malicia, mentira, ignorancia y fealdad. Ninguna ciencia puede hacerse con la misma mentalidad que los cuentos infantiles; ha de hacerse ciñéndonos dolorosamente a los datos. Y en la resurrección de la vieja utopía ecuménica veo ahora más *wishful thinking* que realismo; y, desde luego, ninguna novedad”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La miopía de Fukuyama” en *Razón Española*, Madrid, número 39, enero 1990, pág. 46.

²⁶⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Otro orden mundial” en *Razón Española*, Madrid, número 48, julio 1991, pág. 91.

fin primordial. La unión de estos grandes espacios se da por la generación de un mercado único, en el que las tensiones belicosas se disuelvan en enfrentamientos económicos incruentos y estimulantes, y un Derecho propio²⁶⁶.

²⁶⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y agresión” en *Razón Española*, Madrid, número 47, mayo 1991, pág. 259.

CAPÍTULO 5. RAZONALISMO. HACIA LA FUNDAMENTACIÓN DE UN SISTEMA

Como hemos glosado largamente, la del crepúsculo de las ideologías es, sin duda, la tesis más conocida de Fernández de la Mora. Pero, obviamente, no se trata de una teoría construida sobre el vacío doctrinal. De hecho el muy ilustrador prólogo a la primera edición enmarca perfectamente la tesis. Como se muestra en esas breves, aunque reveladoras páginas, la desideologización representa un nuevo episodio en la constante pugna entre la razón y la pasión. Este fenómeno, la caída en desgracia de las ideologías, es la constatación de la colonización de la razón de ámbitos cada vez más amplios de la existencia en detrimento de la pasión¹. El crepúsculo ideológico se anuncia y se inserta en una determinada concepción de la razón que, sin embargo, apenas estaba incoada en 1965, fecha de publicación de la obra². Será a partir de la creación de *Razón Española*, y retirado Fernández de la Mora de la política activa, cuando la estructuración de su pensamiento filosófico tomará más importancia. El final de las ideologías sería la constatación de un hecho que afecta al campo político pero cuyas causas son mucho más profundas como, adelantándonos a este capítulo, ya se ha mostrado³.

En esta concepción filosófica dos conceptos, fuertemente relacionados acumulan, toda la importancia en el pensamiento de Fernández de la Mora: razón y racionalización. Ambos resultan vitales para entender la tesis desideologizadora pero también conforman la matriz de todo el pensamiento del autor. Prácticamente todos sus escritos están relacionados estrechamente con ambos conceptos. Su reivindicación y defensa de la razón son fundamentales para entender todo su pensamiento, especialmente, el político.

¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid, 1965, págs. 7-14.

² En su obra *Ortega y el 98*, publicada en 1962, se pueden rastrear algunas notas de la concepción de la razón en el pensamiento de Fernández de la Mora bastante más vagas que en *El crepúsculo de las ideologías*. Lo cierto, es que en esta obra sus alabanzas a Ortega frente a la, para él, mal llamada “generación del 98” se basan en su opción por la razón en la tensión esteticismo-razón, mientras que en la formulación posterior más orgánica esta no es la tensión central. Por lo tanto, hablar de estas notas como concepción de la razón “avan la lettre” en esta obra resulta notablemente más forzado.

³ Por la perspectiva adoptada en el anterior capítulo no se ha tratado, únicamente, la obra *El crepúsculo de las ideologías* sino los diferentes textos referidos a esta tesis. Entre los textos utilizados se tienen en cuenta aquellos en los que el concepto de razón y la racionalización están ya sistemáticamente desarrollados. De ahí que en anteriores capítulos se haya puesto ya en relación la tesis desideologizadora con el concepto de razón sin haber expuesto éste.

Si la tesis crepuscular era la descripción de un fenómeno sociológico con implicaciones políticas, la doctrina de la razón sería la parte normativa y propositiva de su pensamiento. De hecho, como se ha mostrado, la normatividad derivada del crepúsculo ideológico se basa en una determinada concepción de la razón y su desarrollo. Son las páginas dedicadas al concepto de razón las más densamente filosóficas y a su luz se entiende con mayor claridad el resto del pensamiento de Fernández de la Mora.

En cierto sentido, podemos hablar de su teoría política como de un “racionalismo político” por ser la razón el principal factor para la constitución de una verdadera teoría y analítica del Estado y de la sociedad. Sin embargo, el autor español se distancia abiertamente del racionalismo filosófico ya que los objetivos a batir para el pensador barcelonés son el pathos y el voluntarismo y no el fideísmo y el empirismo⁴. Por otra parte, Fernández de la Mora no niega el valor cognoscitivo de lo real, el pensamiento no se construye dentro del solipsismo típico del racionalismo sino que el conocer es un proceso de relación de la razón con la realidad.

La importancia y particularidad que la razón tiene en el pensamiento de este autor lleva al bautismo de su forma de pensamiento con un neologismo, el de *razonalismo*⁵. Este concepto, desgraciadamente, no fue desarrollado por su parte en un estudio monográfico. El autor lo expuso de manera parcelada a lo largo de los más de 100 editoriales al respecto que publicó en la revista *Razón Española*. Esta falta de explicitación del concepto, es decir, la ausencia de una sistematización y un estudio centrado en la propia razón, no restan un ápice de su importancia en el marco de su obra. El mismo Fernández de la Mora consideró la razón como el concepto central de su obra y de su vida.

“Me he pasado la vida defendiendo el *logos* frente al *pathos*, aunque como sujeto de carne y hueso una extensa fracción subjetiva de mi existencia se haya desarrollado en el ámbito de los deseos y de las emociones; no así mi pensamiento. El riesgo máximo de nuestra mente es dar por cierto o por bueno lo que deseamos. Metódicamente he tratado de evitarlo en todos mis escritos no puramente literarios. Ahora bien, para disipar ciertos equívocos que aparecen en los manuales de la historia de la filosofía, preferiría ser clasificado como razonalista”⁶.

⁴ González Cuevas, Pedro Carlos. *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 2005, pág. 259.

⁵ Término acuñado por Ernesto Giménez Caballero en “Poesía y razón en nuestro XVIII” en *Razón Española*, número 20, noviembre 1986, pág. 349. Éste fue saludado y aclarado por Fernández de la Mora en el editorial del mismo número de *Razón Española* con el título de “Razonalismo y racionalismo”.

⁶ Maestro, Ángel. “Entrevista. La derecha y la izquierda” en VV.AA. *Razonalismo*, Fundación Balmes, Madrid, 1995, pág. 483.

No sería aventurado afirmar que una aproximación a la obra de dicho autor no puede realizarse, sin el riesgo de mala interpretación, si no se aprehende en primera instancia el concepto de razón y su importancia dentro de su sistema. Más todavía si se tiene en cuenta que para este autor los errores que se dan en teoría política son fruto de una razón acosada por una tendencia maximalista enturbiada por las pasiones. Es decir, la concepción de la razón es fundamental en su pensamiento y en ella se basan las líneas maestras de todos sus trabajos políticos.

La importancia de la razón está presente en toda su obra, si bien, es con la fundación de *Razón Española* con lo que se convierte en diana de los estudios de Fernández de la Mora, como ya se ha indicado. Mario Soria señala como el proyecto editorial provoca que el concepto de razón se convierta en el *leitmotiv* del pensamiento de este autor⁸. De ahí que, repito, la tesis crepuscular tenga como trasfondo una completa teoría de la razón, pero no desarrollada. Se puede rastrear el racionalismo en la doctrina crepuscular pero con conciencia de que su fundamentación tardará varias décadas en tomar cuerpo. Hay pues, desde mi punto de vista, una importante intuición filosófica en el ataque a las ideologías que, sin embargo, no tomará cuerpo hasta que Fernández de la Mora emprende la elaboración de su proyecto filosófico en los años ochenta. Este proyecto, para mayor dificultad, jamás será recogido en un volumen sistemático por lo que se hace necesaria su laboriosa reconstrucción. Así, Fernández de la Mora, puede ser calificado como un sociólogo político con una fuerte tensión o vocación filosófica consumada sólo parcialmente o como sociólogo político apoyado en una obra filosófica defectiva o inacabada.

Sea con la etiqueta que sea, lo cierto es que es preciso hacer honor a la importancia de la razón en el contexto de su obra. Con ese ánimo el objeto de este estudio será doble: en primer lugar, trataré de caracterizar la razón *razonalista*. De las características que esta razón tiene derivará gran parte de los análisis sociológicos y políticos del autor. En segundo lugar, se trata de establecer el lugar que la razón tiene en el proceso histórico entendido como el paso del *mythos* al *logos*⁹, es decir qué se entiende por “racionalización”.

⁷ “Como editoriales de la revista he publicado más de medio centenar de notas que constituyen materiales para un despliegue del racionalismo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río arriba*, Planeta, Barcelona, 1995, pág. 291.

⁸ “Antes, no eran tan frecuentes las referencias explícitas; pero no por eso dejaba de estar menos presente la regla suprema”. Soria, Mario. “Una idea de razón” en VV.AA. *Razonalismo...*, pág. 108.

⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal al Estado de razón*, Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1972, pág. 15.

Esta tarea es imprescindible para entender la obra de Gonzalo Fernández de la Mora. El análisis de la crisis ideológica está basada en un concepto, incoado no desarrollado, de la razón. A menudo las críticas que este autor ha sufrido provienen de una deficiente atención a este concepto, paradójicamente, el central en la teoría del autor español. Del otro lado, el del propio autor, el *razonalismo* sería la respuesta sistemática a la deficiencia racional percibida en el objeto de su primera gran obra política, las ideologías. Así, sin grandes afanes de establecer más complejidad de la presente en el pensamiento del propio autor, se podría decir que la crítica a las ideologías a partir de una concepción de razón no elaborada será el punto de partida para el ulterior y progresivo desarrollo de su sistema

I. La razón racionalista

1. Racionalismo y racionalismo

El neologismo *razonalista* con el que el autor caracteriza su pensamiento es lingüísticamente una creación de Ernesto Giménez Caballero en el número 20 de *Razón Española* de 1986¹⁰. Fernández de la Mora muestra gran entusiasmo por el término que permite calificar su sistema. Sin embargo, debido a la obvia posibilidad de confusión entre racionalismo y razonalismo la primera cuestión que es preciso abordar para entender dicho concepto ha de ser la de diferenciarlos entre sí. No tendría ningún sentido el término *razonalismo* si este no supusiera una diferencia sustancial con respecto al racionalismo. La inclusión de este nuevo término en el acervo filosófico común debe obedecer a una necesidad real y no a una voluntad esteticista o una impostura de originalidad.

Para Fernández de la Mora el racionalismo, en líneas generales, supone un agnosticismo religioso¹¹. Esta corriente se opone a todo conocimiento que no proceda de la razón, por tanto, el dogma religioso no tiene cabida en dicha corriente¹². El fideísmo es un enemigo del ejercicio puro y libre de la razón y, por tanto, el carácter misterioso y arracional de los dogmas no concuerda con capacidad exhaustiva de la razón con respecto a lo real. Si el único conocimiento válido es la razón sólo lo que atraviese su tamiz crítico y conceptual es, en sentido estricto, válido. Pero, además, de este agnosticismo hay otra característica necesaria que lleva consigo todo racionalismo y es su

¹⁰ Giménez Caballero, Ernesto. "Poesía y razón en nuestro XVIII", pág. 349.

¹¹ Aquí se podría argüir que algunos de los padres del racionalismo admitieron a Dios en sus sistemas filosóficos. Sin embargo, estos autores se sitúan frente al dogma y, por tanto, frente a toda organización religiosa. En la base de su defensa de la tolerancia religiosa está cierto agnosticismo respecto de una caracterización o conocimiento de Dios. Fernández de la Mora califica a este pensamiento como agnóstico en el sentido de que el esquema racionalista la existencia de un ser trascendente, no meramente ornamental, es difícilmente aceptable. De hecho algunos autores entienden que la dicotomía razón-fe es una de las contradicciones estructurales del racionalismo. Cfr. Lorenzo, Javier de. *El racionalismo y los problemas del método*, Cincel, Madrid, 1985, pág. 83.

¹² Como se señala en otros pasajes de este trabajo para la filosofía política de Fernández de la Mora el hecho religioso o la autoridad del argumento teológico brillan por su ausencia. Nota esta distintiva respecto a autores procedentes del tradicionalismo con los que se ha pretendido alinear a este autor.

repudio de lo empírico¹³. En el racionalismo la carga veritativa está del lado de la razón y la realidad queda, al menos en gran medida, marginada. El giro hacia la razón del individuo implica dar la espalda a lo real. Obviamente, no todo racionalismo preterirá la realidad de la manera en que lo hace, por ejemplo, Descartes. Sin embargo, todo racionalismo sí que parece plegado hacia la propia razón desentendiéndose de lo fáctico, al menos en la caracterización que del racionalismo hace Fernández de la Mora.

Para el razonalista esta no es la genuina vía racional. La razón actúa con un movimiento de ida y vuelta a lo real, va y vuelve a lo real correlacionando lo real y lo conceptual. La deducción y la inducción, ambas relacionadas como movimientos de ida y vuelta a lo real, son características de la razón¹⁴. El método racionalista y el *razonalista* están en las antípodas el uno del otro. La razón racionalista no necesita apenas de la realidad que carece de sentido si no es por su relación a un universo conceptual. En cambio, la inflexión *razonalista* supone la preeminencia de lo real sobre lo conceptual. La razón se mueve en el mundo real, en un mundo ya dado al que debe acudir para fundamentar y contrastar el sistema conceptual, sistema que, por tanto, permanece servil con respecto al universo ontológico. La posterioridad existencial de la razón con respecto a lo real demuestra que la razón no es creadora de realidad sino que se encuentra insertada en ella¹⁵. La confianza e importancia que Fernández de la Mora concede a la razón no le abocan a una hipertrofia de la misma. El anclaje realista significa un freno a la tensión maximalista de la razón. Esta tensión llevada al extremo incurre en un idealismo ingenuo en el que la realidad aparece como mero corolario de la razón, en el mejor de los casos, como su principal realización.

El antiempirismo del racionalismo deja la realidad como coto vedado en tanto no se puede dirigir a ella de manera directa. La razón racionalista queda encerrada en una prisión conceptual. El racionalismo se imposibilita a sí mismo la apertura a lo real en la medida en que su genuino foco de interés es la propia razón. Así la noción realista de verdad, entendida como co-adequación, es sustituida por la autorreferencial evidencia o certidumbre. Este cambio de paradigma presenta a una razón que puede, fácilmente, incurrir en

¹³ Conttingham señala que el término “racionalismo”, en sentido estricto se opone, al empirismo y afirma que esta distinción es el punto de partida de todo ulterior “análisis de la filosofía racionalista”. Conttingham, John. *El racionalismo*, Ariel, Barcelona, 1987.

¹⁴ “La razón es la inteligencia en cuanto deduce conclusiones a partir de premisas e induce probabilidades a partir de hechos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Dintel”, en *Razón Española*, Madrid número 1, Octubre 1983, pág. 3.

¹⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y realidad”, en *Razón Española*, Madrid, número 41, Mayo, 1990, pág. 257.

una voluntad pretendidamente creadora respecto de lo real¹⁶. De la capacidad creativa en el ámbito racional se da el salto a lo real que queda como mero horizonte de proyección de entes ideales. Así lo entiende Fernández de la Mora al señalar: “Cuando, confundiendo el área de las esencias con el de las existencias, la razón pretende crear la realidad, sus productos son deleznable”¹⁷.

La acción de la razón *razonalista* pretende la elaboración de una correlación de lo real entre sí y con el pensamiento¹⁸. El conocimiento nace de una acción de afectación de la razón por la propia realidad. En este sentido, Fernández de la Mora entiende la razón en concordancia con el pensamiento de Zubiri para quien: “El movimiento [de la razón] sólo será actividad cuando la intelección primaria, en virtud de lo ya inteligido como real, resulte *activada por lo inteligido mismo*”¹⁹. La inteligencia es activada por lo real y es en la correlación con lo real donde se despliega como acción aprehensiva. Nada más lejos de una postura antiempírica o de postración de lo real.

La razón *razonalista* parte de un momento teórico ensamblado con lo real en el que, en principio, no hay ninguna voluntad práctica. Es decir, no se trata de una razón utilitaria o instrumental, una razón al servicio de una praxis determinada. Lo cierto, es que incluso en la búsqueda de aparatos instrumentales la razón muestra su carácter desinteresado y teórico. De ahí que, por ejemplo, la praxis incoada por las ideologías acuda a la razón como coartada de teórica imparcialidad y desinterés. Lo cierto es que en la razón siempre hay un momento eminentemente teórico. Quizá, quien mejor define a este respecto la razón *razonalista* es Millán Puelles, que afirma:

“la utilidad del logos enraíza en su vinculación a lo real, y así se entiende que los avances de la técnica tengan su presupuesto en una *investigación fundamental*, radicalmente teórica, es decir, no aplicada ni utilitaria en principio, sino simplemente cognoscitiva: realista”²⁰.

En este sentido, la razón *razonalista* es lo más opuesto a la razón ideológica. Recordemos que en la razón ideológica la primacía de la practicidad es un punto fundamental. Así, el momento teórico o racional está condicionado por

¹⁶ La crítica al arbitrio político incide, precisamente, en este punto.

¹⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y realidad”, pág. 259.

¹⁸ El término “correlación” es herencia del pensamiento de Amor Ruibal en quien Fernández de la Mora ve una de sus grandes influencias junto a Zubiri al que también vincula con el autor gallego: “Debo a Xavier Zubiri verdades torales, como la del estructuralismo dinámico de la realidad, que ya había intuido Amor Ruibal; y el culto reverencial al sistematismo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Río...*, pág. 112.

¹⁹ Zubiri, Xavier. *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, Pág. 34.

²⁰ Millán Puelles, Antonio. “Apología y parénesis del logos” en VV.AA. *Razonalismo...*, 1995, pág. 102.

la voluntad práctica. De ahí que su teoriedad sea seudorracional y se dé en clave meramente estratégica. En cambio, para el racionalismo el momento teórico es el fundamental y la practicidad es un corolario del mismo y no su guía. La centralidad de lo teórico, sin embargo, no implica una deriva abstracta, es decir, una desvinculación de lo real y de los condicionamientos de la acción práctica. Lo característico, frente al ideologismo, es que el momento teórico es sustantivo y determinante respecto de la acción.

En este momento teórico, como ya se ha dicho, el valor de la experiencia de lo real es vital para Fernández de la Mora. Si bien es cierto que no es tan determinante en el autor racionalista como en el metafísico vasco ya que si para Zubiri la acción de la razón queda exclusivamente circunscrita y enclaustrada en el ámbito de lo real y aparece como pasiva con respecto a éste, para Fernández de la Mora la razón tiene cierta autonomía respecto de lo real. El hiperrealismo zubiriano entiende que todo lo real, y sólo lo real, es objeto del pensamiento mientras que para el racionalismo hay objetos no reales que pueden ser material para el ejercicio de la razón. Admite tanto la dependencia de lo real como una actividad propia a la razón, es decir, la razón puede ejercerse con cierta autonomía.

“En primer lugar, se impone traer a colación la audaz tesis de Zubiri: “todas las cosas reales nos dan que pensar” (Int. III, 106). El inicial impulso de la mente no vendría de la intimidad sino del exterior. Efectivamente, antes de que lo deseemos o lo rehuyamos, el mundo se nos manifiesta como problemático o interrogativo; allí donde fijamos la atención nos sentimos cuestionados por el objeto. Es como si cada cosa se nos presentara preguntando “¿qué soy?”. Sin que intervenga ninguna pulsión interior puede bastar lo real para poner en marcha nuestra razón. El fenómeno no se explica porque seamos naturalmente curiosos, sino porque lo real excita esa presunta virtud humana de la curiosidad. El desencadenante viene de fuera; pero ¿siempre?

No “todo” lo real da que pensar, según escribió Zubiri. Hay cosas reales que, como en otros animales, también en el hombre provocan actos reflejos, o sea, dan que hacer sin antes haber dado que pensar [...]

En segundo lugar, no sólo ciertas cosas reales, como señaló Zubiri, dan que pensar, sino también las irreales. Es inmensa la cantidad de sustancia gris que se ha consumido en torno a entes que no tienen realidad física como los conceptos de punto geométrico, esencia o mal. Es más, son los entes de razón o, dicho con la máxima generalidad, aquellos que Millán Puelles llama “objetos puros” los que han solido dar que razonar a la mente humana. Esas misteriosas construcciones que sólo existen en la mente y que han sido creadas por ella son los supremos estimulantes del raciocinio. La historia entera de las matemáticas y de la filosofía pone de manifiesto que ambos saberes se nutren de sus propios frutos, que se autoexcitan y,

en un sentido no idealista, se autodespliegan. En tales casos la razón ya no necesita algo exterior y real para activarse; se basta a sí misma”²¹.

Incluso cuando la razón es movida por lo real, demuestra su autonomía ya que sus respuestas carecen de la necesidad que se daría en una facultad pasiva o meramente afectable. Es decir, una vez “afectada” por lo real, la razón actúa autónomamente²². La realidad le impone el contenido pero la razón opera, hasta cierto punto, de manera independiente. Con esta postura híbrida Fernández de la Mora está al mismo tiempo librándose tanto del logicismo idealista, heredero del reductivismo racionalista, como del hiperrealismo que no puede dar razón de la existencia de entes de razón y que limita a la razón a plasmar las afecciones de la realidad.

Así pues, el *razonalismo* entiende la experiencia de lo real como originadora de pensamiento atendiendo al mismo tiempo a la capacidad especulativa de la razón. En definitiva, la creación del neologismo de *razonalismo* tiene la función de atender a la exaltación de la razón que realiza el racionalismo pero sin caer en sus excesos. “Y este es el motivo de que si se quiere dar nombre a una actitud racional no necesariamente irreligiosa o antiempírica, tenga sentido emplear un neologismo que evite el malentendido; y ninguno mejor que *razonalismo*”²³. El *razonalismo* es un racionalismo atemperado en su cerrazón a realidades que no son dóciles al método científico. Indudablemente esto muta en gran medida el método de la razón. La mera deducción o el constructivismo lógico, que desemboca en la deriva idealista, no es válido para una razón que se mueve, como la de Zubiri, en el campo de lo real.

Pero además de estas diferencias con el racionalismo se señala un hecho no menos significativo. El *razonalismo* parte del hecho de que en el ser humano existen grandes dosis de irracionalidad por lo que se corrigen algunas de las fallas más notables de la antropología racionalista. El comportamiento irracional no se circunscribe, como en el racionalismo, meramente al ámbito de la corporalidad humana. Es más bien fruto de un uso indebido o defectuoso de la razón, aunque derivado del carácter de logos encarnado y en dialéctica relación con la voluntad. Es decir, la presencia de lo irracional

²¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Autonomía de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 30, Julio, 1988, págs. 5-6.

²² De hecho, la imposición de objetivos por parte de lo real no implica, en ningún momento, un carácter pasivo de la razón. “Es importantísima la correlación entre la razón y sus objetivos: éstos se le presentan como problemáticos y aquella reacciona inquisitivamente”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y cambio” en *Razón Española*, Madrid, número 34, Marzo 1989, pág. 130.

²³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razonalismo y racionalismo” en *Razón Española*, Madrid, número 20, noviembre 1986, pág. 258.

deriva en cierto sentido del carácter “impuro” del logos en el ser humano. Esta irracionalidad se debe a diferentes causas.

En primer lugar, la necesidad que la razón tiene de la connivencia con la voluntad ya que: “la relación de la razón es ancilar respecto de la voluntad y puede ser orientada al engaño y al sofisma”²⁴. La razón no se pone en marcha de forma autónoma sino que para empezar a actuar es necesario una previa pulsión de la voluntad. Ciertamente, una vez que la razón ha sido puesta en marcha su progreso se produce por medio de los cauces lógicos que le son inherentes pero para llegar a eso ha de haber algo que haga que pase de la potencia al acto. Si, por un lado, precisa de lo real para ponerse en marcha, como se ha expuesto, no es menor el papel que la voluntad juega en la puesta en acción de la razón²⁵. Por ello, ese potente instrumento del hombre, que es la razón, precisa para su acción del concurso de la voluntad, de ahí que Fernández de la Mora señale que la facultad racional no es originariamente autónoma²⁶. Por lo tanto, para el ejercicio de ésta no basta sólo con ser seres racionales sino que es preciso querer, es decir, dar un asentimiento voluntario al ejercicio de la misma. El hombre no es un ser plenamente racional sino que su racionalidad se encuentra en potencia. La racionalidad no es considerada como un mero legado específico o genético sino que, en cierto sentido, es una conquista personal. En la mano de cada individuo está su propio crecimiento racional en la medida en que tome la decisión de poner en marcha esta capacidad²⁷. El ser humano es un ser racional envuelto en capas de irracionalidad y que, en última instancia, puede decidirse por el cultivo de la razón²⁸. El hombre puede o no ejercitar su facultad racional y para ello es preciso una decisión primigenia, es decir, una decisión voluntaria. De este hecho se derivan dos conclusiones. Por un lado, se da una aristocracia de la

²⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y falibilidad” en *Razón Española*, Madrid, número 103, septiembre 2000, pág. 130.

²⁵ “Las constantes vitales se mantienen con una cierta autonomía mecánica; el logos es una potencia que por sí sola no pasa al acto, necesita que la estimulen los objetos y ser inicialmente imperada”, Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en desazón*, Nobel, Oviedo, 1997, pág. 256.

²⁶ “en principio, la razón es la más eminente facultad del hombre; pero de hecho, está fuertemente subordinada a la voluntad propia y a la de la clase dominante. La razón no es independiente hasta que se decide ponerla en libre marcha; no es originariamente autónoma por naturaleza”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Aristocratismo de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 62, Noviembre 1993 pág. 257.

²⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y tiempo” en *Razón Española*, Madrid, número 35, Mayo 1989, pág. 258.

²⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Sobre lo irracional” en *Razón Española*, Madrid, número 7, Octubre 1984, pág. 262.

razón que proviene o se funda no tanto en una particular capacidad inicial²⁹ sino en la voluntad y la acción esforzada por ejercitar la capacidad racional. En opinión de Fernández de la Mora, el talento derivado de la dotación natural no cultivado es infecundo³⁰. Pese a que haya una desigualdad originaria en la medida en que cada individuo posee unas capacidades intelectuales determinadas este hiato entre los individuos es salvable por el voluntario ejercicio de la razón³¹.

La admisión de la irracionalidad como elemento consustancial al hombre es una nota diferencial respecto al racionalismo. El *razonalismo* aun señalando la superioridad de la razón admite que operativamente hay cierta preeminencia de la voluntad. En definitiva, esto equivale a no desterrar los elementos irracionales de la vida de los hombres. Por tanto, resultan poco documentadas aquellas críticas basadas en una supuesta antropología sesgada y parcial en la obra de Fernández de la Mora en la que el hombre sería un ser mutilado³². Pero, la admisión de la irracionalidad no sólo afecta a la antropología sino que también condiciona su pensamiento político. Así, por ejemplo, recordemos que Fernández de la Mora asume que una racionalización de la vida política no implica una desaparición de factores irracionales. Se mantiene la figura del político puro, y de la política como lucha de poder, como catalizador de la energía irracional.

El ejercicio de la voluntad y la emotividad son dos aspectos importantes y perennes en la concepción racionalista del hombre. Es más, como se verá, el completo edificio racionalista está basada en una decisión de la voluntad. Nada más lejos de un autómata lógico.

²⁹ Aunque Fernández de la Mora admite que hay una diferencia original en cada inteligencia individual. “Cada inteligencia es distinta y, al mismo tiempo que abre unas posibilidades, cierra otras”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 158.

³⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y espontaneidad” en *Razón Española*, Madrid, número 28, Marzo 1988, pág. 130.

³¹ Se entiende que este aristocratismo o jerarquización de los hombres por el ejercicio de la razón se puede dar tanto por una voluntad de actualización de la capacidad como por una inhibición en el ejercicio de la misma. En este sentido Fernández de la Mora parece inclinarse más bien por esta segunda opción “La razón se hace aristocrática no tanto por autoexaltación de sus cultivadores, cuanto por dejación de las masas; como casi todas las virtudes”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Aristocratismo de la razón”, pág. 258.

³² Cfr. Perea Morales, Bernardo. *Ideologías y tecnocracia*, Escélicer, Madrid, 1966, pág. 8.

2. Razonalismo y ética

Por otro lado, la apoyatura irracional de la razón, la subsidiaridad inicial con respecto a la voluntad, abre la posibilidad de que la potencia racional sea corrompida en la medida en que puede ser dirigida, potenciada o aplacada por la voluntad. Además de inactividad, es decir, además de mantener la razón en suspenso, la voluntad puede dirigirla hacia determinadas metas no necesariamente racionales. Es, por ejemplo, el caso de las ideologías en su momento teórico-justificatorio. En ese momento hay una voluntad que dirige a la razón hacia una determinada meta por medio de la imposición de ciertas premisas³³.

La voluntad pone en marcha la razón, que actúa según sus propias leyes, pero puede ponerla en marcha en una dirección querida y basada en un interés determinado. De esta manera el libre ejercicio de la razón puede quedar coartado. La voluntad usa de la razón como un instrumento para iluminar aquellas zonas en las que fija un foco de atención o, más bien, un objetivo. Y, por tanto, la voluntad puede perturbar la acción de la razón. Hay dos vías por las que la razón puede ser arrumbada por parte de la voluntad. Por un lado, la ya citada manipulación de la razón. Por otro lado, simplemente la ignorancia consciente, es decir, el incumplimiento de los preceptos derivados de un examen racional.

“La razón elabora un imperativo ético como ‘No quieras para los demás lo que no quieres para ti’, y se reconoce su validez, pero se viola abiertamente. Lo que acontece en el plano ético sucede también en el lógico. La razón muestra una conclusión correcta y verdadera, pero, con frecuencia, la voluntad se niega a aceptarla. Por ejemplo, que el propio es un bajo cociente intelectual.

Además de ignorarla, la voluntad llega a manipular la razón, la encamina a demostrar la validez de los postulados o de las normas que aquélla desea. Los sofismas lógicos, las argucias jurídicas, las ideologías políticas no son otra cosa que la razón puesta a trabajar para justificar falacias, iniquidades o privilegios. La función meramente ancilar impuesta a la filosofía por algunas teologías es una muestra de la razón obligada por la voluntad a demostrar un apriorismo suprarracional o, como en el caso del hinduismo, simplemente absurdo”³⁴.

³³ Según Alfredo Cruz, pese a su apariencia, en la ideología no hay ningún momento genuinamente teórico. Se trata, más bien, siguiendo a Freund de un deseo que se transforma en idea. Es decir, es la voluntad la que dirige a la razón hacia sus fines. Cfr. Cruz, Alfredo. *Ethos y polis*, EUNSA, Pamplona, 1999, pág. 98.

³⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La inercia de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 53, Mayo 1992, pág. 258.

El mal uso de la razón implica una desviación ética. Tanto en la suspensión del razonamiento como en la desviación voluntarista de la razón hay un componente de corrupción ética. Se puede hacer un mal uso de la razón no simplemente por ponerla al servicio de la voluntad, sino por ponerla al de una voluntad deformada que pone a indagar a la razón con el fin de justificar intereses propios, no para hallar la verdad. Así pues, la ética aparece como un ámbito necesario que permite la configuración de una voluntad adecuada al bien y la verdad. La moralización no sólo es un requerimiento para la perfección de la voluntad sino que también es necesaria para el ejercicio libre y adecuado de la razón. Por eso, esta moralización tiene una importancia capital.

Pero, además, esta moralización tiene sus consecuencias en sede política. En la medida en que la inmoralidad conlleva una desviación de la razón y, por tanto, una deshumanización³⁵. Por tanto, la promoción de la ética, de un buen uso de la razón es un imperativo del gobernante.

“Más que aprender a manejar un ordenador, el bienestar colectivo y la supervivencia de la especie dependen de que se respete la naturaleza y a los más experimentados, no se mienta, no se ejerza violencia ilegítima sobre el prójimo, y no se haga a los demás lo que no se desea para uno mismo; en fin, depende de que quienes puedan no cesen de reformar éticamente a la imperfecta especie humana. El primer imperativo de la clase gobernante es moralizar. El gobernante que corrompe, sea cual fuere su origen, es el peor.

Los avances teóricos de la razón sólo son fértiles cuando resultan domesticadores del bravío individuo humano, siempre en peligro de asilvestrarse³⁶.

El *razonalismo* es eminentemente ético. En el fondo del panegírico de la razón, en que se constituye la obra de Fernández de la Mora, late una profunda voluntad de recuperar un ámbito de racionalidad práctica y de desechar la arbitrariedad y el voluntarismo como mecanismos ciegos de acción. La razón es eminentemente ética. Para reforzar esta afirmación, Fernández de la Mora apela a la doctrina tradicional de la convergencia de los trascendentales. La verdad y el bien convergen por lo tanto una búsqueda libre de la verdad por parte de la razón ha de llevar a un hallazgo del bien³⁷.

Así pues, aunque en el ejercicio de la razón prevalezca la búsqueda de la verdad ésta conlleva la afirmación de dictados morales y una iluminación

³⁵ Como se verá a lo largo de este capítulo la ecuación racionalidad=humanidad es uno de los grandes ejes de la antropología racionalista.

³⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón domesticadora” en *Razón Española*, Madrid, número 63, Enero 1994, págs. 5-6.

³⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Impropio y sinrazón” en *Razón Española*, Madrid, número 81, Enero 1997, pág. 3.

respecto de la práctica. El cultivo de la razón y la indagación de lo real llevan a un reforzamiento de la racionalidad también en clave práctica. Es cierto, que lo propio de la razón, lo que constituye generalmente el objeto de su acción, es el dictado acerca de la estructura de lo real y de cómo el hombre puede actuar para alcanzar un mayor aprovechamiento de las condiciones del entorno. Sin embargo, la determinación de la bondad para el hombre también cae del lado de la razón. Fernández de la Mora señala la necesidad de destruir la división existente entre la racionalidad práctica y la teórica. Esta división ha provocado, según el autor, un desequilibrio entre los grandes avances de la razón teórica y el estancamiento de la racionalidad práctica. En su opinión, se da una inhibición de los intelectuales respecto del deber ser³⁸, razón por la que se da semejante desfase entre una y otra³⁹. Al desligar la racionalidad práctica de la teórica cada una ha caminado por su lado, una protagonizando una magna obra de progreso, y la otra con una trayectoria errática⁴⁰.

Entre las razones para esta disfunción se da el encumbramiento de la libertad como principal elemento rector de la racionalidad práctica. El extremo protagonismo de una libertad mal entendida como valor supremo ha supuesto, en fin, la eliminación de toda racionalidad en el terreno ético. La libertad se entiende desde la Revolución Francesa como la capacidad de elegir entre alternativas existentes y desde el final de la II Guerra Mundial y el desplome del socialismo se la ha elevado a valor supremo y único. Esta exaltación de la libertad tiene sus consecuencias en el ámbito ético.

“Si la libertad es el valor supremo, la única norma ética sería el permisivismo, es decir, el ejercicio de la libertad según la voluntad de cada uno. ¿Por qué no se estaría libre de asesinar, violar, mentir o robar si a la libertad personal debe subordinarse todo lo demás? El modelo político sería el anarquismo radical, el retorno al estado de naturaleza. El maximalista pronunciamiento libertario está en contradicción con la convicción y la práctica universales de que hay comportamientos indecorosos, prohibidos y sancionados. La hipótesis se refuta por una sencilla reducción al absurdo.

La libertad no es el valor supremo por la razón de que no es propiamente un valor, sino la condición de posibilitadora de que el hombre realice valores. Una acción puede ser calificada de buena o mala cuando se realiza desde la libertad; en caso contrario no es un acto humano responsable. Pero ser un “a priori” moral es algo muy distinto de ser una meta última. Por eso es correcta la pregunta ¿para qué la

³⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón creadora” en *Razón Española*, Madrid, número 86, Noviembre 1997, pág. 260.

³⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón creadora”, pág. 259.

⁴⁰ “Superávit empírico y déficit ético. Hay un extraño y suicida pudor de la élite razonadora para ocuparse del deber. Pero el objeto de la razón es el ser y también el bien”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y razonadores” en *Razón Española*, Madrid, número 93, Enero 1999, pág. 5.

libertad? No para torturar, por ejemplo. Las personas no existen para ser libres, sino para actuar honestamente. La libertad se ordena al bien; éste sí es el valor supremo”⁴¹.

El sobredimensionamiento de la libertad aparta al bien, convertible con verdad, como elemento central de la ética. Como señala Fernández de la Mora, la libertad diluye la posibilidad de una definición objetiva del bien. Cualquier posición moral subjetiva se absolutiza por medio de la divinización de la libertad. Así pues, se elimina la capacidad de una racionalidad ética, se elimina la posibilidad de su construcción. Este tipo de racionalidad implica una definición, más o menos, estable del bien lo que resultaría un elemento coercitivo para el individuo. Así pues, para Fernández de la Mora el desplazamiento del bien a favor de la libertad implica una opción voluntarista en detrimento de la razón.

El desgajamiento de ambas esferas de racionalidad implica un inconveniente relativo, pero la asunción de la libertad de elección como valor máximo imposibilita la introducción de cualquier regla estable en el comportamiento humano. Cualquier dictado que no sea la simple voluntad de querer algo y elegirlo sobre otras opciones es una coacción y una deshumanización. Si la libertad es el elemento central de la ética no hay un espacio para una normatividad o racionalidad práctica. Frente a esta debilidad normativa que se da en el ámbito de una ética desligada de la razón, se sitúa la seguridad y unidad de los dictados de la razón⁴². La interpretación de la razón, opuesta a este libertarismo, es despótica, ya que dicta el bien y la certidumbre de modo unívoco. La objetividad y necesidad de los dictados de la razón se imponen.

Cierto que podemos rechazar estas verdades pero con el coste de una deshumanización⁴³. La razón es imperativa, y en ese sentido no admite la componenda o la deliberación doxológica⁴⁴. La razón presenta el bien, que luego se quiere o no se quiere, se realiza o no se realiza. El carácter aparentemente antipático de la razón no es sino un ejercicio de realismo ante la constatación de la estrecha limitación de la libertad de la acción del hombre

⁴¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y libertad” en *Razón Española*, Madrid, número 60, Julio 1993, págs. 4-5.

⁴² “En nuestro siglo, se han sostenido con creciente radicalidad que la ciencia es un conjunto de juicios de realidad, exento de juicios de valor. Con este postulado metodológico se relega la ética al ámbito de la subjetividad opinable, cambiante y situacional, y tácitamente se le niega validez universal a los preceptos morales”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ética” en *Razón Española*, Madrid, número 65, Mayo 1994, pág. 257.

⁴³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y libertad” en *Razón Española*, Madrid, número 96 pág. 5.

⁴⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y consenso” en *Razón Española*, Madrid, número 70, Marzo 1995, pág. 130.

y de la desdicha sobrevenida a quien pone en esta limitada libertad su felicidad. Es más, resulta que lo aparentemente más despótico, la razón, es aquello que proporciona mayor libertad. La libertad de acción se potencia mediante la adecuación a los dictados de la razón que permite no elegir pero sí calcular las consecuencias de las elecciones. Por tanto, su pertinencia y la libertad de acción se potencia cuando se es capaz de coaccionar las pasiones por medio de la autoritaria virtud⁴⁵.

La recuperación de un genuino ámbito de racionalidad práctica pasa por amoldar la práctica humana a los dictados de la razón. De esta manera se potencia la libertad y se encamina de forma más adecuada al hombre a la búsqueda que le es propia, la del bien.

Pero, además del error que consiste en la marginación del bien para favorecer la libertad, para Fernández de la Mora existe otra razón por la que la ética ha de ser eminentemente racional. Y es que siendo el hombre un ser esencialmente racional ha de tomar la racionalidad como punto central de su actuar. Rescatando el aforismo clásico que afirma que “el obrar sigue al ser” deduce que el hombre debe actuar guiado, básicamente, por la razón. En definitiva, el deber ser del hombre se funda en el ser y la esencia humana se basa diferencialmente en su racionalidad.

“En suma, del análisis de la naturaleza humana se deducen criterios morales. El logos analítico es secundariamente normativo. Esta tesis no es una ‘falacia’, es un dato: lo que el hombre debe hacer no se funda en imposiciones, ni en sentimientos, ni en voliciones, se funda en relaciones empíricas y lógicas entre medios y fines, y en el análisis fenomenológico del bien específico de la Humanidad presente y futura

La distinción entre razón pura y práctica no es real, es pedagógica. Toda norma ha de ser racional. El logos informa y también prescribe”⁴⁶.

La razón prescribe dictados éticos y el desarrollo de la obra racionalizadora equivale a una moralización de la conducta humana. Desde este punto de vista Fernández de la Mora estaría exento de la acusación de tecnócrata que, como expone Millán-Puelles, nace de la consideración de que en el pensamiento de este autor no hay un interés por los aspectos morales de la política⁴⁷. Las formalizaciones de la acusación de tecnocracia en este punto demuestran que no se entiende la dimensión práctico-moral del pensamiento

⁴⁵ “Nuestra grandeza es el imperativo de racionalidad, una coacción ética y lógica, la más noble servidumbre”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y libertad”, número 96, pág. 5-6

⁴⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ética” en *Razón Española*, Madrid, número 101, Mayo 2000, pág. 260.

⁴⁷ Millán Puelles, Antonio. “Apología y parénesis del logos” en VV.AA. *Razonalismo...*, 1995, pág. 105.

razonalista⁴⁸. La propuesta racionalista lejos de ser un intento de desmoralizar la práctica política o la vida humana en general es un intento de revalorizar la temática moral y de volver a introducirla en el ámbito político. La teoría de Fernández de la Mora no puede ser desde este prisma, así como desde otras perspectivas como ya se ha señalado, tildado de tecnocrático.

La acusación de pensamiento tecnocrático por el ensalzamiento que Fernández de la Mora hace de la razón y de sus productos, como la técnica, parte de la premisa de que la razón es totalmente extraña a cualquier juicio que aluda al deber ser. Bajo este axioma la razón es incompetente en cuanto a debates o conflictos éticos. Una ética se estructuraría en torno a un juicio de valor, una determinada noción del bien, la razón al ser extraña a este tipo de juicios queda impedida en el ámbito de la eticidad. Eliminada la razón de ese ámbito los juicios de valor se hacen por decisiones o elecciones de la voluntad y no por datos o dilucidaciones racionales. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en el caso de la filosofía de Isaiah Berlin. Este autor dirige uno de sus principales ataques contra lo que denomina “el núcleo de la tradición intelectual de Occidente”. Según Berlin, este núcleo se basa en tres dogmas incuestionados. En primer lugar, la convicción de que para toda pregunta legítima sólo hay una respuesta verdadera siendo todas las demás falsas. En segundo lugar, la premisa que señala que estas respuestas son cognoscibles. Por último, que estas respuestas en su conjunto no son contradictorias entre sí y juntas forman un “todo armonioso”⁴⁹. Esta tradición occidental es, para Berlin, equivocadamente racionalista. Frente a ésta Berlin presenta su pluralismo de los valores. El pluralismo de los valores berliniano tiene como punto central la incapacidad de la razón para dirimir un conflicto de valores ante el que lo único que queda es la acción⁵⁰. Así el caso de Berlin muestra como invalidada la razón, y exaltada la libertad, los juicios de valor quedan sujetos a un mero decisionismo voluntarista. En este sentido, Fernández de la Mora forma parte de ese núcleo de la tradición intelectual occidental en la medida en que considera a la razón no sólo competente sino principal a la hora de dirimir en un conflicto de valores. Y lo es porque para decidir en ese

⁴⁸ La acusación se basa, exclusivamente, en la lectura del *El crepúsculo de las ideologías* por lo que es comprensible, hasta cierto punto que no recoja la profundidad del pensamiento de Fernández de la Mora. Esta incomprensión y las acusaciones que Fernández de la Mora recibió hicieron que introdujera un corolario bajo el título de “La tecnocracia”. Este tema se ha tratado ampliamente en el capítulo dedicado a la tesis crepuscular.

⁴⁹ Berlin, Isaiah. *El estudio adecuado de la humanidad*, Turner, Madrid, 2009, pág. 477.

⁵⁰ “La tercera implicación del pluralismo de Berlin es que ante tales dilemas radicales de elección, la razón nos deja en la estacada. Cuando la razón práctica y teórica queda fuera de juego, como no puede menos que suceder cuando nos vemos enfrentados a inconmensurables, no tenemos otra opción sino actuar”. Gray, John. *Isaiah Berlin*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, pág. 96.

conflicto la razón se basa en un juicio de realidad que permite averiguar la mayor o menor adecuación de un valor en una situación concreta conflictiva.

Este tipo de juicios, los de valor, se oponen a los juicios de realidad que son los que se circunscriben al ámbito de las ciencias y del uso de la razón y que tienen un carácter necesitarista u objetivo. Esta división y el estancamiento de dimensiones propugna, por tanto, que la razón sea amoral en el sentido de que ni se basa ni puede realizar ningún juicio de valor, que le daría validez para incluirse en el campo de lo ético. Sin embargo, la elección por el logos sobre el pathos implica ya un juicio de valor acerca de ambas y de su adecuación para el hombre. El hombre de ciencia ha hecho una elección profundamente valorativa de uno sobre el otro. La diferencia con el cientificismo puro es que el racionalismo entiende que esa toma de postura es un juicio de valor. Es decir, la diferencia entre uno y otro es que el racionalismo entiende el encardinamiento ético de la razón. Así, la razón es ética y la ética ha de hacerse, para tener alguna validez en cuanto a la búsqueda del bien, racional.

“En primer lugar, el racionalismo supone una preferencia del ‘logos’ sobre el ‘pathos’, del entendimiento sobre el sentimiento, del raciocinio sobre la pasión. En el arranque mismo de la opción científica supuestamente pura, aparece ya un juicio de valor: releguemos las pasiones por perturbadoras. Los racionalistas comparten este punto de partida; pero reconociendo que implica un inicial pronunciamiento sobre lo que es mejor. Tal opinión puede justificarse empíricamente por la mayor probabilidad de acierto que caracteriza a la decisión racional sobre la pasional. Pero tal justificación sólo es factible gracias a reiteradas remisiones a valores, como la objetividad y la eficacia, y no desemboca en conclusiones absolutas puesto que hay impulsivos que aciertan”⁵¹.

Así pues, el racionalismo nace de un juicio de valor y el intento de eliminar la ética del ámbito de la razón es contradictorio con la realidad de una potencia como es la de la razón que se mueve en el plano del “deber ser” y que es el principal elemento para la dilucidación de la normatividad. La razón es sustancialmente ética. Otra cosa es el ejercicio que de ella se haga ya que, al estar movida y dirigida sobre la voluntad, la razón puede ir en contra del bien y ser así inmoral⁵². La unión de racionalidad pura y práctica permite tanto entender la verdadera dimensión de la potencia racional del hombre como recuperar la ética como ámbito normativo y no el propio de la arbitrariedad subjetiva. Sólo esta eliminación de la arbitrariedad merced al ejercicio racional permite el cálculo y la prescripción racional, no el egoísmo voluntarista. Mediante el cálculo se puede llegar a acciones morales que tengan en cuenta

⁵¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ética”, número 65, págs. 257-258.

⁵² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y malicia” en *Razón Española*, Madrid, número 92, Noviembre 1998, pág. 258.

no sólo la posibilidad física sino también la adecuación al contexto social y moral en el que el sujeto se inscribe⁵³.

Pero además de ser moral la razón puede dictar preceptos morales a partir de la dilucidación de lo real. Se trata de derivar el *deber ser* del ser, acción que Hume desestimó como imposible y que ha sido calificada como “falacia naturalista”. Para Fernández de la Mora esta derivación es posible y existen tres razones por las que la “falacia naturalista” no es tal. En primer lugar, la investigación sobre los hechos permite prever el *será*, es decir, permite cierta capacidad predictiva que demuestra que los hechos informan de algo más que su mera factualidad, contra la opinión de Hume. En segundo lugar, la observación de los seres vivientes permite la identificación de anomalías y deformaciones que implican la percepción de la derivación errática respecto de un *deber ser*. En tercer lugar, el análisis de las acciones y palabras de un individuo permiten derivar su concepción acerca del *deber ser*, por lo que se demuestra que de la observación de los hechos se puede extraer una determinada concepción del *deber ser*.

Tanto la investigación física como la biológica o la biográfica desvelan el deber ser⁵⁴. Estas tres demostraciones de cómo la observación fáctica revela normatividades no implica, sin embargo, que se las equipare a la normatividad de tipo moral ya que: “el tránsito del *ser* al *deber ser*, propio del hombre, es distinto del tránsito del *ser* al *será* característico de los entes meramente físicos”⁵⁵. Fernández de la Mora pone coto al naturalismo moral, es decir, a la derivación de las normas morales a partir de la objetividad de la naturaleza. En cuanto a la investigación biográfica, la vía más próxima de estas tres a la moralidad, no permite la obtención de leyes universales y sólo ensaya soluciones y descripciones personales. Por tanto lo que demuestran las tres vías es que existe una posible deducción normativa a partir de elementos meramente fácticos. La tarea es encontrar un elemento o principio factual que permita la obtención de una legalidad moral convertible en regla de acción universal que no le es posible al relativismo moral. Fernández de la Mora ensaya un intento de superación tanto de esta naturalismo ético, como del relativismo moral a partir de una estructura realista, es decir, admitiendo la posibilidad de derivar una normatividad moral a partir del ser.

Según Fernández de la Mora el positivismo jurídico muestra, analizado someramente, sus propias deficiencias. Para el positivismo es moral-legal

⁵³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y arbitrariedad” en *Razón Española*, Madrid, número 22, Marzo 1987, pág. 130.

⁵⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La especie como moral” en *Razón Española*, número 85, Septiembre 1997, págs. 133-134.

⁵⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La especie como moral”, pág. 135.

aquello que es promulgado positivamente. El positivismo hace derivar la moralidad de las acciones de su concordancia con un procedimiento. Es decir, propugna una moralidad puramente formal que no es capaz de juzgar la moralidad material de la acción. Cuando el positivismo pretende justificar sus imperativos, más allá de la mera formalidad procedimental, hace referencia vagamente a la existencia de una metalegalidad de tipo moral previa a la ley. Sólo así puede justificar la existencia de “leyes buenas”, no sólo formalmente buenas. Y, sin embargo, esta vaga referencia y el propio carácter del positivismo le convierte en incapaz de dar razón de esa instancia moral. El positivismo jurídico se muestra inútil para la determinación de la ética.

Otra de las interpretaciones que se ha dado a este respecto es el iusnaturalismo. La interpretación iusnaturalista y sus derivaciones históricas, siendo concepciones superiores al formalismo positivista por admitir la existencia de preceptos morales prelegales, no consiguen, en opinión de Fernández de la Mora, una concreción suficiente. El iusnaturalismo acepta la existencia de un criterio anterior, es decir, admite que el bien es previo a su determinación preceptiva. Esta escuela proporciona un primer principio moral que Fernández de la Mora identifica en formulaciones del tipo: “Dar a cada uno lo suyo” (atribuida a los autores romanos), “Dar a cada uno según su mérito” (revisión moderna del precepto romano), “Hacer bien y evitar el mal” (escolásticos), “No quieras para los demás lo que no quieres para ti” (antiguas sabidurías orientales) y “Obra de tal modo que tu acción pueda convertirse en norma universal” (Kant)⁵⁶. Sin embargo, todas estas formulaciones adolecen de una inconcreción insalvable. Sustraen el verdadero problema moral, la determinación del bien. Las etiquetas que utilizan (“lo suyo”, “el mérito”, “el bien”, etc.) carecen de un contenido material que pueda guiar la acción. Por tanto, no sirven para sustentar una normatividad invariable y material, es decir, con contenido.

Para superar el formalismo es preciso apelar a un principio que cumpla los requisitos de ser estable, prelegal y material. Para ello, el autor emprende una argumentación negativa con la que acceder a un principio base para un sistema moral universalmente válido e inmutable. Fernández de la Mora señala que en el resto de las especies animales no hay moralidad aunque sí un cierto deber ser. El deber ser en los animales se deriva directamente del ser y la capacidad de los individuos para desviarse de esta relación es muy reducida. Los hombres participan de esta relación, basada en los instintos, pero se aleja de ella merced a su indeterminación biológica y a la presencia de la libertad. El hombre puede desviarse de ese deber ser biológico porque no está determinado por él. Ahora bien, esta peculiaridad, sin embargo, no hace los

⁵⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La especie como moral”, págs. 141-142.

comportamientos de los seres humanos y de los animales completamente diferentes. Es decir, hay un punto común a ambos. En ambos casos la preservación de la especie es fundamentalmente la base de la normatividad y del deber ser⁵⁷. Por tanto, para Fernández de la Mora el bien de la especie es el criterio del que emana toda posible normatividad de carácter prelegal, universal e invariable.

“El bien general experimentable es el bien de la especie humana y ese es el criterio para establecer limitaciones a la libertad individual. ‘No atentes contra la especie’ sería la formulación negativa del imperativo fundamental al que debe atenerse todo comportamiento individual y toda actuación normativa. Ese imperativo no es formal, sino material; no es subjetivo, sino objetivo: y es tan permanente como lo sea nuestra especie”⁵⁸.

La conservación de la especie se convierte en la regla sobre la que se fundan los preceptos morales. Así, se consigue una moralidad, como Fernández de la Mora afirma, objetiva, estable, material y autónoma. La autonomía de la moral basada en el carácter imperativo de las necesidades específicas viene dada por el hecho de que dichas normas no provienen de nada ajeno o separado al propio hombre sino de su intrínseca naturaleza específica. Así, por tanto, no necesita buscar un fundamento de la obediencia a sus preceptos fuera de sí mismo. La aceptación de este imperativo moral proviene de que, en el fondo, el bien de la especie es el bien de cada individuo. Si la especie humana desaparece lo hacen también cada uno de sus miembros aunque haya posibles conflictos, como el que se da entre la inadecuación de cada individuo a la muerte y la necesidad de la muerte en términos específicos⁵⁹. El bien de la especie es el bien del individuo por la identificación entre individuos y especie⁶⁰.

El primer bien de la especie, es la continuidad y de ahí se extraen preceptos y sanciones morales para actos en función de su adecuación o no a este objetivo. Asimismo, el perfeccionamiento de la especie constituye otro de los preceptos a partir de la autoconservación de la especie. El perfeccionamiento humano consiste en su mayor autodomesticación y su mayor dominio de la circunstancia, es decir, en racionalización e inculturación que, en opinión de Fernández de la Mora, es sinónimo de humanización. Con esto pretende que la moralidad derivada a partir de la especie se salve de caer en, lo que

⁵⁷ “Pero el criterio para el desarrollo y suplemento de los patrones recibidos con el código genético es, en último término, análogo al de los demás vivientes, el bien de la especie humana”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La especie como moral”, pág. 147.

⁵⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La especie como moral”, pág. 145.

⁵⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 279 y ss.

⁶⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La especie como moral”, pág. 149.

podríamos llamar, un biologismo ya que la perfección del hombre no equivale a naturalización sino a humanización⁶¹.

La fundamentación racionalista de la ética es, quizá, el punto más flaco del pensamiento de Fernández de la Mora. Desde mi punto de vista, el autor no consigue huir del naturalismo. Al fin y al cabo situar el principal precepto moral en la conservación de la especie no deja de ser un argumento biológico-natural⁶². Asimismo, la moral racionalista margina cualquier concepto de acción moral no pragmático. Es decir, la bondad o maldad moral de la acción acaba por ser juzgado en términos de utilidad. El *razonalismo* implica que toda acción es buena, expresa un bien para el hombre, en la medida en que coadyuva a la mejora de la especie. Así, por tanto, una política eugenésica sería una acción moralmente buena en la medida en que repercutiera en una mejora para la especie. Asimismo, dar muerte a los individuos menos dotados equivaldría a un bien moral dado que eliminaría una rémora específica. El aborto, igualmente, podría ser un bien moral si con ello se controlara el crecimiento desproporcionado de la especie o se previera el nacimiento de un individuo disfuncional. Fernández de la Mora hubiera estado en contra de tales medidas⁶³ y, sin embargo, todos ellos son fácilmente derivables de su teoría. Al mismo tiempo la ética de Fernández de la Mora deja de lado al individuo, genuino sujeto de la acción, en la medida en que éste acaba por ser subsumido por completo en la especie. El individuo adquiere su sentido en, y sólo, por referencia a la especie toda. Por ello la noción de virtud individual no comparece en los textos principales en los que Fernández de la Mora expone su ética. Y, por supuesto, cuando aparece, de manera más o menos secundaria, virtud es sinónimo de acción útil para la especie.

3. Razón y pasión

3.1. La función catártica de la razón

El ser humano está penetrado de deseos, suposiciones, creencias y sentimientos que resultan extraños a la razón, es decir, no es un logos puro. Y

⁶¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La especie como moral”, pág. 147.

⁶² Este hecho no es de extrañar si se tiene en cuenta que se trata de derivar la moralidad de la razón. Como se verá en el epígrafe “El origen de la razón” el concepto de Fernández de la Mora difícilmente se salva del naturalismo que acaba por impregnar su concepción de la ética.

⁶³ Desde luego, fenómenos como el aborto son criticados por Fernández de la Mora. Vid. “La especie como moral”, pág. 142.

ni siquiera una evolución progresiva de la racionalidad podría tener como punto final la constitución del hombre en logos puro⁶⁴. Fernández de la Mora se separa del racionalismo por entender que estos elementos presentes en el hombre no sólo no son marginales sino que juegan un papel fundamental en el hombre. Y lo juegan al margen de la razón en la medida en que no son racionalizables⁶⁵. Sin embargo, esta presencia de los elementos no racionales en el hombre no consigue menoscabar la primacía del logos sobre el pathos humano. La superioridad de la razón es analizada por Fernández de la Mora fundamentalmente en dos niveles: el informativo o cognoscitivo y el felicitario.

Tanto los sentimientos como las emociones tienen una función informativa, ya que proporcionan al hombre noticia sobre la adecuación o no de cierto estímulo u objeto a sus deseos⁶⁶. La dimensión emotiva o sentimental del hombre no tiene una finalidad felicitaria, sino que su fin último es el de proporcionar información acerca de la conveniencia o no de los objetos o hechos. Es decir, sirve a la autoconservación por medio de la información acerca de lo deseable o no. Incluso la emotividad tiene un carácter cognoscitivo⁶⁷. Proporciona un conocimiento de lo real aunque este sea residual, burdo y compartido como conocimiento básico, por todos los vivientes⁶⁸. La información que proporciona es anárquica y elemental de tal manera que ni teórica ni prácticamente tienen una elaboración más allá del acto de atracción o repulsión. Lo sustantivo, en términos informativos, de las emociones es el hecho de que ponen en marcha la acción de la inteligencia. Es decir, su acción es motora y secundaria, tanto en términos epistemológicos como biológicos, con respecto a la inteligencia.

⁶⁴ "...no se puede descartar que la ingeniería genética logre aproximar a la especie humana a un teórico logos puro; pero nunca plenamente, a causa de su naturaleza encarnada". Fernández de la Mora, Gonzalo. *Sobre la felicidad*, Nobel, Oviedo, 2001, pág. 111.

⁶⁵ "...y los sentimientos, que ocupan la mayor parte de la vida humana porque son los vehículos de la felicidad, son irrationalizables, están en una órbita inaccesible a la razón. Y por este motivo no son lógicamente formulables y transmisibles". Fernández de la Mora, Gonzalo., *El hombre en...*, pág.39.

⁶⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razón y emoción" en *Razón Española*, Madrid, número 21, Enero 1987, págs. 3-6.

⁶⁷ Por este motivo la razón no está en completa contradicción con las emociones y, de hecho, merced a ambas son operativas en cuanto a su potencia cognoscitiva son comparables. De esa comparación se desprende la superioridad de la razón sobre las emociones. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razón y emoción", número 107, pág. 329-333.

⁶⁸ "La razón es el instrumento propio del hombre; la emotividad es un tropismo que compartimos con numerosas especies". Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razón y emoción", número 21, pág. 3.

Siendo una dimensión cognoscitiva inferior, la emotividad no es, sin embargo, contraria a la razón. Una contradicción así supondría, en última instancia, la identificación del ejercicio de la razón con estados de ánimo de desdicha o infelicidad. Si la emotividad es lo que encamina al hombre hacia lo placentero, hacia lo felicitario y la razón es opuesta a la emotividad sólo quedaría asimilarla al ámbito de la infelicidad⁶⁹. Pero no es cierto que se dé en el hombre semejante contradicción. Para Fernández de la Mora ni las emociones son contrarias plenamente a la razón, ni la razón es ajena a la búsqueda de la felicidad.

“Las reacciones emotivas que en el hombre producen los objetos son formas difusas de conocimiento. El dolor y el placer nos dan una idea vaga y elemental de lo que se presenta como inadecuado o adecuado, malo o bueno. Los sentimientos no son irracionales, sino prerracionales. La razón no destruye las emociones, sino que convierte en claro, distinto y sistemático lo que ellas suministraban de modo oscuro, confuso e incoherente. Son decenas los poetas que también han sido metafísicos, desde Parménides a Santayana. La razón no destruye otra clase de dicha que la fundada en mentiras, generalmente fugaz y preñada de próximas y superiores desventuras. La razón, lejos de ser antifelicitaria, permite maximizar los saldos de bienestar”⁷⁰.

Por tanto, la razón muestra su superioridad en dos planos. En el plano cognoscitivo es obvia la superioridad de la razón que no sólo elabora juicios de adecuación subjetiva de ciertas pasiones, sino que es capaz de remontarse hasta las causas de esta adecuación. La razón permite analizar la relación del fenómeno con el resto de lo real y así ofrecer una mayor exhaustividad y adecuación a ésta. Frente a la vaguedad y carácter informe del conocimiento extraído fruto de la emotividad se encuentra los universos correlacionales y sistemáticos logrados por la razón.

Y no es menor su superioridad en orden a la consecución de la felicidad, como señala el autor en el extracto transcrito. En este sentido, la razón tiene una función catártica para la existencia humana. Los sentimientos y las emociones dirigen al hombre hacia la felicidad, un concepto equívoco y de difícil definición práctica⁷¹. La felicidad al igual que la perfección es un concepto límite e inalcanzable, lo que deja al hombre en una situación de perpetua insatisfacción si se dirige por criterios felicitarios no racionales. La felicidad se da cuando el sujeto siente que existe una proporción entre lo que anhela y lo que posee, es decir, que lo que tiene es exactamente lo que quiere. Esta posesión, como señala Fernández de la Mora, no hace falta ser real, basta

⁶⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Miedo a la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 25, Septiembre 1987, pág. 129.

⁷⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Miedo a la razón”, pág. 131.

⁷¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Sobre la...*, pág. 110.

con que el sujeto “sienta” que existe para que se de un estado de felicidad⁷². Por tanto, el estado de felicidad no tiene nada que ver con una situación real y tiene algo de ficticio. La felicidad es algo moldeable y circunscrito a una ecuación que depende de un juicio del sujeto.

En esa ecuación, entre lo que se tiene y lo que se desea, la búsqueda de la felicidad puede situarse en el plano de la posesión. Por tanto, la felicidad se basa, en esta solución, en la modelación de lo poseído hasta colmar las aspiraciones del sujeto. Se trata de incrementar lo poseído hasta igualar la ecuación. Toda posesión sería legítima con tal de que sea sentida como debida por el sujeto, es decir, como necesaria para colmar sus aspiraciones. En esta postura hay inherente una aporía que se da entre el sujeto y el objeto del deseo y que desemboca en una incapacidad felicitaría. Se trata de la distancia existente entre un sujeto cuya capacidad de desear es ilimitada frente a unos objetos que, en la mayoría de los casos, son limitados⁷³.

Existe otra solución, a la que se refiere Fernández de la Mora, que fija su atención en el anhelo, en el deseo⁷⁴. Desde esta perspectiva lo óptimo para la consecución de la felicidad es moldear el deseo. No se trata de eliminarlo ya que, en última instancia, el deseo es una parte constitutiva del hombre⁷⁵. Para el hombre vivir es desear y, por tanto, querer eliminar el deseo es un intento tan irreal como contraproducente. El término límite de la modulación del deseo, su eliminación, no es posible⁷⁶, ni siquiera desde un punto de vista funcional ya que la total represión de instintos como la reproducción o la pura volición supondrían la muerte de la especie y de la ciencia respectivamente⁷⁷. Lo fundamental es modular el deseo de acuerdo a un cálculo realista que genera, así, una adecuación entre lo que racionalmente se desea dependiendo de lo que realmente se puede obtener. La ecuación se iguala por su otro término, aquel que se puede amoldar más a lo real y que, en última instancia, es el único que depende directamente del hombre y no de las volubles circunstancias.

⁷² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Sobre la...*, pág. 111.

⁷³ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Sobre la...*, págs. 116-117.

⁷⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Sobre la...*, págs 15-100.

⁷⁵ “La vida humana discurre movida por deseos e inmersa en la emotividad. Siempre se actúa en función de anhelos, y ninguna acción es separable del sentimiento de dicha o desdicha, ni siquiera las meramente reflejas, ni los sueños”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Vivir según la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 90, Julio 1998, pág. 5.

⁷⁶ Este es el elemento que demuestra la superioridad de la ética cristiana con respecto a la estoica, por otra parte acertada en su análisis de las pasiones y la necesidad de su control. “Esta fue la revolucionaria corrección del cristianismo al primer estoicismo: impasibilidad no, autodominio sí. No todo lo emotivo es lastre”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Vivir según la razón”, pág. 5.

⁷⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 350.

Lo propio de la razón, a este respecto, es relativizar las pulsiones maximalistas del hombre, que lo sitúan en situaciones irreales. Se trata de asimilar las pasiones al resultado del cálculo de lo pausable. La razón actúa acotando el deseo, poniéndole el freno impuesto por las posibilidades reales. De esta manera, la disconformidad entre lo poseído y lo deseado se minimiza. Deseando lo que, razonablemente, se puede poseer se llega al equilibrio en que se basa la felicidad. Es decir, la razón cumple una función purificadora de los elementos irracionales en su tendencia a desbocarse. La naturaleza disconforme del hombre, lo que él denomina “hombre en desazón”, sólo es controlable por el autodomínio y la purificación racional⁷⁸. Las pulsiones no racionales, los objetos de irracionalidad subjetiva, dificultan la búsqueda de la felicidad sin la función rectora y sistematizadora de la razón. La bondad afectiva nada nos dice, en principio, de la adecuación de determinado estímulo u objeto, sin embargo, en virtud de su contenido informativo aporta conocimiento para la dilucidación de dicha adecuación. En definitiva, la razón cumple una función catártica en el sentido de que dirige a la afectividad hacia la felicidad. No se trata, como ya se ha afirmado, de anular o extirpar las pasiones y los afectos, sino de darles su adecuado lugar en la existencia humana tanto desde un punto de vista felicitarío como epistemológico⁷⁹. La emotividad sin el concurso y guía de la razón ni permite un conocimiento de la realidad ni acerca a la meta felicitaría. La dimensión emotiva precisa de una catarsis racional para resultar funcional a los fines humanos.

Fernández de la Mora distingue dos dimensiones en este señorío que la razón ejerce respecto de la irracionalidad subjetiva. Por un lado, hay una irracionalidad subjetiva teórica que se deriva de la ausencia del concurso de la razón en la relación del hombre consigo mismo y de la razón consigo misma. Esta irracionalidad subjetiva teórica proviene, tanto de la dislocación de los sentimientos y las emociones de su fin informativo como de la asunción de ideas acriticamente⁸⁰. El racionalismo, en este sentido, acierta al convertir la razón en razón crítica. La duda metódica implica la puesta en marcha de la razón en la medida en que se trata de hacer racional todo aquello que se acepta sin rigor lógico. La duda metódica es el método propio de la razón. Es preciso señalar que pese a que Fernández de la Mora rechaza en principio el innatismo sí admite la existencia de estructuras como el principio de contradicción o el imperativo categórico cuya naturaleza no es racional al

⁷⁸ “Constitutivamente, el hombre es un ser en desazón y propenso a la infelicidad. El autodomínio racional es el más enérgico alimento de tal flaqueza”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Sobre la...*, pág. 172.

⁷⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Sobre la...*, pág. 113.

⁸⁰ Esta aceptación nace de una elección por la emoción en detrimento de la razón, sin duda, más ardua y esforzada.

situarse en el límite⁸¹. Este es el fundamento de cierta irracionalidad teórica y que demuestra que “irracional” no tiene por qué tener un contenido peyorativo en el pensamiento del *razonalismo*. Frente a la exageración racionalista que no atendería a todo aquello que cae fuera del ámbito racional, la razón racionalista se encarga no sólo de mostrar sus carencias sino de apuntar indirectamente el valor de aquello que está fuera de sus límites. Lo propio de la razón como catarsis no es hacer todo racional sino apuntar lo que es y lo que no es racional bien porque excede la capacidad racional como en el caso de las realidades suprarracionales, Dios y la cosa en sí⁸², o bien por defecto como los sentimientos y todo lo perteneciente a la dimensión emotiva que no son destruidos por la razón sino que son puestos en su lugar, en su correcta valoración para la existencia humana.

A esta irracionalidad teórica que, sin embargo, demuestra el carácter ordenador y catártico de la razón, es preciso unir una dimensión práctica en la irracionalidad subjetiva. Se trata de la que surge de comportamientos pautados y, por tanto, no conscientes o fundamentados por la razón. Estos comportamientos son mecánicos, necesarios y corresponden a la animalidad de un ser que, sin embargo, por poseer *logos* es capaz de inhibirse de la acción incoada por tales condicionamientos. Estas pulsiones pueden ser gratificantes a corto plazo pero resultan disfuncionales en un cómputo global. Sólo si la razón las ordena pueden ser optimizadas⁸³. La acción humana será tanto más racional cuanto más capacidad de ejercicio crítico se dé en el sujeto que le permita calcular tanto los condicionamientos circunstanciales de su acción como la posible carga emotiva de la misma con lo cual es capaz de prever un comportamiento erróneo.

Por tanto, la superioridad de la razón tanto en el plano cognoscitivo como en el felicitario, su poder ordenador y, en definitiva, la defensa de su carácter catártico o descontaminador hace que la obra de Fernández de la Mora sea, como afirma Millán-Puelles, no sólo una apología de la razón sino también una parénesis o incitación⁸⁴. El valor catártico de la razón y la demostración de su superioridad constituyen gran parte del nervio de esa incitación. La proclamada superioridad de la razón se basa en la posibilidad de un mejor

⁸¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Sobre lo irracional”, pág. 264.

⁸² “Que la razón humana no agota la realidad y que, por lo tanto, no excluye la existencia de lo suprarracional es algo que modestamente reconoce todo racionalista”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y mito” en *Razón Española*, Madrid, número 5, Junio 1984, pág. 5.

⁸³ “Claro que el hombre, en la medida en que es racional, puede ordenar sus instintos e integrarlos en el cálculo de la razón para optimizar sus efectos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Sobre lo irracional”, pág. 267.

⁸⁴ Cfr. Millán Puelles, Antonio. “Apología y parénesis del logos” en VVAA. *Razonalismo...*, pág. 102.

conocimiento y una mejor vida. Su principal virtud es, además, que ofrece una imagen coherente de la realidad y de la propia vida, a diferencia de la dimensión emotiva. Y una de las principales razones de esta coherencia es que la razón se estructura en su marcha en torno a un sistema. La coherencia racional nace de su vocación sistemática y, por tanto, sólo dentro de un sistema puede haber conocimiento, en sentido estricto.

3.2. La superioridad de la razón

La antropología racionalista reconoce como constatación fáctica que hay grandes dosis de irracionalidad en el ser humano. Es decir, en el hombre no comparece sólo la razón sino que, siguiendo a Kant, se acepta que el hombre tiene una estructura trimembre: inteligencia, voluntad y emotividad⁸⁵. Asimismo, la elección racionalista por el encumbramiento de la razón parte de una elección, de un juicio de valor, como ya se ha expuesto. Aunque la superioridad ordenadora de la razón es palmaria habría que justificar, más allá de afirmar como elección “a priori”⁸⁶, qué es lo que confiere a la razón una superioridad sobre la voluntad o la emotividad. En última instancia, porqué es preferible la potenciación de la inteligencia y qué justifica que esta posea una mayor dignidad que las otras dimensiones del hombre.

En primer lugar, es preciso señalar cuál es el lugar de la razón en el ser humano. Es decir ¿las tres dimensiones están a un nivel idéntico o se da cierta diferencia jerárquica entre ambas? La emotividad, los sentimientos son lo compartido con otros animales. Es la parte de animalidad del ser humano⁸⁷. Por tanto, la emotividad es lo que el hombre tiene de común con el resto de vivientes. Lo diferencial del hombre es su carácter de ser racional según las definiciones clásicas de la filosofía⁸⁸. Es, por tanto, la racionalidad del hombre lo que le confiere una diferencia verdaderamente radical sobre el resto de los animales, la razón es lo exclusivamente humano⁸⁹. Y esta condición de ser racional es algo dado, es decir, natural como dotación básica. Como dotación básica porque la densidad racional de la vida humana es algo que el hombre se confiere con el ejercicio de dicha potencia pero, al fin y al cabo, es natural ya que el hombre mismo es producto de la naturaleza y es ésta la que así lo ha

⁸⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y emoción”, número 21, pág. 3.

⁸⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ética”, número 65, págs. 257-259.

⁸⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y emoción”, número 21, pág. 4.

⁸⁸ “Uno de los juicios sobre los que existe amplio consenso filosófico es que el hombre es un animal racional”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 352.

⁸⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y emoción”, número 21, pág. 5.

concebido⁹⁰. La razón humana es un producto de la naturaleza que, en última instancia, se erige en su vanguardia en cuanto que permite al hombre escaparse del fatalismo naturalista. Por lo tanto, por medio del ejercicio de la razón el hombre se sobrepone a las leyes de la naturaleza, se adapta a ellas y profundiza en el campo de sus posibilidades mediante un dominio sobre lo real. La razón es lo central en la naturaleza del hombre y en ese sentido demuestra una superioridad esencial con respecto a la emotividad al ser lo específicamente humano. Hacerse más racional es hacerse más humano al potenciar lo esencialmente propio del ser humano⁹¹. Es una potenciación de la naturaleza humana y una superación de la igualdad inicial. Además la razón se muestra necesaria incluso en aquellas actividades radicadas en la dimensión más emotiva⁹². Para justificar esto basta con recordar que, incluso, en las ideologías hay una necesidad de un argumento racional doble. Por un lado, un cálculo racional acerca de cómo llegar a los objetivos o a la acción propuesta por quien elabora la ideología. Por otro lado, quizá más característico, en clave estratégica, es decir como encubridora de los deseos inherentes a la ideología. Se trata de un claro ejemplo de que el hombre racionaliza, incluso, sus deseos más irracionales por paradójico que esto suene.

Que la razón sea algo específico y que su potenciación equivalga a una humanización y una mejora progresiva de las condiciones de vida del hombre no responde a una superioridad de la razón frente a la voluntad⁹³. Si tenemos en cuenta que la razón es ancilar respecto de la voluntad parece, más bien, que la superioridad es, más bien, de ésta y no de la razón. Sin embargo, el papel de la voluntad no es el principal ya que la razón es, en cierto sentido, previa a la voluntad, ya que para que la voluntad desee algo la razón debe intervenir para presentarle algo como deseable⁹⁴. En la acción de la voluntad comparece la razón, la cuestión es que esta puede comparecer en diferentes grados. Hay diferentes tipos de acción. La participación de la razón en la determinación del curso de acción define si se trata de una acción racional o no.

“Reconstruyamos esquemáticamente el proceso de una volición genuina. En primer lugar, hay que elegir un fin u objetivo; en segundo lugar, hay que seleccionar los

⁹⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Naturaleza y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 23, Mayo 1987, pág. 258.

⁹¹ “Todos los hombres lo son en la medida en que son racionales”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón alienada” en *Razón Española*, Madrid, número 80, Noviembre 1996, pág. 257.

⁹² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón de vivir” en *Razón Española*, Madrid, número 42, Julio 1990.

⁹³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y falibilidad”, pág. 129.

⁹⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y derecho” en *Razón Española*, Madrid, número 19, Septiembre 1986 pág. 130.

medios oportunos, y, finalmente, hay que ejecutar los actos correspondientes. En las dos primeras etapas se producen decisiones: pretendo esto y lo haré así. Pero tales decisiones pueden adoptarse de tres modos: arbitraria, veleidosa o razonablemente. El papel que la inteligencia represente en las voliciones será mayor o menor según el grado de deliberación que se consagre a la elección de los fines y de los medios”⁹⁵.

En este juego de inteligencia y voluntad, en la que la voluntad para querer precisa de la inteligencia mientras que la razón para pensar precisa de la voluntad, la razón muestra su superioridad merced a la mayor perfección de sus productos. En sentido estricto, la voluntad en la obra de Fernández de la Mora no produce nada. Es una potencia “bisagra” que mueve a la acción. Esta acción puede estar incoada o bien por la emotividad bien por la razón⁹⁶. La voluntad, que es posibilitadora para la razón en cuanto que la mueve, es incapaz de producir, de generar nada por sí misma. Sólo en cuanto está al servicio de la razón o la emotividad cobra vida. Pero incluso cuando la emotividad trata de motivar un movimiento de la voluntad debe hacerlo a través de una mediación racional. De ahí que en el caso de las ideologías la acción incoada por la emotividad deba tener una apariencia intelectual que la justifique⁹⁷. Por lo tanto, la voluntad juega un papel intermedio entre el señorío sobre las otras facultades y su incapacidad para crear algo que le sea propio. La superioridad de la razón queda patente, ya que es capaz de producir objetos que son útiles, e incluso indispensables para el desarrollo humano que es, en suma, la progresiva adaptación y dominación del medio⁹⁸. La voluntad queriente sólo supera las limitaciones ambientales merced a la finura de los productos de la razón. Es la obra de la razón la que permite que la voluntad pueda ensanchar su horizonte convirtiéndose en un querer factible y acorde a las posibilidades reales.

“Nuestra primaria experiencia es que las circunstancias obstaculizan el despliegue de la voluntad: el mundo no como representación, sino como posibilidad y dificultad a superar. La Historia es el despliegue de un evidente y enérgico esfuerzo por humanizar el entorno. Pero esa ha sido la tarea y la obra de la razón: de las experiencias a las ideas y a las generalizaciones, y de éstas a las leyes naturales y a las técnicas”⁹⁹.

⁹⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y arbitrariedad”, pág. 129.

⁹⁶ Una exposición monográfica de un sentimiento actuante gracias a la voluntad se encuentra en: Fernández de la Mora, Gonzalo. *La envidia igualitaria*, Planeta, Barcelona, 1984.

⁹⁷ “En cambio, el hombre *práctico* y deseoso de enmascarar sus apetitos tras una apariencia meditativa, encuentra en las ideologías el recurso perfecto: activismo egoísta y comprometido, pero con visos de apostólica y neutral especulación”. ECI pág. 140.

⁹⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ética”, número 101, pág. 259.

⁹⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y realismo” en *Razón Española*, Madrid, número 102, Julio 2000, pág. 5.

Por otra parte, con respecto al otro término de la estructura trimembre del hombre, la emotividad, Fernández de la Mora plantea la superioridad de la razón con respecto a la dimensión emotiva del hombre. En el editorial *Razón y emoción*¹⁰⁰ plantea diez puntos por los que se argumenta esta superioridad y que atienden a diferentes puntos comparativos.

El primer argumento tiene un sesgo físico-biológico. La sede anatómica de las emociones es el cerebro reptiliano, en cambio, la sede del logos se sitúa en el córtex. Mientras que la primera es una sección cerebral compartida con gran número de animales, la segunda es exclusiva del hombre. Además el córtex es la parte más evolucionada del cerebro por lo que hay una superioridad biológica de la razón con respecto a las emociones. La situación privilegiada de la razón respecto de la emoción en la anatomía humana permite una jerarquización en clave natural.

El segundo argumento se basa en el hecho de que las emociones pese a que tienen un carácter heterónimo, es decir, pese a que normalmente nacen de una impresión en los sentidos pueden estar autogeneradas y, por tanto, no dan noticia alguna sobre lo real. La procedencia psicológica de algunas emociones representa una desconexión con lo real. Sin embargo, la razón opera con datos extraídos de la realidad; a través de los datos de los sentidos, la razón no puede desligarse ni un momento de lo real. Este argumento, aparentemente coherente con la teoría racionalista, sin embargo, presenta cierta problemática con la obra del autor ya que en otro lugar afirma, frente a Zubiri, que la razón es capaz de suministrarse su propio material para pensar. Este material se circunscribe exclusivamente al ámbito de lo mental y que, por tanto, no tienen un fundamento real. De hecho, afirma que estos “objetos puros”, siguiendo la terminología de Millán Puelles, son los que “...han solido dar que razonar a la mente humana”¹⁰¹. Por tanto, no parece que se pueda conciliar la afirmación de una capacidad especulativa de la razón más allá de cualquier impresión sensitiva con el establecimiento de una superioridad frente a las emociones por la posibilidad de autonomía y desligamiento de lo real de éstas. Y la solución en este punto no es la afirmación de que una racionalidad formal puede no coincidir con la racionalidad material, es decir, que la coherencia mental de un razonamiento carezca de correlato real. Ya que en ese caso lo problemático, como bien señala Fernández de la Mora, son los juicios no los conceptos¹⁰² ya que las emociones autogeneradas (Vg. la angustia)¹⁰³ tampoco se estructuran en un

¹⁰⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y emoción”, número 107, pág. 329-333.

¹⁰¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Autonomía de la razón”, pág. 6.

¹⁰² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Imperativo de razonabilidad”, pág. 138.

¹⁰³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y emoción”, número 107, pág. 330.

juicio con pretensión objetiva sino que expresan un estado subjetivo. Por tanto, en este punto no se puede decir que haya una superioridad de la razón con respecto a la emoción. Tanto la una como la otra pueden dar lugar a productos autogenerados que no se convierten en problemáticos, salvo cuando pretenden estructurarse judicativamente respecto de lo real.

El tercer argumento tiene como punto central la incompletitud informativa, es decir, el carácter básico de la información aportada por las emociones frente a lo detallado del conocimiento proporcionado por la razón. La imprecisión de las emociones denota una inferioridad con respecto a la razón mucho más precisa y con mayor capacidad de relación. Las emociones se limitarían a dar noticia sobre el carácter repulsivo o atractivo de algo no un conocimiento en sentido estricto.

El cuarto argumento parte de la subjetividad y parcelación de las emociones. La respuesta emotiva frente a las sensaciones es muy dispar. Sensaciones idénticas pueden generar emociones contrapuestas con lo que la imagen que se obtiene de la realidad no es uniforme ni universalmente válida. Sobre las emociones no cabe ningún acuerdo objetivo que sí cabe para los conceptos de la razón que refieren a lo mismo. Los entes de razón son idénticos sin importar el sujeto que los piense. De tal manera que la equivocidad sólo puede surgir de una falta de aproximación a lo real o una carencia en la elaboración del ente de razón que se van solventando mediante la depuración dialéctica y crítica del conocimiento.

El quinto argumento es quizá el que más eco tiene en la obra de Fernández de la Mora, quizá por su marcado carácter pragmático. La superioridad de la razón con respecto a las emociones, también a la voluntad, es su mayor funcionalidad. Las emociones generan comportamientos que pueden ser disfuncionales e incluso perjudiciales para el hombre. Sin embargo, la razón es aplicable a la satisfacción de los deseos y las necesidades. El hecho de que “no hay conocimiento racional inútil y, menos aún, contraproducente”¹⁰⁴, desvela una superioridad operativa de la razón.

En sexto lugar está el argumento del desequilibrio entre la intensidad de las emociones con respecto a la información proporcionada. Las emociones proporcionan información acerca de la bondad o maldad, deseabilidad o no de ciertas cosas o hechos. Sin embargo, hay hechos profundamente indeseables que generan una emoción de intensidad menor con respecto a otros hechos de menor trascendencia. Mientras que la calidad de un concepto se mide por su densidad veritativa. La diferencia radica en que mientras que el

¹⁰⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y emoción”, número 107, pág. 331.

concepto proporcionado por la razón será más verdadero cuanto mayor información acerca de lo real proporcione, la información proporcionada por las emociones no se corresponde a la deseabilidad objetiva del hecho o cosa. Esto, desde luego, se deriva del cuarto argumento ya que la intensidad de una emoción depende de una significatividad subjetiva independientemente de su deseabilidad objetiva. Es decir, un suceso puede provocar una respuesta desproporcionada por corresponder con un área más significativa de la subjetividad del individuo.

El séptimo argumento se centra en la capacidad engañadora de las emociones frente a la incapacidad de engañar de la razón. Las emociones ofrecen una información defectuosa acerca de la adecuación de algo, en cambio, la información proporcionada por la razón a este respecto es clara. El hecho de que un producto racional puede ser engañador no es inherente a la propia racionalidad sino que es fruto de una ausencia de la misma. Es decir, la razón engaña cuando se introduce en su ejercicio elementos emotivos o pulsiones espurias a la propia racionalidad.

En octavo lugar se constata el hecho de que la emoción suministra una información sencilla, es decir, da una idea demasiado simplificada de una realidad que por sí es compleja. Es un reduccionismo que no da cuenta de la multiplicidad de factores de lo real. Sin embargo, la capacidad sintetizadora de la razón permite simplificar lo real sin por ello desatender su intrínseca complejidad¹⁰⁵. La formulación de fenómenos complejos en leyes, obedecen a una capacidad sintética que no nos aleja de lo real sino que permite hacerse cargo de ello de una manera más consciente y completa que las emociones.

El noveno argumento se basa en que las realizaciones superiores de las emociones, sus productos más depurados son, sin embargo, poco funcionales desde un punto de vista biológico. Son productos de escasa o nula capacidad informativa y que sirven al deleite pero que no nos proporcionan ninguna capacidad adaptativa ni ninguna ventaja desde un punto de vista práctico.

Por último, el décimo argumento tiene en cuenta que las emociones se circunscriben a un ámbito muy parcial de lo real y no permiten una apertura hacia realidades no emocionales. En cambio, la razón está abierta a la totalidad de lo real y trata de racionalizar ámbitos no puramente racionales

¹⁰⁵ En el texto hay una errata ya que dice "...incapacidad simplificadora..." cuando en realidad debería ser "...capacidad simplificadora...". Ya que la superioridad de la razón en este argumento es que puede simplificar, en leyes, de manera rigurosa. El simplificar de la razón no es el reducir de la emoción. Si afirmara, como dice el texto erradamente, que la razón es incapaz de simplificar no se explicaría la posibilidad de hablar de leyes que son simplificaciones modélicas de lo real.

como, por ejemplo, la emotividad. La razón permite realizar tentativas de explicaciones o conceptualizaciones de ámbitos de lo real que no le son exclusivamente propios, de ahí que su alcance y sus posibilidades sean notablemente más amplios.

La exposición de estos argumentos permite que se puedan clasificar en dos grandes grupos merced a la semejanza que existe entre algunos de ellos. Los diez argumentos pueden ser agrupados en dos grandes grupos quedando descolgado un solo argumento de clara particularidad. En primer lugar, estaría el grupo de los argumentos basados en la superioridad informativa de la razón frente a las emociones. En este grupo se insertan aquellos argumentos que comparan la calidad y cantidad de información suministrada por las emociones y por la razón, que vienen a demostrar que la información racional es mayor y de mejor calidad. A este grupo pertenecen los argumentos segundo, tercero, cuarto, sexto, séptimo, octavo y décimo. Es el más numeroso ya que la aportación de información es lo que tienen de común las emociones y la razón y, por tanto, esto permite una mayor capacidad comparativa. En segundo lugar, están los argumentos basados en la superioridad práctica de la razón entre los que se sitúan el quinto y el noveno y que trascendiendo el plano de los datos proyectan, tanto la razón como las emociones, hacia el plano de su capacidad operativa. La utilidad y capacidad operativa que proporciona la razón es inmensamente mayor que la de las emociones y eso le proporciona una gran superioridad. Los productos de las emociones pueden ser inútiles e incluso contraproducentes para la existencia humana mientras que las realizaciones de la razón conllevan utilidad siempre. Por último, cabe hablar de un argumento que no estaría incluido en el resumen final que Fernández de la Mora hace y que marca dos grandes rasgos de comparación beneficiosa para la razón: la potencialidad funcional y la capacidad cognitiva que corresponde a los dos grandes grupos¹⁰⁶. Se trata del primer argumento basado en la superioridad biológica del órgano de la razón y su exclusividad frente a otros animales.

En definitiva, la razón es superior tanto desde un punto de vista esencial como desde un punto de vista utilitario. Esta mayor utilidad de la razón es la constatación de que la historia del hombre es una adaptación creciente de todos los campos a la condición racional.

¹⁰⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razón y emoción", pág. 332.

3.3. La valoración de las ideologías a la luz del racionalismo ¿Es Fernández de la Mora un ideólogo?

Llegados a este punto nos encontramos en disposición de abordar más minuciosamente el porqué del rechazo de las ideologías por parte de Fernández de la Mora. Y es que al análisis de la crisis fáctica de las ideologías, es decir, la constatación de los factores que indican su disolución, le sucede una toma de postura contra las ideologías por parte del autor español. La dicotomía razón-pasión y la identificación de las ideologías con la dimensión emotiva juega un papel fundamental en la tesis crepuscular y demuestra cómo la crítica a las ideologías por parte de Fernández de la Mora se encuadra en un sistema filosófico desarrollado ulteriormente. Asimismo, esta constatación permite, al menos en un sentido, salvar al autor español de la acusación de mero ideólogo.

La tesis crepuscular de Fernández de la Mora está desdoblada, como el mismo autor señala en *El crepúsculo de las ideologías*, en dos planos: el fáctico y el normativo. El plano fáctico se expone en la mayor parte de las páginas dedicadas a la tesis crepuscular, la cual aspira a ser una obra de sociología política y, por tanto, eminentemente descriptiva. La abrumadora superioridad numérica de las páginas dedicadas a los síntomas de la decadencia de las ideologías no impiden, sin embargo, que la dimensión normativa extraiga fuerza confirmatoria de todos ellos.

“Éstos son los hechos y la implícita previsión de futuro. Junto a ellos, que son lo dominante, se va configurando un fraternal elemento de carácter normativo: la lección de que conviene acelerar todo lo posible el proceso de sustitución de las ideologías por las ideas concretas que suministran la ética y las ciencias sociales. Esta deducción preceptiva tiene un respaldo empírico: si las ideologías están vinculadas a la tensión, al extremismo pugnaz y utópico, a la politización de la intimidad, al irracionalismo y al subdesarrollo, y si estas cinco situaciones son de signo negativo, ¿procede consolidar las corrientes ideológicas? La rotunda respuesta es no, y emana de la realidad tal como se manifiesta. Es un «deber ser» que emerge de «lo que es». Es la mínima expresión de apriorismo y lo más parecido a una relación de causalidad”¹⁰⁷.

Del análisis de las ideologías, su estructura y la prognosis respecto a su futuro se extrae una toma de posición contra las mismas. Fernández de la Mora se alinea con la razón y la ciencia y en contra de las ideologías como el instrumento de la fundamentación política de la emoción. El análisis de su decadencia y la consideración del avance de la razón convierten, según el autor, dicha toma de postura en una deducción de los datos fácticos.

¹⁰⁷ ECI 48.

Sin embargo, no ha faltado quien ha señalado que el encono de Fernández de la Mora no está basado sino en otra postura emocional¹⁰⁸ y quien consideraba al autor de *El crepúsculo de las ideologías* como un “político embriagado de logos”¹⁰⁹ más peligroso que aquel invadido por el *pathos*, es decir, el ideólogo. Es decir, consideraban que, en definitiva, la toma de posición del logos sobre el pathos, de la razón sobre la emoción, respondía en última instancia a una elección apriorística de tipo emotivo. La elección de la razón sobre la emoción y, por tanto, la crítica a las ideologías demuestra una clara intencionalidad política y es, en última instancia, la obra de un ideólogo¹¹⁰. En la misma línea aunque con un tono más académico criticaba Lucas Verdú que la crítica a las ideologías políticas por parte del neoconservatismo era todo lo opuesto a la ciencia y no respetaba ninguna de sus características: objetividad, generalidad e imparcialidad. De hecho Lucas Verdú daba la vuelta al argumento de Fernández de la Mora señalando que su teoría se presentaba como científica, y antiideológica para evitar las críticas¹¹¹. Es decir, la tesis de Fernández de la Mora sería un ejemplo prototípico de ideología. La supuesta función maquiavélica de la obra de Fernández de la Mora fue señalada claramente por Juan Fuster, que llamaba la atención sobre las dudosas intenciones de Fernández de la Mora¹¹². Intenciones que no eran otras, para Ortí Bordás, que la dimisión colectiva de la sociedad dejando el poder en

¹⁰⁸ Así Luis López Anglada en su artículo “El crepúsculo de las ideologías” de *El Español* de 3-IV-1965 señala que en la dicotomía razón pasión: “Fernández de la Mora aboga decididamente, tal vez demasiado emocionalmente, por curiosa paradoja, por esta última posición”.

¹⁰⁹ Cfr. Sainz de Robles, Federico Carlos. “Al margen de los libros” en *Madrid* del 22-IV-1965.

¹¹⁰ Son numerosos los autores que señalaron desde el principio el carácter ideológico de la obra de Fernández de la Mora. De entre estos se puede destacar por ser los primeros que sentaron esta máxima: Míguez, Alberto. “Muerte y resurrección de las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 21-22, junio-julio 1965, pág. 45. Morodo, Raúl. “Los ideólogos del fin de las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 23-24, septiembre 1965, pág. 32. Vidal Beneyto, José. “Las pobrecitas ideologías” en *Índice*, número 204, diciembre 1965, pág. 23. Perea Morales, Bernardo. *Ideologías y tecnocracia*, Escélicer, Madrid, 1965, pág. 7.

¹¹¹ “En otra ocasión indicamos que la no ideología neoconservadora, apoyada en bases científicas, es una ideología que no se atreve, por razones tácticas a confesarse como tal. No se arriesga porque comprende que una ideología al servicio estricto de intereses económicos limitados, de organizaciones políticas administradas sólo por grupos privilegiados y de estructuras paternalistas, sería el blanco espléndido para la crítica adversa de diversas corrientes políticas”. Lucas Verdú, Pablo. “Ciencia política para neoconservadores” en *Revista de Estudios políticos*, número 141-142, mayo-agosto 1965, págs. 209-210.

¹¹² En artículo de *El correo catalán* reproducido en *Madrid* el 19 de octubre.

manos de los tecnócratas entre los que, como es obvio, se encontraría Fernández de la Mora¹¹³.

Sin embargo, parece obvio que todo el sistema filosófico de Fernández de la Mora es consistente a este respecto. La ideología ha de ser rechazada por motivos funcionales pero también por su propia estructura. La ideología exalta la pasión, le proporciona carta de ciudadanía política, por medio de una falsa racionalización. Por lo tanto, la toma de postura de Fernández de la Mora a favor de la razón, una razón entendida como contraria a la pasión, representa una valoración negativa de la ideología. El *razonalismo* es una parénesis, una invitación al uso e imperio de la razón¹¹⁴, por lo que la ideología, como ámbito eminentemente pasional, es proscrita. La ideología es, como se ha señalado, una rémora para la racionalización de la política, uno de los últimos baluartes de la pasión¹¹⁵.

El *razonalismo* implica una toma de posición por la razón contra la pasión y una doctrina de la historia en clave racionalizadora que, por tanto, supone como derivado, una crítica a la ideología. Si se acepta el carácter eminentemente pasional de la ideología, la consiguiente toma de postura en contra por parte del razonamiento es fácilmente deducible. La posición de Fernández de la Mora contra la ideología se debe eminentemente a motivos filosófico-sistémicos que se van desarrollando justamente en pugna con la tesis crepuscular¹¹⁶.

Es obvio que una vez que el análisis del sistema filosófico de Fernández de la Mora, expuesto en el capítulo dedicado a la razón, y la comprobación del componente pasional que se esconde tras toda ideología¹¹⁷ hace que se deduzca fácilmente una toma de postura contraria a la ideología por parte del razonamiento. La denominación de “ideólogo” para Fernández de la Mora es, por tanto, inadecuada si se estudia su obra en perspectiva. Un análisis de su sistema filosófico hace patente la crítica a la ideología como una exigencia del propio punto de partida. Ahora bien, la consideración del pensamiento como supuestamente ideológico suele responder a la lectura exclusiva de *El*

¹¹³ Cfr. Ortí Bordás, José Miguel. *La nueva derecha...*, pág. 9.

¹¹⁴ Millán-Puelles, Antonio. “Apología y parénesis del logos” en VVAA. *Razonamiento...*, págs. 95-108.

¹¹⁵ “Estas páginas tratan de introducir unos adarques de «logos» en el ámbito todavía ardiente y pasional de la política”. ECI, pág. 27.

¹¹⁶ Aunque, como ya se ha señalado, los elementos funcionales o sociológicos, la efectiva decadencia de las ideologías, cumple un importante papel en todos los textos acerca de este tema.

¹¹⁷ Como se ha tratado de mostrar aquí, el emotivismo inherente a toda ideología no es una tesis original de Fernández de la Mora sino que es compartida por autores como Freund, Pareto, Aron, etc...

crepúsculo de las ideologías sin tener en cuenta todo el pensamiento del autor. Además suele remarcarse excesivamente el contexto histórico-político de Fernández de la Mora, remarcando la vinculación de su tesis a este y apuntando a un interés político por su parte¹¹⁸.

¿Fue Fernández de la Mora un ideólogo más? ¿Tuvo *El crepúsculo de las ideologías* una intención política? ¿Es posible que tras tanto supuesto *logos* racionalizante no hubiera sino un fondo de patetismo ideológico? Son estas preguntas suscitadas al rumor de las críticas a las que tuvo que hacer frente Fernández de la Mora. En opinión del autor español la acusación ideologismo requiere una petición de principio y parte de una postura panideologista que considera errónea.

“Un párrafo sobre esta última y repetidísima objeción. Si negar la operatividad de las ideologías políticas fuese necesariamente una ideología, igualmente habría que afirmar que los que formulan tal réplica elaboran, a su vez, otra ideología. Estamos ante un argumento de recurrencia infinita, lo cual ya es muy sospechoso de paralogismo para cualquier espíritu mínimamente crítico. En realidad, lo que hay detrás de tal objeción es un sofisma tan vulgar como el que en lógica se denomina petición de principio, o sea, dar implícitamente por cierto lo que se pretende demostrar. Quienes afirman que la tesis del crepúsculo de las ideologías es otra ideología suponen que todo es ideológico. Pero tal presunción es absolutamente falsa; lo evidente es precisamente lo contrario, todo lo que es verdad en las ciencias del espíritu y de la naturaleza es lo no ideológico, o sea, lo no opinable, lo no subjetivo, lo no oportunista, lo no variable”¹¹⁹.

Frente a la ideología, Fernández de la Mora opone la ciencia en la que se objetivan los avances de la razón. El único punto por el que Fernández de la Mora puede ser tildado de ideólogo, en el sentido de partidario de un dogma irrenunciable, es por su opción por la razón. Sin embargo, Fernández de la Mora defiende la razón con un argumento pragmático. La razón es el instrumento por el que el hombre ha llegado a un nivel de mayor humanización de la existencia. La opción por la razón se da mediante la mayor adecuación a la vida genuinamente humana de sus productos frente a los de la pasión. Se trata de una superioridad funcional que, por supuesto, tiene un correlato metafísico en cuanto que, en un plano teleológico, la perfección del hombre está en la culminación de aquello que le es propio, esto es, la racionalidad.

¹¹⁸ “Mi propósito ha sido doctrinal, y en ningún momento he tratado de hacer política”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 25, octubre 1965, pág. 22.

¹¹⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías sin futuro” en *Razón Española*, Madrid, número 47, mayo 1991, pág. 268.

En resumen, la ideología es valorada negativamente por su emotividad y su falta de densidad racional¹²⁰. Su calificación negativa se hace por apelación a un sistema filosófico y no por una mera toma de postura política. Por tanto, la calificación de Fernández de la Mora como ideólogo no toma en consideración la teoría racionalista en su conjunto sino que se limita a vincular la tesis crepuscular a un momento histórico-político quedando, además, circunscrita esta tesis, exclusivamente al ámbito español. De esto hablaremos más adelante.

4. La marcha de la razón. El sistematismo

La loa del sistema en la obra de Fernández de la Mora nace, fundamentalmente de la conjunción de dos teorías: por un lado, el correlacionismo de Amor Ruibal y, por otro, la teoría del conocimiento zubiriana. No en vano ambos son incluidos en su libro *Filósofos españoles del siglo XX* al ser considerados como dos de las cimas filosóficas de nuestro país durante el siglo XX. El interés por ambos autores no decayó en ningún momento y Fernández de la Mora dedicó interesantes estudios a ambos. Amor Ruibal era un autor relativamente desconocido, aunque en opinión de Fernández de la Mora fundamental¹²¹, mientras que el vasco era una estrella rutilante en el panorama filosófico español.

El correlacionismo amorruibalense se desdobra, para Fernández de la Mora, en una dimensión cósmica y otra cognoscitiva. La primera se basa en la idea de que todos los entes están relacionados entre sí. Los seres son en sí y para otro respectivamente. Todo ser está fundamentalmente abierto a los demás seres con los que establece un plexo de relaciones que se va configurando en sistemas cada vez más amplios. Es decir, conforman diferentes sistemas de relatividad ontológica que unida a otros sistemas del mismo calado conforman el total de lo real.

¹²⁰ Nótese que, pese a que considera el carácter de mentira, la ideología no es denostada moralmente, sino racionalmente.

¹²¹ Son representativas las palabras que le dirige en carta a Florentino Pérez-Embid con fecha de 16-VIII-1967 acerca de Amor Ruibal. “Estoy llegando a la conclusión de que este ilustre desconocido compostelano es un genio de tomo y lomo y, posiblemente, la figura más original de la metafísica española de todos los tiempos. Creo, por infinidad de motivos, que habría que sacarlo a flote”.

“Cada entidad se ordena a otros entes, de cuyo conjunto resultará un orden dado de entidades, el cual a su vez guarda relación con otros órdenes, y así se enlazan todos los seres”¹²².

La relatividad es, por tanto, no un accidente sino una propiedad trascendental y entitativa de todo ser¹²³. El orden ontológico es fundamentalmente relacional¹²⁴. La relatividad es la estructura propia de lo real no, simplemente, una forma de conocimiento que de ella se tiene. No es un añadido sino el principio constitutivo y operativo de la realidad misma. Por tanto, el mundo está constituido por un conjunto de correlatividades en el que el total de estas es el cosmos o “correspondencia universal”¹²⁵. Los entes se relacionan con los más cercanos estableciendo relaciones causales y de afectación que conforman órdenes de entidades de creciente importancia y jerarquía. Las características de este tipo de correlaciones las convierten en algo previo al conocimiento, es decir, independientes de él. La correlación pertenece a la propia estructura de lo real es una categoría pertenecientes a la realidad misma y no al pensamiento. Las correlaciones no son pensadas sino dadas, naturales y universales¹²⁶.

A este correlacionismo cósmico de Amor Ruibal le corresponde un correlacionismo cognitivo. El sistema amorruibaliano se articula en torno a la noción de correlación que pone todas las cosas y todas las ideas en común entre sí de manera jerárquica. Si el orden ontológico es un orden basado en la jerarquización de correlaciones de lo más próximo a lo más lejano, hasta llegar al cosmos, el orden de la razón ha de actuar de manera similar ya que existe una correspondencia fundamental entre el entendimiento y la cosa¹²⁷. Amor Ruibal, por tanto, afirma la correlación entre lo conocido y el sujeto que conoce. Lo propio de la razón es la penetración en la realidad para descubrir las correlaciones de las cosas entre sí, fundando un sistema de similares características. Es decir, el conocimiento versa, fundamentalmente, sobre

¹²² Fernández de la Mora, Gonzalo. *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona, 1987, pág. 33. El capítulo dedicado al pensamiento de Amor Ruibal y recogido en esta obra había sido publicado años antes, con leves variaciones, en la revista *Atlántida*. Vid. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El correlacionismo de Amor Ruibal” en *Atlántida*, número, septiembre 1968, págs. 450-481.

¹²³ Cfr. Amor Ruibal, Ángel. *Problemas de la filosofía y del dogma*, Suárez, Madrid, 1914., Tomo. IX, pág. 275 y ss.

¹²⁴ “El orden ontológico, en efecto, que exige factores absolutos primarios, no se concreta en las formas de realidad, sino merced al conjunto de relaciones reales que dichos elementos determinan, y que expresan la virtualidad significativa de los seres concretos de que se trata”. Amor Ruibal, Ángel. *Problemas de la filosofía...*, Tomo. IX, pág. 55.

¹²⁵ Cfr. Amor Ruibal, Ángel. *Problemas de la filosofía...*, Tomo I, pág. 312.

¹²⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo., *Filósofos españoles...*, pág. 28.

¹²⁷ Amor Ruibal señala que entendimiento y cosa son como “dos piezas de una misma máquina”. Amor Ruibal, Ángel. *Problemas de la filosofía...*, Tomo. VIII, pág. 170.

relaciones. A este respecto, Fernández de la Mora distingue en el pensamiento de Amor Ruibal entre el conocimiento sensible y el intelectual. El primero nos da noticia de los elementos relacionados como constitutivos de la entidad pero no los presenta como relaciones “sino como materia que se nos hace presente”¹²⁸. Por su parte, el conocimiento intelectual versa sobre relaciones. Para que haya verdad, en este punto, tiene que haber “percepción de la relación existente”¹²⁹.

La virtud del sistema amorruibaliano es su apego a lo real. Este sistematismo gnoseológico proviene de la propia estructura de lo real y de la captación de ésta por medio de la razón. Lo real es sistema y lo racional como acción de desvelar la estructura de lo real ha de ser por el mismo motivo sistemático. En este sistema se mueve entre el no ser y la totalidad de lo real que es el cosmos. Entre estos dos extremos se da una pluralidad de relaciones dialécticas cuya superación sintética constituye el fin de la razón.

Otra de las grandes influencias es la teoría del conocimiento de Zubiri, a quien Fernández de la Mora no dudó en calificar como “...el máximo pensador hispánico contemporáneo y una de las más altas expresiones modernas de la Filosofía”¹³⁰. Su doctrina es fácilmente compaginable con la teoría de Amor Ruibal y concluye en una idea de razón similar a la del filósofo gallego. Cada realidad excede su propia individualidad en la apertura hacia el resto de lo real¹³¹. Es decir, la realidad se constituye en un “hacia” otra cosa que sí misma, en otras palabras, lo real es relativo, es correlativo. Esta apertura de lo real es un momento de la intelección de la realidad. En la percepción de la cosa como apertura, en la respectividad, la cosa desde sí misma configura otra realidad dada por su apertura, la realidad nos abre a su campo. Esta *campalidad* implica que el conocimiento de lo real individual conlleva necesariamente un salto hacia lo circundante, hacia aquello a lo que está abierto y concluye en la aprehensión del mundo que está inteligido ya en el campo. La marcha de la razón es precisamente el paso de lo real-individual, a lo real-campal hasta finalizar en lo real-mundanal. Es decir, es una marcha de lo conocido a lo desconocido por medio de la aperturalidad. “Marcha es abrirse a la insondable riqueza y problematismo de la realidad, no sólo en sus notas propias sino también en sus formas y modos de realidad”¹³². Al igual

¹²⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo., *Filósofos españoles...*, pág. 44.

¹²⁹ Amor Ruibal, Ángel. Problemas de la filosofía..., Tomo. VIII, pág.78.

¹³⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo., *Filósofos españoles...*, pág. 137.

¹³¹ “En su virtud, la formalidad de realidad tiene además de su momento individual un momento de apertura hacia algo más que la realidad individualmente considerada”. Zubiri, Xavier. *Inteligencia...*, pág. 17.

¹³² Zubiri, Xavier *Inteligencia...*, pág. 24.

que en el correlacionismo la acción de esta razón es dinámica dentro de la misma realidad.

Tanto en el pensamiento del gallego como del vasco la razón se encuentra en el mundo y es en él donde se mueve descubriendo las correlaciones o respectividades, dependiendo del lenguaje de cada uno, con un concepto límite como totalidad de las relaciones de lo real. Si el correlacionismo cognitivo es deudor de la estructura de lo real no lo es menos en el sistema zubiriano para quien “La razón no tiene que lograr la realidad sino que nace y marcha ya en ella”¹³³.

Para Fernández de la Mora, el entendimiento humano tiene tres modalidades: el entendimiento concipiente cuya función es la elaboración de conceptos, el logos predicativo que formula juicios y, por último, la razón que “...induce de los hechos, deduce de las generalizaciones y correlaciona las cosas entre sí y con el todo”¹³⁴. La facultad racional es suprema con respecto a las anteriores ya que las supone. Es decir, en la razón están incluidas las otras dos modalidades, de la misma manera que lo están en Zubiri la simple aprehensión de realidad y los juicios en su marcha en la realidad. La razón es, pues, el supremo instrumento cognoscitivo del hombre en su relación con la totalidad de lo real. Y la razón es suprema y es búsqueda porque en las dimensiones anteriores no comparece la realidad. Es una marcha inquiriente hacia lo real para lo que el logos predicativo y el intelecto concipiente son pasos previos. La regla básica para que la razón pueda llevar a cabo está acción correlacionadora no puede ser otra que la coherencia. Y la coherencia se da siempre en un sistema. La contradicción es irracional, por lo que la coherencia debe ser la nota predominante de la acción racional.

“Lo contradictorio es irracional, y el logos es sistemático. Para ser razonables, los juicios que emitimos tienen que ser coherentes entre sí: cuando son antitéticos, al menos uno de ellos es falso. En último término, como ya señaló el máximo pensador griego, sólo hay verdad dentro de un sistema”¹³⁵.

La coherencia y el sistematismo son imperativos para una razón cuya acción consiste en correlacionar. La correlación de contradictorios es imposible de ahí que el sistema sea clarificador en la medida en que se asemeja a la coherencia de lo real. La puesta en relación de las ideas entre sí y con el mundo imprime la necesidad de que cualquier forma de conocimiento, en especial la ciencia, posea una coherencia tanto interna como externa articulable en un sistema. Esta necesidad de coherencia es, asimismo, un

¹³³ Zubiri, Xavier *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pág. 278.

¹³⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Sobre lo irracional”, pág. 261.

¹³⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Imperativo de razonabilidad” en *Razón Española*, Madrid, número 100, Marzo 2000, pág. 135-136.

factor de creciente perfectibilidad del conocimiento en cuanto que se puede lograr siempre un más estrecha concordancia tanto *ad intra* como *ad extra*¹³⁶. Es decir, la perfectibilidad del conocimiento pasa tanto por su creciente coherencia en sí mismo como con respecto a lo real. Sólo dentro de un sistema se puede dar un correcto conocimiento de lo real.

5. La razón, un proyecto inconcluso

5.1. La posibilidad de una síntesis racional total

La inserción y marcha de la razón en lo real tiene una dinámica propia. La razón se despliega por medio del establecimiento de correlaciones crecientemente más omniabarcantes y que pone en relación lo real entre sí ampliando el campo de esas relaciones e interdependencias. La razón ordena lo real integrándolo en un sistema realizando una acción prácticamente “quirúrgica”¹³⁷. El fin de estas correlaciones es integrar todo lo real, el conocimiento de lo real por parte del hombre, en un sistema coherente por el que se dé cuenta de esa relación que todo lo real guarda entre sí. Por eso el fin de la razón racionalista, llevada hasta sus consecuencias más radicales, es un sistema explicativo, exhaustivo de las relaciones de la realidad. La cuestión es ver, por un lado, si este sistema es posible y, por otro lado, cómo marcha la razón hacia este sistema, es decir, es preciso describir el movimiento o la dinámica por la que se guía la razón hacia este sistema.

Sobre la posibilidad del sistema que dé cuenta de todo lo real hay que percibir que late una pregunta que va más allá de un tema de estructuración de lo real por parte del entendimiento. La pregunta por la posibilidad de dicho sistema es, en definitiva, una pregunta por las posibilidades de la razón, es decir, por la limitación o no de su potencia cognoscitiva de lo real¹³⁸. A este respecto,

¹³⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y coherencia” en *Razón Española*, Madrid, número 100, Marzo 2000, pág. 131.

¹³⁷ “Frente al *totum revolutuum* que presenta la realidad, la razón fragmenta y correlaciona, es quirúrgica”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El nudismo de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 83, Mayo 1997, pág. 257.

¹³⁸ Lo real cognoscible se reduce a lo fenoménico ya que los *entes reales impensables* (“ser por sí” y la “cosa en sí”), como ya se ha indicado son incognoscibles de suyo, son “objetivamente irracionales”. La irracionalidad de estos objetos no puede ser equiparada a la irracionalidad de las pasiones (irracionalidad subjetiva) ya que en este caso se trata de una irracionalidad por trascendencia de las posibilidades de la razón no por negación de la racionalidad misma. Así pues, la nominación “objetivamente irracional” requiere cierto matiz y, quizá sería más adecuada la de “objetivamente arracional”. De todos modos, lo único que es plenamente calificable como racional es lo fenoménico capaz de ser captado por los sentidos, revisado

Fernández de la Mora está en toda su obra alejado de un maximalismo optimista. Es decir, las capacidades de la razón, siendo incalculables, no son infinitas ya que la inabarcable complejidad de lo real hace imposible el establecimiento de un sistema correlacional absoluto. El conocimiento de lo real en su totalidad es imposible¹³⁹. El número y complejidad de relaciones de lo real hace imposible la síntesis final.

“El carácter correlativo de todo lo real o interdependencia de cuanto existe determina tal número de funciones encadenadas que no es posible que la razón, ya individual, ya de la especie, pueda formular la ecuación completa de algo”¹⁴⁰.

La razón no puede conocer exhaustivamente lo real por lo que se encuentra en un eterno paréntesis de parcialidad, ninguna afirmación racional puede ser tomada como final o como inmutable¹⁴¹. Todo descubrimiento racional ha de ser tenido como un dato o una conclusión temporal y revisable.

“Aquéllos productos mentales no tautológicos y que están cargados de materialidad real no pueden desprenderse completamente de una cierta indefinición fronteriza y de una condición parcialmente hipotética”¹⁴².

De ahí que la razón parezca sufrir en ocasiones retrocesos, ya que algunos de sus postulados tenidos como ciertos pueden resultar falsados, o bien por la experiencia o bien por la aparición de una explicación correlativa más omniabarcante, más racional. De este modo, el progreso de la razón no es apodíctico sino, más bien, continuamente asertórico. En este sentido, el modelo que Fernández de la Mora propone para entender los logros de la razón tiene conexiones con el falibilismo popperiano, aunque la postura de Fernández de la Mora será ligeramente menos escéptica que la de Popper. Fernández de la Mora no expresa tanta reticencia hacia la verificabilidad como la que muestra Popper en lo que denomina “tercera concepción”, frente al instrumentalismo y esencialismo¹⁴³. En definitiva, Fernández de la Mora

por la razón. La supuesta irracionalidad de estos objetos no revela nada de ellos mismos sino de los límites de la razón en oposición a lo “irracional subjetivo” que demuestra la falsedad de sus objetos de pensamiento.

¹³⁹ “Quizás sea un proceso sin fin porque no es previsible un momento en que el hombre lo conozca todo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y Logomaquia” en *Razón Española*, Madrid, número 72, Julio 1995, pág. 3.

¹⁴⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Parcialidad de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 54, Julio 1992, pág. 3.

¹⁴¹ “Hay que reconocer, con modestia, que los esquemas abstractos que la razón ha ido imponiendo entre el intelecto y las cosas—para explicarlas y manejarlas—, han de ser constantemente puestos en entredicho para que abran y no cierren vías de avance”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El nudismo de la razón”, pág. 258.

¹⁴² Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ética”, número 101, pág. 258.

¹⁴³ “Podemos formular brevemente esta ‘tercera concepción’ de las teorías científicas diciendo que éstas son genuinas conjeturas, suposiciones acerca del mundo, de alto contenido

parece aplicar el modelo de ciencia popperiano a todo el conocimiento humano.

A este carácter provisional de los instrumentos de la razón se une una limitación estructural de la propia razón, que consiste en el carácter individual de todo conocimiento humano. El hombre se enfrenta con fenómenos y realidades individuales que él, mediante el ejercicio de correlación y generalización, agrupa en unidades explicativas que muestran estructuras relacionales de lo real. Pero, este carácter individual de todo conocimiento, demuestra que tales universalizaciones o agrupaciones mayores, sin ser falsas, no dan razón de los objetos que se le presentan. Así pues, el hombre está obligado por la necesidad de operar con conceptos universales a encuadrar en ellos lo real sin poder, sin embargo, dar razón de lo individual en cuanto individual y no en cuanto caso de un concepto general¹⁴⁴ ¿Es Fernández de la Mora un nominalista contemporáneo? ¿Acaso niega la realidad de las entidades abstractas o de los conceptos, más o menos, universales? De ninguna manera. En la más clara ortodoxia realista Fernández de la Mora admite la existencia de ambos. Sin embargo, esta diferencia pone en entredicho, de nuevo, las parciales totalizaciones que hace la razón ya que no puede estructuralmente atender a la particularidad de lo real. Por ello, la incapacidad de asimilar plenamente la individualidad fenoménica requiere un paso cauto por parte de la razón, siempre susceptible de ser contradicha por la realidad individual. Es decir, Fernández de la Mora reclama a la razón la admisión de sus limitaciones.

Por último, existe otra razón por la que se puede afirmar que es imposible la formulación de un sistema racional definitivo que de cuenta de esa complejidad relacional de lo real. Los productos de la razón son leyes estables que tratan de dar razón de una realidad que no sólo es compleja sino que, además, es dinámica y cambiante¹⁴⁵. Por lo tanto, la razón no se construye por medio de una acumulación estática sino por una adaptación dinámica a lo real.

“La razón deduce conclusiones a partir de premisas; pero, sobre todo, induce *probables correlaciones estables* a partir de hechos. El Universo es un gran campo gravitatorio y electromagnético en el que todo está mutuamente interconectado. Cuando la atención investigadora se centra sobre un objeto, la principal función de la razón es determinar las relaciones existentes entre todo ese objeto y sus partes, y entre ese mismo objeto y el contexto cósmico. La razón, analizando lo más pequeño

informativo y que, si bien no son verificables (es decir, si bien no es posible demostrar que son verdaderas), pueden ser sometidas a severos tests críticos”. Popper, Karl. *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1983, pág. 150.

¹⁴⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Parcialidad de la razón”, pág. 4.

¹⁴⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y coherencia”, pág. 129.

y generalizando hasta lo más grande, va averiguando la correlativa estructura de la *dinámica realidad*¹⁴⁶. (El subrayado es mío).

Hay cierta diferencia insalvable entre el dinamismo propio de lo real y el carácter estático de los productos de la razón que, por ello, deben someterse a una constante revisión. La búsqueda de un sistema correlativo total es una meta propuesta pero no alcanzable, es un ideal en el mejor sentido de la palabra. La necesidad de actualización, revisión y crítica de los conceptos de la razón justifican, como ya ha hecho mediante la apelación a la necesidad de una “voluntad de saber”, una jerarquía en la medida en que se aplique o no esta constante criba del pensamiento. A este respecto caben dos tipos de actitudes¹⁴⁷. Por un lado, está la actitud del hombre “normal”, del consumidor de cultura que se limita a aceptar tácitamente los raciocinios de otros sujetos y, por medio de la apelación al argumento de autoridad, se sustraen la capacidad y necesidad de revisión de la razón¹⁴⁸. Estos sujetos están penetrados de cierta irracionalidad en la medida en que no despliegan la racionalidad como acción propia sino que lo hacen, por decirlo de alguna manera, de forma delegada. Sin embargo, no es completamente irracional en cuanto que los juicios que sostienen son producto de otros que sí los han producido de forma racional:

“La irracionalidad subjetiva de muchas creencias y comportamientos es objetivamente racional porque procede de ajenos raciocinios. Esta acumulación colectiva de logos es la que permite el progreso de la Humanidad”¹⁴⁹.

Sin embargo, la aceptación acrítica propia de estos sujetos hace que caigan en actitudes irracionales ya que unos contenidos inicialmente racionales terminan por anquilosarse y absolutizarse al no ser revisados. La ausencia de capacidad crítica en los individuos comprende un alto riesgo de desvirtuación de contenidos inicialmente racionales. Esto implica, como ya se ha indicado, que la razón debe ser permanentemente crítica, es decir, debe estar en permanente revisión.

Por otro lado, están los sujetos egregios, creadores de cultura o elites que precisamente por percatarse del carácter provisional de los productos de la razón no cesan de interrogarse, incluso acerca de aquello que es

¹⁴⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, págs. 352-353.

¹⁴⁷ “Ya no hay más que dos clases de grupos humanos: los que crean y los que sólo consumen conocimientos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El lugar de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 32, Noviembre 1988, pág. 258.

¹⁴⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La dialéctica” en *Razón Española*, Madrid, número 2, Diciembre 1983, pág. 130.

¹⁴⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón aceleradora” en *Razón Española*, número. 69, Enero 1995, pág. 5.

universalmente tenido por cierto, y merced a esta actitud son capaces de desenmascarar deficiencias en ciertos conceptos lanzándose a aventurar nuevas y más exactas explicaciones “Hay una simbiosis lógica indestructible entre la crítica conceptual y la creación especulativa. No son dos funciones, sino dos momentos de una actividad sustancialmente unitaria: la búsqueda de la verdad”¹⁵⁰. Lo propio de las elites creadoras de pensamiento es tanto una voluntad de ejercicio de la razón como una actitud crítica, esto es, una actitud conforme a la naturaleza propia del pensamiento racional. En definitiva, todos los hombres son racionales pero sólo algunos son razonadores¹⁵¹. No hay duda de que el elitismo de Fernández de la Mora tiene en su concepción de la razón el principio básico.

Independientemente de esta clasificación, este autor señala que una sistematización final holística es inalcanzable, es decir, es intrínsecamente imposible un conocimiento absoluto de la realidad.

“Las ciencias son conjuntos de tesis que constituyen un sistema. Todos los saberes son susceptibles de revisión y de perfeccionamiento porque la razón exige coherencia interna y externa, compatibilidad de la teoría consigo misma y con la realidad, una tarea quizás inacabable”¹⁵².

El proyecto de la razón es un proyecto siempre inconcluso, que no por ello pierde ni un ápice de su validez. Sin embargo, pese a la validez y la nobleza del ejercicio de la razón, ésta está concebida como una meta inalcanzable. Esto demuestra, frente al racionalismo, que la razón racionalista tiene limitaciones y no es omnipotente. El hecho de que el racionalismo está abierto a realidades que se le escapan refleja que no niega aquellas entidades que por sus limitaciones propias le son ajenas¹⁵³. Pero no sólo demuestra la limitación de la razón en el sentido de tener un campo de realidad vedado sino también en esa incapacidad para lograr el fin para el que parece concebida y al que tiende connaturalmente.

¹⁵⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Pensamiento español 1963*, Rialp, Madrid, 1964, pág. 18.

¹⁵¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y razonadores”, pág. 4.

¹⁵² Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y coherencia”, pág. 131.

¹⁵³ De hecho, tanto al hablar de “Dios” como de la “cosa en sí” está presuponiendo su existencia. En el caso de Dios afirma que el conocimiento por parte del hombre es “aproximativo y analógico” lo que equivale a declarar indirectamente su existencia. En cuanto a la “cosa en sí” afirma la tendencia perturbadora de los sentidos pese a su existencia, y más claramente se expresa cuando afirma: “Sabemos que existe la *cosa en sí* y nos vamos aproximando esforzadamente a ella; pero no podemos desvelarla plenamente porque siempre conoceremos *cosas en nosotros*”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Sobre lo irracional”, pág. 263. Por otra parte, sería difícilmente compatible el férreo realismo con la negación de la “cosa en sí”. Simplemente expone las limitaciones de la razón para conocerlas.

Dentro de esta limitación, es cierto que la razón crece irrestrictamente, que su desarrollo conlleva un crecimiento perpetuo y que nada de lo real le es totalmente ajeno. Como bien afirman Sánchez de Movellán¹⁵⁴ y Mario Soria¹⁵⁵ en sus análisis de la razón en Fernández de la Mora, la razón en potencia tiene todo el saber, la honestidad, el bien, la dicha de este mundo. Es decir, la razón lo tiene todo pero potencialmente y según una potencialidad que no puede ser actualizada sino parcialmente. Ambos autores afirman que de los supuestos de la razón en Fernández de la Mora se deriva que la razón no es la de un hombre aislado sino la de la humanidad entera por esa tensión al infinito, es decir, se estaría estableciendo la existencia de un logos abstracto y separado de cada individuo que tendría su supuesta realización concreta en una “razón de la Humanidad”. Sin embargo, esta afirmación es cierta si se habla del concepto de razón, es decir, la razón como ente de razón, valga la redundancia, pero no como realidad en el mundo. En ese caso se considera la razón desde un punto abstracto y desligado de su realidad concreta, por esto es preciso matizar esta afirmación.

“Desde los orígenes del pensamiento griego, se ha defendido la idea de una razón cósmica que, además de ordenadora, se manifestaría en los individuos, así reducidos a ser meros portadores transitorios y deficientes de una eterna y perfecta inteligencia universal. La formulación más rotunda, aunque quizás simplista, sería la de los averroístas: el intelecto es una sustancia separada y única de la que participa cada hombre, una especie de sol iluminador. La razón no sería el común denominador de la especie humana, sino lo compartido por todos los humanos. En el momento supremo, que es el del raciocinio, cada persona sería un simple instrumento del logos único y general. En la función que le distingue de todos los demás vivientes, lo individual de cada pensante carecería de importancia. Existe, pues, un racionalismo despersonalizador.

Pero ese logos separado del hombre y participado por éste no se ha experimentado en parte alguna; responde a la frecuente e inadmisibles operación mental de transformar un ente de razón en un supuesto ente real. No hay más razón concreta que la que muestra cada hombre. Por eso los juicios de los diversos individuos no son coincidentes. El consenso entre unos y otros no viene dado por la coparticipación en un logos cósmico, sino por el contraste de los juicios particulares con la realidad, que es consistente consigo misma”¹⁵⁶.

No se puede hablar de la razón en términos abstractos o de participación sino más bien de actualización de una potencialidad que tiene un carácter concreto y personal y que, desde luego, no se actualiza en su fin último que es la verdad por su confrontación con otros sujetos sino más bien por la contrastación

¹⁵⁴ Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político de Gonzalo Fernández de la Mora y Mon*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, pág. 118.

¹⁵⁵ Soria, Mario. “Una idea de razón” en VVAA. *Racionalismo...*, pág. 109.

¹⁵⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón e individuo” en *Razón Española*, Madrid, número 74, Noviembre 1995, págs. 258-259.

con la realidad. La alusión a una razón en sentido universal es tratarla como un concepto. Curiosamente, Soria y Movellán con su análisis caen en un error de la razón tipificado por Fernández de la Mora al reificar el propio concepto de razón en el autor racionalista. Al convertirlo en una realidad en sí, en un objeto o un ente separado, pierde su carácter de facultad encarnada.

5.2. La dialéctica y la dificultad de la razón

Una vez aclarada la posibilidad y realidad de un sistematismo absoluto, es decir, una vez establecidas, aunque sólo sea en sus conceptos límite, las posibilidades de la razón, queda por ver cuál es la dinámica propia de este desarrollo de la razón. ¿Cómo avanza la razón en esa correlación con la realidad y con sus propios productos? Es obvio que el camino que lleva a una mejor sistematización del conocimiento de lo realno es una acumulación estática. Es decir, los saberes acumulados no están exentos de revisión y posible rectificación so pena de caer en un anquilosamiento que conlleve a una creciente pérdida de racionalidad¹⁵⁷. La posibilidad de fallo, de rectificación e incluso de eliminación de los productos de la razón conlleva la imposibilidad de una concepción estático-acumulativa del progreso de la razón. La necesaria función crítica de la razón apunta hacia otro tipo de modelo de desarrollo de la razón.

“Sólo hay un medio de acercarse a la verdad: el planteamiento de problemas, la crítica de las sensaciones, la crítica de los testimonios, la crítica de las interpretaciones, la propuesta de hipótesis explicativas, y el constante contraste de lo mental con la realidad”¹⁵⁸.

La razón progresa dialécticamente, lo que implica una constante superación que no es destructiva con respecto a los productos anteriores¹⁵⁹. La razón, partiendo de lo previo, lo pone en entredicho, lo revisa y de esta manera lo supera por inclusión incluso del error que queda incorporado como conocimiento negativo. Toda superación dialéctica de la razón representa una dinámica de superación en la que lo superado queda integrado¹⁶⁰. Si la realidad

¹⁵⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón versus reacción” en *Razón Española*, Madrid, número 2, febrero 1984 pág. 260.

¹⁵⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Verdad y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 109, Septiembre 2001, pág. 130.

¹⁵⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón versus reacción”, pág. 260.

¹⁶⁰ “El adelantamiento científico se hace desde la cota anterior y en función de la totalidad, es decir, acumulativa y sistemáticamente; se progresa conservando. No se destruye nada porque cuando se descarta una hipótesis o se refuta un error ambos quedan negativamente incorporados al saber. Y cuando se rectifica parcialmente o se completa, lo que era una

es cambiante, si la individualidad de lo real impide un conocimiento completo, la razón debe comportarse polémicamente con sus propios productos. De esta manera consigue su progresiva adaptación a la realidad y a la aparición de nuevos elementos que aportan información o puntos de vista no considerados hasta el momento. Bajo esta dinámica no se producen rupturas ya que el sistematismo propio de la razón quedaría en entredicho. La superación dialéctica no contradice de ninguna manera la coherencia interna en la medida en que en el sistema de las ciencias aún los saberes superados no son meramente desechados. Esta eliminación equivaldría a afirmar que lo que en un momento era racional ya no lo es lo que resulta incoherente. El *razonalismo* entiende que quedan incorporados de una manera u otra al cuerpo de los saberes.

El valor de la crítica por medio de la dialéctica es incontrovertible en el pensamiento de Fernández de la Mora: “la razón avanza mediante la crítica, la confrontación y la contradicción; pero suprimida la dialéctica, detenido el logos”¹⁶¹. Es decir, el medio por el que avanza la razón es por medio de la duda que no es mera negación sino más bien un poner entre paréntesis lo cual representa más una inclusión que una exclusión¹⁶². Esta puesta entre paréntesis es necesaria tanto por la necesidad de adaptar los instrumentos conceptuales a la cambiante realidad como por el hecho de que muchos de los razonamientos de los hombres provienen de prejuicios o concepciones previas al contacto la inquisición racional mediante la observación con la realidad. Como el propio Fernández de la Mora señala esa es, precisamente, una de las características de la razón: “Lo propio de la razón es desmontar los prejuicios en la mente y en el laboratorio, es decir, mediante el análisis lógico y el experimental”¹⁶³. La marcha de la razón se muestra como un continuo ejercicio dialéctico en el que nada se da por supuesto y en el que cada verdad debe justificarse continuamente. Así, se produce una eterna tensión que funda ese movimiento dialéctico e inquisitorio de la razón.

“Lo propio de la razón es la veracidad sistemática y el revisionismo permanente. La razón trata de penetrar en la esencia de las cosas situándolas en relación con todas las demás, ordenándolas, jerarquizándolas, interconectándolas; superando las contradicciones. Y esta compleja operación la lleva a cabo revisando constantemente las conclusiones, enriqueciéndolas y generalizándolas. La razón es ambiciosa porque tiene pretensiones de exhaustividad, y parece impertinente porque

verdad fragmentaria queda integrado en la nueva fórmula”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y conservación” en *Razón Española*, Madrid, número 4, Abril 1984, pág. 386.

¹⁶¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Globalización y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 84, Julio 1987, pág. 5.

¹⁶² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y conservación”, pág. 386.

¹⁶³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y prejuicio” en *Razón Española*, Madrid, número 51, Enero 1992, pág. 5.

es objetora y crítica. La razón humana abomina de la mentira, de la verdad parcial y de la quietud; su marcha es interminable, nunca está satisfecha de las cotas alcanzadas, jamás da nada por definitivo y aspira a la intelección de todo en el todo. El racionalista podrá equivocarse y momentáneamente retroceder; pero su método es progrediente por naturaleza”¹⁶⁴.

Lo característico de la razón es insertar todo conocimiento del mundo en un sistema que, sin embargo, no equivale a un anquilosamiento de los saberes. El autoperfeccionamiento permanente de la razón exige la revisión constante de los saberes integrados en el sistema. Por eso los productos de la razón no son nunca productos finales sino hipótesis más o menos contrastadas, como se ha repetido. Así, el sistema que la razón produce es un sistema dinámico merced a la acción dialéctica de la razón que vuelve sobre sus productos para revisarlos y perfeccionarlos permanentemente, creando una tensión depuradora que permite el avance y el progreso de la Humanidad. Es todo lo contrario al dogmatismo. Esto es lo que Fernández de la Mora entiende por avance dialéctico de la razón. En este sentido, el autor español acepta la acepción popperiana que entiende por dialéctica la aplicación del método ensayo y error a la filosofía¹⁶⁵.

Sin embargo, hay sentidos más complejos por los que se puede entender que la razón racionalista es dialéctica. Y es que afirmar sin más que la razón es dialéctica requiere alguna aclaración ya que muchos autores a lo largo de la historia de la filosofía han tildado a su filosofía como “dialéctica” o han apelado al método dialéctico habiendo profundas diferencias entre ellos. La equivocidad del término exige una aclaración. No se trata de realizar un profundo estudio del método dialéctico sino más bien de exponer los sentidos más significativos de la dialéctica con el fin de entender en qué sentido puede afirmar Fernández de la Mora que la marcha de la razón es dialéctica. Para ello, es fundamental la exposición somera del concepto de dialéctica en dos de los autores que más profundamente han tratado la dialéctica y a los que Fernández de la Mora vincula este concepto: Aristóteles y Kant.

Aristóteles trata la dialéctica en una de sus obras de lógica. Según el estagirita los razonamientos dialécticos son aquellos que están contruidos “a partir de cosas plausibles”¹⁶⁶. Plausibles son aquellas cosas que no tienen credibilidad por sí mismas sino que son aceptadas comúnmente por una cierta mayoría. Los razonamientos dialécticos se oponen a los erísticos que son aquellos la

¹⁶⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón versus reacción”, pág. 259.

¹⁶⁵ Cfr. Popper, Karl. *Conjeturas y...*, pág. 375

¹⁶⁶ Aristóteles. *Tratados de lógica (Organon)*. I, *Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas*, Gredos, Madrid, 1982, pág. 90.

plausibilidad es falsa o meramente aparente. Los erísticos son necesariamente falsos mientras que los enunciados o razonamientos dialécticos no lo son. Ahora bien, la dialéctica como método es aquella que contrapone enunciados. Al ser enunciados sobre lo plausible pueden ser enfrentados dialécticamente a fin de encontrar la verdad de los opuestos. Así para Aristóteles, el método dialéctico es útil en tres planos. Para ejercitarse, en la medida en que ofrece un método por el cual progresar en la búsqueda de conocimiento. Para las conversaciones en tanto que permite asumir el argumento ajeno tratando de corregir aquello que sea incorrecto. Por último, es útil también para los conocimientos en filosofía ya que permite, al igual que en la conversación, el discernimiento de lo verdadero y lo falso por la contraposición. A esta utilidad para la filosofía, Aristóteles añade que la dialéctica permite salir de la exclusividad de los principios internos. Sólo mediante un método que opere con la plausibilidad es posible salir de estos principios¹⁶⁷. La dialéctica, por tanto, es ante todo un método argumentativo y cognoscitivo que opera fundamentalmente con la plausibilidad que se caracteriza por estar sujeta a debate o desencuentro¹⁶⁸. Funcionalmente, la dialéctica opera por la diferenciación de las proposición, la contraposición de lo diverso en ellas y la constatación de las semejanzas¹⁶⁹.

En el pensamiento de Kant el sentido de la dialéctica es sustancialmente diferente. Cabe apuntar en este autor una doble acepción del término dialéctica. En un primer nivel, la dialéctica es negativa en cuanto que pretende erigirse en *organon* y no en *canon*, es decir, se convierte en regla universal e ilimitada frente a su carácter de juicio acerca del uso empírico de los conceptos¹⁷⁰. Es decir, la dialéctica tiene un carácter negativo en cuanto que pretende sobrepasar las funciones que le son propias. La dialéctica expresa una conformidad lógica entre el conocimiento y el entendimiento, por tanto, tiene un carácter formal que nada afirma sobre el contenido del conocimiento si no es la conformidad con respecto a los principios y reglas del pensar. La

¹⁶⁷ Cfr. Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon)*..., págs. 92-93

¹⁶⁸ “Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión, tendente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y el conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno”. Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon)*..., pág. 106.

¹⁶⁹ Cfr. Aristóteles, *Tratados de lógica (Organon)*..., pág. 109.

¹⁷⁰ “Si la Lógica, pues, no debe ser más que un canon que sólo sirve para juzgar el uso empírico de los conceptos del entendimiento, es un verdadero abuso quererla hacer pasar por un organon con un uso universal e ilimitado y el lanzarse con sólo el entendimiento puro a formar juicios sintético sobre objetos en general y decidir y pronunciar algo sobre ellos. Es en este caso en el que el uso del entendimiento puro es dialéctico”. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1965, Vol. I, pág. 210.

dialéctica sería meramente la estructura de la acción del pensar. Y ésta sobrepasa su límite en cuanto pretende ir más allá de su propia condición, es decir, cuando pretende sobrepasar su formalidad y se erige en apta para adentrarse en el terreno del contenido de lo real, es decir, cuando abandonando su carácter lógico pretende convertirse en ontología¹⁷¹.

Así pues, la marcha dialéctica puede conllevar dos tipos de error o ilusión. Por un lado, puede llevar a una violación de la lógica como lo habían señalado los antiguos. Este error es subsanable por medio de una depuración lógica¹⁷². Sin embargo, existe una segunda ilusión, la denominada trascendental. Esta ilusión consiste en la pretensión de la razón de ir más allá de las posibilidades de la experiencia, es la extensión de los principios propios de la razón a las realidades que no le son propias por estar alejadas de la experiencia.

Para subsanar este tipo de ilusión proveniente de la extensión de la dialéctica, forma de proceder de la razón, al terreno de lo no racional, la cosa en sí y Dios, existe una segunda acepción de dialéctica. No se trata ya de la dialéctica tradicionalmente entendida, sino de la dialéctica trascendental. En este segundo sentido, la dialéctica adquiere un contenido positivo en cuanto crítica del abuso de la razón. La dialéctica es así una función crítica que permite corregir la extensión de las formas racionales a objetos que no le son propios.

“Por consiguiente, la dialéctica trascendental se contentará con descubrir la ilusión de los juicios trascendentes e impedir al mismo tiempo que engañe; pero que desaparezca también como la ilusión lógica y que deje de ser una ilusión que engañe, es cosa que jamás puede lograr, pues estamos frente a una *ilusión natural* e inevitable que se basa en principios subjetivos y los presenta subrepticamente como objetivos, mientras que la dialéctica lógica, para disolver los sofismas, sólo tiene que hacer frente a un error en la observancia de los principios o a una ilusión capciosa a imitación de estos”¹⁷³.

Así, en Kant, la dialéctica tiene un sentido tanto formal (inmanente), como forma propia de la acción de la razón, como crítico cuando la razón pretende rebasar las posibilidades de la experiencia erigiéndose en facultad trascendental del entendimiento¹⁷⁴. El hecho de que la ilusión trascendental

¹⁷¹ “Porque como no nos enseña nada sobre el contenido del conocimiento, y sólo se limita a exponer las condiciones formales de la conformidad del conocimiento con el entendimiento, condiciones que, por otra parte, son por completo indiferentes a los objetos...”. Kant, Immanuel. *Crítica de la...*, Vol. I, pág. 209.

¹⁷² “La ilusión lógica que consiste en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los sofismas), proviene solamente de no prestar atención a la regla lógica; por lo tanto, desaparece totalmente no bien ésta se aplica rigurosamente al caso planteado”. Kant, Immanuel. *Crítica de la...*, Vol. II, pág. 47.

¹⁷³ Kant, Immanuel. *Crítica de la...*, Vol. II, pág. 48.

¹⁷⁴ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la...*, Vol. II, pág. 47.

sea una “ilusión natural” exige que la función crítica de la dialéctica como desenmascaradora y corrección de esa ilusión deba de ser una tarea permanente aunque permanentemente inconclusa. La dialéctica, en el primer sentido descrito, es la dinámica propia de la razón que por la permanente atracción de determinar a la cosa en sí rebasa los límites que le son propios. Mientras que en el sentido de la dialéctica trascendental, esta determina los abusos de la razón cuando rebasa el campo de la experiencia. Así la dialéctica trascendental tienen una función ordenadora de la acción de la razón.

Esta doble acepción de la dinámica dialéctica de la razón tiene eco en el pensamiento de Fernández de la Mora. Por un lado, no cabe duda de que la dialéctica es la dinámica propia de la razón en su marcha correlacionadora y su apego a la realidad y la experiencia. Es el método por el que avanza la razón, es un ir y venir a las cosas que requiere una firme voluntad que no suspenda el proceso cognoscitivo¹⁷⁵. Así, la dialéctica en su sentido formal (inmanente en terminología kantiana) es la razón en marcha y las reglas que la estructuran.

Por otra parte, en su dimensión trascendental, también se puede calificar al pensamiento de Fernández de la Mora como dialéctico. La razón tiene un ámbito que le es propio, el delimitado por la posibilidad de la experiencia y la profunda ligazón con lo real. El uso de la razón que es legítimo no es un uso incondicionado sino que la razón se debe apoyar antes en la realidad que en sí misma¹⁷⁶. Es decir, la dialéctica es la dinámica de la razón en su relación con la realidad por lo que no puede pretender realizar esta marcha al margen de ella. Sin embargo, cabe un abuso de la razón que consiste en desentenderse de la experiencia, en desligarse de ella hasta el punto de llegar a entrar en contradicción con ella. Cuando la razón se desliga de las condiciones reales de la experiencia cae en una conciencia constructiva y abstracta respecto de la realidad, es decir, la razón se erige en generadora de realidades en sí¹⁷⁷. No es más que un abuso de la razón en su tensión hacia realidades supraempíricas y, por tanto, superracionales. La razón, desentendiéndose de la experiencia y de lo real, puede crear productos coherentes, que parten de la pretensión de la propia razón de ser infalible con respecto a la determinación del deber ser y del ser, por encima de la propia realidad. En este sentido, el profundo realismo del pensamiento racionalista permite afirmar que la razón racionalista es dialéctica también en un sentido crítico-trascendental, es decir, como ejercicio de establecimiento de las limitaciones de la razón y de su ligazón a la

¹⁷⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Dintel”, pág. 3

¹⁷⁶ Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político...*, pág. 114.

¹⁷⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y realidad”, pág. 259.

experiencia¹⁷⁸. La dialéctica, funcionando como crítica del ejercicio de la razón, permite denunciar los abusos de la razón cuando esta pretende acceder al campo de las realidades suprarracionales al margen de la experiencia.

Esta evaluación de la función trascendental de la dialéctica de la razón en Fernández de la Mora no está explícitamente expuesta. Sin embargo, la advertencia reiterada de la capacidad de la razón para pasar del plano esencial al existencial, así como, la necesidad de denunciar y delimitar estos intentos como obras de la voluntad valiéndose de la razón hacen que se pueda hablar de este sentido de dialéctica. En su obra, por tanto, aparece la dialéctica como función crítica de la razón de delimitarse los ámbitos que le son propios. La diferencia con respecto al pensamiento de Kant es que mientras en él la ilusión trascendental, o tendencia de la razón a desligarse de la experiencia, tiene como origen un dinamismo propio de la razón, en el autor español sería fruto de la intromisión de la voluntad basado en ciertas capacidades de la razón. Así, por ejemplo, hay cierto paralelismo entre esa tendencia natural señalada por Kant y la tendencia de la razón a preterir la facticidad en la construcción de utopías. Sin embargo, el ejercicio natural de la razón, para Fernández de la Mora, es un ejercicio realista y los conceptos nacen de la pura experiencia¹⁷⁹.

Sin embargo, la razón tiene cierta capacidad de moverse independiente de otros factores¹⁸⁰. Puede crear objetos puros no existentes en la realidad, como se ha señalado diferenciándole de Zubiri¹⁸¹. Pero el intento de trasladar estos instrumentos conceptuales al campo de lo real y, por tanto, la pretensión de la razón de tener un conocimiento más allá de lo fenoménico es un error. Es un ir más allá de sus capacidades que sería fruto de la emotividad del hombre de su deseo de extender su conocimiento por encima de sus capacidades. Es, frecuentemente, la dimensión patética la que prescribe un uso falso de la razón¹⁸². De ahí que una concepción filosófica, como es el idealismo, que nace de un error como este, no haya sido capaz de dar razón de sus postulados¹⁸³. Por lo tanto, la razón racionalista actúa dialécticamente consigo misma

¹⁷⁸ Así en el caso de la utopía, como se verá en el siguiente capítulo, en la que la facticidad es preterida merced a un abuso de la razón guiado por la dimensión emotiva del hombre.

¹⁷⁹ “En todo momento los conceptos han de ser un trasunto de los datos empíricos”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 61.

¹⁸⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Autonomía de la razón”, pág. 6.

¹⁸¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y realidad”, pág. 257.

¹⁸² Esta afirmación no se pueden tomar en un sentido idealista como el mismo Fernández de la Mora dice.

¹⁸³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón e información” en *Razón Española*, Madrid, número 99, Enero 2000, pág. 3.

separando lo que es acción propia de la razón y lo que no lo es, previniendo así de un maximalismo deformante que conlleva la corrupción de la razón

La continua revisión dialéctica de la razón se puede ver, no obstante, frenada. La razón, ya se ha señalado, depende de una razón que actualice su marcha. Por tanto, esa marcha y, ante todo, la marcha crítica y dialéctica puede verse truncada por una suspensión de la voluntad. La voluntad considera excesivamente arduo el camino de la razón y, por tanto, lo suspende.

“La razón está ociosa cuando renuncia a la indagación, a la crítica y a la reflexión. Tres son los móviles principales de tal actitud: la pereza, la prisa y la economía.

Hay en el hombre una espontánea resistencia al esfuerzo y una inclinación a la holganza. Sale de la indolencia obligado por las necesidades y por los desafíos del entorno. El ejercicio riguroso de la razón es un trabajo, frecuentemente más exigente que el muscular. De ahí que una gran mayoría de la Humanidad rehuya el análisis y el discurso”¹⁸⁴.

Por tanto, la marcha dialéctica puede ser suspendida toda vez que la voluntad lo decida. De nuevo, el voluntarismo aparece como una de las grandes amenazas para la razón.

6. Razón y lenguaje

El ejercicio de la razón no se reduce al descubrimiento de correlaciones en la realidad mediante la creación de entes ideales que las expresen. Si esto fuera, así los frutos de la razón serían incomunicables y hasta cierto punto imposibles, ya que, señala Fernández de la Mora, la razón opera lingüísticamente. La ligazón entre el lenguaje y la razón no sólo responde, por tanto, a una necesidad expresiva sino estructural de la propia razón.

“...todo conocimiento intelectual es mediato y se efectúa a través de lo que se denominó *verbum mentis* o palabra mental. Cuando pensamos nos movemos silenciosamente en un ámbito de palabras tácitas. Los símbolos son el necesario vehículo de la razón; no hay idea sin signo. Se da un paralelismo entrañable entre la lógica y la sintaxis; entre la estructura del juicio y la de la frase: sujeto, verbo, predicado y complementos. Las concordancias de significación, tiempo, lugar y número son exigencias intelectuales y, a la vez, expresivas”¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 256.

¹⁸⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y palabra” en *Razón Española*, Madrid, número 40, Marzo 1990, pág. 129.

El conocimiento se traza por medio de una hilazón necesariamente lingüística, la mediación lingüística es necesaria para la acción de la razón. De ahí que el término *logos* signifique tanto palabra como razón¹⁸⁶. El pensamiento se articula lingüísticamente y sus productos, los entes ideales, han de ser enunciados mediante palabras y signos. La trabazón entre lenguaje y pensamiento es una condición de posibilidad de todo pensar. Pero, además, Fernández de la Mora señala un paralelismo entre las estructuras lingüísticas y la estructura del pensamiento. Es decir, el pensamiento y el lenguaje son lógicos y sus estructuras comparten esta naturaleza. De ahí que se precise tanto un lenguaje que se atenga a las leyes lógicas, como un pensamiento que sea formulable mediante ese lenguaje. La relación que existe entre pensamiento y lenguaje conecta a su vez al lenguaje con el mundo ya que el pensamiento, la razón, también es relación con el mundo. Estos tres se relacionan necesariamente ya que si el pensamiento es el descubrimiento de las correlaciones con lo real y, a su vez, el lenguaje tiene una estructura lógica, la propia de la razón, los tres términos acaban por tener una estructura correlativa. “Existe, pues, una correlación entre la razonabilidad de la naturaleza, la de la mente y la del lenguaje”¹⁸⁷. Naturaleza, mente y lenguaje se unen en su carácter razonable, es decir, lógico, lo que no dista mucho de la sentencia de Wittgenstein según la cual “La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos”¹⁸⁸. Esto significa que el lenguaje, además de ser necesario para pensar es necesario para expresar lo real. Si el lenguaje careciera de una estructura asimilable a la del pensamiento y a la de lo real, resultaría inútil para expresar lo real y pensar se haría imposible. Sólo un lenguaje lógico que concuerde estructuralmente con lo real, es decir, que esté ante una realidad cuyas correlaciones sean lógicas, puede ser expresivo y posibilitador de todo pensamiento.

A esta ley del idioma que es la lógica se une el aspecto estético que se erige igualmente en suprema ley de la expresión lingüística. La verdad, la belleza y la palabra son imperativos para la lengua¹⁸⁹. Sin embargo, estos imperativos se pueden falsear, es decir, se pueden utilizar en contra de la verdad y del bien lo que muestra que pese a que ciertas estructuras lingüísticas son necesarias para el pensamiento, en definitiva, el lenguaje es instrumental con respecto a la razón, el lenguaje es instrumento de la razón.

¹⁸⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 267,

¹⁸⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razonar y escribir” en *Razón Española*, Madrid, número 27, Enero 1988, pág. 5.

¹⁸⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973, pág. 71, § 4.01.

¹⁸⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Eufemismo y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 76, Marzo 1996, pág. 129.

En el tema del lenguaje se da cierto naturalismo en Fernández de la Mora por el que se puede establecer alguna relación con la teoría de Chomsky¹⁹⁰. Ambos afirman que hay ciertas estructuras lingüísticas que se dan en el cerebro comunes a todo idioma¹⁹¹. Es decir, que el lenguaje es un hecho innato y de procedencia natural. Sin embargo, esta unidad de toda realización lingüística se rompe por el hecho de que el lenguaje tiene también un fuerte componente cultural. El hombre recibe una dotación lingüística fisiológico-natural que va desarrollando mediante la conversión de ese lenguaje en creación humana, en artefacto que va realizándose de manera distinta según el contexto cultural. De ahí que se pueda decir que el lenguaje siendo originariamente natural tiene un ulterior desarrollo que no lo es y que cristaliza en multitud de realizaciones idiomáticas que producen signos diferentes para los mismos objetos¹⁹².

La diferencia de estructuras básicas similares es uno de los motivos por los que el lenguaje tiene un factor de inacabamiento, de falta de realización y de necesidad de perfeccionamiento. El lenguaje siendo el instrumento para la comunicación encierra en sí ciertos factores de incomunicación, debido también a su carácter instrumental con respecto al pensamiento. Fernández de la Mora también señala otros que han de ser reseñados. Además del carácter diferencial del hecho de la existencia de diferentes signos para realidades similares se da el problema de los nombres genéricos. Nombre genérico es aquel bajo el que caen los entes de una misma clase. Al margen del problema metafísico de los universales, Fernández de la Mora señala que al estar la realidad compuesta por entes concretos e individuales y operar tanto el pensamiento como el lenguaje por medio de instrumentos universales se da un cierto conflicto. Lo individual es inefable ya que no es transmisible lingüísticamente, ni siquiera a través de nombres propios que pueden no ser significativos dependiendo del contexto. Un nombre propio no puede transmitir lo individual a menos que los interlocutores compartan un conocimiento común y exacto acerca de la realidad individual significada¹⁹³. Es decir, por una parte el nombre genérico, debido a su universalidad, no permite designar con exactitud lo individual y, por otra parte, los nombres propios, supuestamente signos de lo particular, no son significativos con lo que se da una cierta incomunicabilidad de lo real puesto que se compone de

¹⁹⁰ Cfr. Chomsky, Noam *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1998, pág. 236.

¹⁹¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razonar y escribir", pág. 4.

¹⁹² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 265.

¹⁹³ "Consideremos el nombre de nuestro más íntimo compañero. Cuando lo mencionamos ante quiénes no le conocen, el nombre no les revela casi nada sobre la persona; es de una vaguedad extraordinaria, vale tanto como la superficial alusión a un 'amigo mío'". Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 267.

individuos. Lo real-individual es inefable tanto para el pensamiento como para el lenguaje.

Además estos nombres universales son volubles y la polisemia inherente a estos términos degenera en no pocas ocasiones en un discurso nada clarificador. Es decir, lejos de aportar significación concreta abren a un campo de equívocos que conlleva una necesidad de un exégesis e interpretación en una constante búsqueda de univocidad significativa. La equivocidad del lenguaje común no es salvable mediante la creación de lenguajes *ad hoc* o específicos para cada área. La creación de estos lenguajes que buscan la precisión terminológica terminan por ser un factor de incomunicación más que de transmisión del pensamiento. Por un lado, estos lenguajes exactos, como el de las matemáticas debido a su carácter ideal y formal acaban por no ser significativos, es decir, por no referir a nada real. Vaciar un lenguaje de contenido realista puede conllevar una mayor precisión pero rompe con la función comunicativa respecto a lo real del lenguaje. Los lenguajes técnicos abren un importante abismo entre realidad y signo¹⁹⁴. La creación de estos lenguajes deriva de la especialización del saber. Los saberes humanos cada vez más acotados en un campo reducido de lo real utilizan lenguajes que les son propios y comunes sólo a la comunidad científica que se aleja del resto de los hombres y genera cierta separación. El lenguaje cuando se pretende hacer más exacto se convierte en menos significativo para la mayoría de los hombres¹⁹⁵.

Otra limitación del lenguaje es el desgaste de los signos. Algunos términos merced a su uso equívoco, por imposibilidad de univocidad, van ampliando su dominio significativo. De esta manera diluyen su ya imperfecta precisión relativa y acaban por significar cosas diversas. A este vaciamiento significativo se une el hecho de que la utilización connotativa de las palabras supone una pérdida de su capacidad denotativa. Este es el fundamento de la utilización política de determinados términos¹⁹⁶. La pérdida de capacidad denotativa hace, asimismo, que el lenguaje pierda conexión con lo real. y su significatividad se circunscriba a campos que, frecuentemente, conllevan una carga emocional.

Por último, existen ciertos ámbitos en los que el lenguaje no puede actuar expresivamente, es decir, donde la capacidad significativa queda anulada y

¹⁹⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 271.

¹⁹⁵ “El lenguaje corporativo aísla, la superioridad separa”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Aristocratismo de la razón”, pág. 261.

¹⁹⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 272. Los términos políticos muchas veces tienen tal polisemia que es imposible utilizarlos con cierto rigor. La lucha y dialéctica política es la que genera una pérdida de sentido de estos términos. Cfr. ECI, 201.

donde el lenguaje sólo puede actuar como elemento incitador o sugestivo. Es el ámbito de las sensaciones y de las emociones que no son transmisibles de suyo¹⁹⁷. En cierto sentido, esta incapacidad para comunicar sentimientos y emociones proviene de la inefabilidad de lo individual. Los sentimientos aunque son englobados en un concepto universal son vividos con diferentes intensidades y de diferente manera por cada individuo. El lenguaje no puede pretender ser significativo de esta individualidad vivida con nombres genéricos de alcance universal.

Por lo tanto, pese a que el lenguaje sea el gran instrumento del hombre, ya que permite la comunicabilidad y, por tanto, es la condición de posibilidad de la dialéctica y la continua revisión del pensamiento, tiene grandes carencias. En la triada lenguaje, pensamiento y realidad, el lenguaje, al igual que el pensamiento, funciona de manera aproximativa y asertórica.

“El lenguaje es una curva que se acerca al plano de la realidad sin llegar nunca a fundirse con él. No es una identificación, sino una aproximación. Hay un correlato real al que cabe referirse y, por eso, hay juicios verificables, aunque no definitivos. Reconocer las limitaciones de los universales no es caer en el escepticismo ni, mucho menos, suscribir la tesis, lógicamente contradictoria, de que no se puede decir nada, milenaria y periódicamente renovada”¹⁹⁸.

El lenguaje, al igual que la razón, no alcanza jamás a asimilar completamente lo real, necesita ser depurado para que su capacidad denotativa sea más rigurosa y lógica. El lenguaje se puede mejorar pero no es posible que quede totalmente acoplado a lo real y al pensamiento. Pese a que comparten cierta estructura formal, la lógica, pensamiento, lenguaje y realidad no quedan nunca perfectamente unidos. En el caso del pensamiento y lo real, esta es una necesidad sistémica para la continuación del pensamiento. En el caso del lenguaje, pese a ser una fuente de equívocos, permite un dinamismo inherente al lenguaje en busca de una mayor precisión así como un uso lírico del mismo. Sin embargo, el compartir una estructuración lógica permite que el lenguaje posibilite tanto la expresión y comunicación del pensamiento, como una capacidad de relación a lo real.

¹⁹⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 269-270.

¹⁹⁸ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 277-278.

II. La racionalización

Para Fernández de la Mora la historia humana es la de la extensión de la razón hacia campos cada vez más amplios de la realidad, es decir, la racionalización¹⁹⁹. El hombre mediante el ejercicio de la razón va integrando, correlacionando, toda la realidad en un sistema más extenso que aspira a una totalización que nunca logrará plenamente. Esa progresiva extensión de la racionalidad es lo que constituye el motor histórico. El hombre se encuentra con unos condicionamientos biológicos que amordazan el ejercicio de su voluntad a través de las limitaciones físicas y biológicas²⁰⁰. Para solucionar esta inicial indigencia de la voluntad pone en marcha la razón que inventa productos de dominio sobre esa opresiva circunstancia ensanchando el ámbito de posibilidades reales de la voluntad. Es de esta manera como el hombre echa a andar, como la historia se convierte no en simple relación del cambio biológico sino en el escenario del despliegue de las posibilidades de la razón a través de la creación de productos que permiten al hombre potenciar sus posibilidades. El desarrollo dialéctico de la razón con su marcha perfectiva y dinámica es lo que estructura la historia. Obviamente no ha de entenderse este despliegue de la razón en clave idealista sino que es, precisamente, gracias a la realidad dada y su resistencia a la acción del hombre por lo que la razón se pone en marcha. Una dialéctica y una historia de la razón en clave idealista no entendería esta primacía y anterioridad de lo real frente a lo racional. Es la razón la que se amolda a lo real en el afán de dominarlo y no lo real lo que se constituye a través de lo real. En cualquier caso, la razón acumula mediante ese proceso de adaptación productos racionales, cultura y técnica, que van perfeccionando las capacidades del hombre y que van estructurando los diversos momentos históricos.

Pero, además, la historia es, también, historia de la razón en un sentido ulterior. Es historia de la razón en cuanto ésta mediante su despliegue no sólo va creando una adaptación *ad extra* gracias a sus productos técnicos y culturales sino que también va realizando una adaptación hacia el interior del hombre. Va acercando al hombre a un ejercicio “más racional” de la razón,

¹⁹⁹ Quizá el autor al que se puede identificar con la postulación de la racionalización como fenómeno moderno es Max Weber. Fernández de la Mora coincide con el sociólogo aunque con una visión notablemente más optimista del fenómeno. Cfr. González Cuevas, Pedro Carlos. “Tecnocracia, cosmopolitismo y ocaso de la teología política en la obra de Gonzalo Fernández de la Mora” en VV.AA. *El régimen de Franco (1936-1975)*, UNED, Madrid, 1993, Vol. II, pág. 20

²⁰⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y libertad”, número 96, pág. 4.

por así decirlo. La razón inicialmente amparada en constructos, más basados en la emoción que en la adecuación al ser de las cosas, depura no sólo sus productos²⁰¹ sino también su propio ejercicio acercando al hombre a estadios superiores de humanidad, entendido, como entiende Fernández de la Mora, que, si lo característico del hombre es la racionalidad, a más racionalidad más humanidad. Así la historia se constituye en un paso del *mythos* al *logos*²⁰². Es decir, el proceso de un ejercicio imperfecto de la razón a formas más depuradas y, en definitiva, a la mejora del hombre en cuanto especie merced a la depuración de la facultad que le es propia.

Por tanto, se puede decir que la racionalización es un proceso de adaptación que capacita para una praxis tanto inmanente como transitiva. Por supuesto, la tesis de la racionalización no es exclusiva de Fernández de la Mora. De hecho, el autor español admite que la racionalización está ya teóricamente y positivamente formulada por Comte en su teoría histórica de los tres estadios²⁰³. Hay otros autores que establecen la relación entre la racionalización de Fernández de la Mora y el mismo fenómeno en Weber²⁰⁴. Es, sin duda, el autor alemán el principal autor en la tesis de la racionalización. Sin embargo, las diferencias con éste son notables, especialmente, en la consideración trágica del concepto de racionalización. Para el autor alemán la racionalización implica una clausura de esferas de racionalidad extrañas entre sí, es decir, una completa ruptura de la unidad del mundo que impide que haya una conexión entre esas diferentes esferas²⁰⁵. El resultado de dicha racionalización es, por tanto, altamente trágico en la medida en que se produce una fractura insalvable en la existencia humana²⁰⁶. Fernández de la Mora comparte la visión de la historia como racionalización. Sin embargo, su

²⁰¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *Del Estado ideal...*, pág. 15.

²⁰² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razón y mito", pág. 4.

²⁰³ Cfr. ECI, pág. 157.

²⁰⁴ Cfr. González Cuevas, Pedro Carlos. "Tecnocracia, cosmopolitismo y ocaso de la teología política en la obra de Gonzalo Fernández de la Mora", Vol. II, pág. 20.

²⁰⁵ "Hay, por ejemplo, *racionalizaciones* de la contemplación mística, es decir, de una actividad que, vista desde otros ámbitos de la vida, es específicamente *irracional*, igual que hay racionalizaciones de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada uno de estos ámbitos pueden *racionalizarse* desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que visto desde uno es *racional* puede ser *irracional* visto desde otro. De manera que ha habido racionalizaciones de los tipos más diversos en los diferentes ámbitos de la vida en todas las culturas". Weber, Max: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1998, pág. 21.

²⁰⁶ "La cuestión importante es, primero, que al intentar dominar el mundo la razón produjo una racionalidad económica que no puede hacerse compatible con la política, ni ésta con la estética, ni éstas con la erótica, ni éstas en general permiten una reflexión sobre el sentido del mundo". Villacañas, José Luis: "Razón y 'Beruf': el problema de la eticidad en Kant y Weber" en Mugerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto: *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 522.

valoración, lejos de ser trágica, considera que racionalización y humanización son conceptos sinónimos. El autor español acepta en cierta medida la clausura, entendida como especialización, aunque no significa una incomunicación de las esferas. La racionalización significa plegamiento a los dictados de la razón y, por tanto, todos los ámbitos comparten una raíz común que no los hace completamente extraños.

Se trata aquí de exponer el movimiento de la razón en clave histórica lo que, podríamos denominar, las bases de la filosofía de la historia de Gonzalo Fernández de la Mora.

1. El origen de la razón

Para comprender el proceso histórico, entendido éste como la extensión de la racionalidad hacia campos cada vez más amplios de la realidad es necesario, en primera instancia, saber de dónde proviene la razón. Es decir, cuál es el punto originario de esta particular génesis cuyo conocimiento arrojará luz no sólo sobre su marcha sino también sobre el fin al que se dirige.

Como ya se ha afirmado, lo propio del hombre es su carácter racional que lo hace un ser esencialmente diferente del resto de los vivientes²⁰⁷. Lo que distingue al hombre del resto de los seres vivientes no son sus instintos o su emotividad sino la capacidad que el ser humano tiene de desprenderse de los condicionamientos animales y elevarse hasta dirigirlos con la facultad que le es más propia, la razón. El hombre en su dimensión animal es un ser claramente deficitario e inacabado. El prematuro nacimiento de los hombres y su indigencia operativa a causa de su inespecificidad animal pone al ser humano en una situación de clara desventaja con respecto al resto de los seres. Sin embargo, junto a estas deficiencias físicas el hombre recibe una dotación genética que le dota de una gran capacidad, la función adaptativa de la razón permite al ser humano subsistir pese a sus deficiencias físicas. Por eso, la razón es una creación de la naturaleza, una dotación que el hombre recibe y que él mismo no se ha dado, sino que se ha encontrado como otorgada por naturaleza. La racionalidad no es autogenerada sino que es un producto de la naturaleza puesto que al ser el hombre un producto de ésta²⁰⁸ todas sus dotaciones son recibidas de la naturaleza. Así, se puede afirmar que hay en Fernández de la Mora un naturalismo ya que la naturaleza aparece como primer principio de la realidad que ha dado lugar incluso a la potencia

²⁰⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razón y emoción", número 21, pág. 4.

²⁰⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Naturaleza y razón", pág 258.

capaz de superarla. De hecho, para Fernández de la Mora la entera historia natural previa a la aparición del hombre no tiene sino un sentido de prolegómeno de la aparición del hombre.

“Después de la formación de la Tierra como una masa planetaria del sistema solar, entendemos que lo acontecido ha sido valioso en la medida en que ha contribuido a la formación del *homo sapiens*. Durante miles de años el criterio de valor era la racionalidad incoada. Desde la aparición del hombre, el instrumento del mejor conocimiento, de la creciente dominación de la circunstancia y del adecuado condicionamiento del futuro ha sido la razón”²⁰⁹.

El hombre es un ser relativamente reciente con respecto a la existencia del cosmos entero. Y es la aparición del hombre lo que genera una aceleración del rito progresivo de la naturaleza. De ahí que Fernández de la Mora pueda afirmar que la razón no sólo es producto de la naturaleza sino que, más bien, es su punta de lanza, la vanguardia de la perfección de la naturaleza²¹⁰. Los cambios naturales son pasos que la naturaleza protagoniza para generar la aparición de su máximo producto, la razón.

Este origen natural de la razón hace que no haya contradicción entre las dos, pero no se trata simplemente de una no contradicción. Como se ve en las palabras de Fernández de la Mora, la razón es el supremo instrumento de la naturaleza, lo que equivale a decir que las obras de la razón son, en última instancia, obras de la naturaleza. Desarrollar el ejercicio de la razón humana es, en última instancia, perfeccionar la naturaleza que tiene en la razón su producto más perfecto. Cabe afirmar que la razón no es sino naturaleza perfeccionada y que todas las demás parcelas de la naturaleza son propedéuticas con respecto a la aparición y ulterior desarrollo de la naturaleza. De hecho, Fernández de la Mora interpreta el Universo como naturaleza, es decir, concibe que la creación se produce por un instante creador primigenio, un big bang, a partir de un núcleo original en el que se encontrarían potencialmente todas las realidades subsiguientes. De este modo la razón estaría incoada en el momento mismo de la creación. Pero, además, lo que esto implica es que la actual racionalidad no es un producto acabado. Es decir, que cabe considerar un desarrollo no humano del logos. En palabras del propio autor “no seríamos el término del universo, sino un momento de la naturaleza en su dinamismo, impredecible por nosotros. El logos sería demasiado para ser exclusivo del hombre actual”²¹¹. Esta sentencia no debe ser considerada sino como una hipótesis rayana en la ciencia ficción a partir del carácter natural de la razón y del continuo dinamismo de esta ya que, en el

²⁰⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón versus reacción”, pág. 259.

²¹⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Naturaleza y razón”, pág. 259.

²¹¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Naturaleza y razón”, pág. 131.

estado actual de la historia lo cierto es que no hay más logos que el encarnado en el hombre.

La razón ejercitada, el ejercicio de razón, aparece precisamente incoada por la indigencia física del ser humano. Las carencias de adaptación al medio merced a la menesterosidad física son lo que pone en marcha el ejercicio de la razón que ha de procurar al hombre cotas de creciente adaptación. A esto se le une el hecho de que al tratarse de un ser racionalmente volente el hombre siempre aspira a algo más. La ilimitación en la capacidad desiderativa del hombre le obliga a un ejercicio de la razón que pasa de solucionar la opresión de los condicionamientos biológicos o ambientales a la solución de necesidades superiores. El ser humano merced a su racionalidad es un ser nunca acabado por lo que el ejercicio de la razón es siempre una necesidad humana. Se provoca así una dialéctica superadora entre las necesidades naturales y la solución de estas a través de los productos de la razón. De ahí que la razón no puede ser considerada, como en algunas formas de pensamiento pseudoirracionalista, es decir, como una potencia destructora o amenazante respecto de lo real. Según doctrinas como el ecologismo, los productos de la razón son peligros para la subsistencia natural. Sin embargo, esta sentencia parte del punto de una contradicción entre lo natural y lo racional. Lo racional destruye lo natural y lo natural es el modo de subsistencia del hombre por lo que esta destrucción equivale, en última instancia, a un suicidio. Así sería preciso poner coto a la racionalización, disminuir o incluso erradicar los productos de la razón volviéndose a una existencia prácticamente prerracional o animal. Para Fernández de la Mora, sin embargo, la problematicidad del desarrollo de la razón no proviene de una contraposición o posición beligerante de la razón con respecto de la naturaleza. Muy al contrario la interpretación de la naturaleza como un proceso teleológico en que la aparición de la razón disuelve esa presunta contraposición.

“La razón viene de la naturaleza, la ha desentrañado parcialmente, la va acomodando a las necesidades humanas, encamina la Historia hacia cotas superiores de conocimiento y de realización. La razón corrige sus propios excesos, conjura sus peligros, rectifica sus errores, restablece los equilibrios. La razón no es un dinamismo agresor que destruye su circunstancia, sino que trata de entenderla y transformarla. Los cambios que hasta ahora ha conseguido la razón son realmente imperceptibles a escala cósmica y mínimos incluso desde una perspectiva tan angosto como es la terráquea. Pero estas minúsculas modificaciones las ha realizado ‘según la naturaleza’ y no ‘según la razón’. La razón no es la antítesis de la naturaleza, sino su producto y, hasta ahora, su culminación en nuestro planeta”²¹².

²¹² Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ambiente” en *Razón Española*, Madrid, número 52, Marzo 1992, pág. 131.

La contraposición entre la razón y la naturaleza y, la acusación de lesiva dirigida hacia aquélla, se basa en el hecho de que aparentemente la razón genera productos que acaban por destruir el medio natural y por el hecho de que para los que sostienen esta tesis los productos de la razón, la técnica, son productos deshumanizadores. Sin embargo, Fernández de la Mora, considera respecto de esta segunda objeción que la razón es lo característico y esencial del hombre por lo que sus productos son altamente humanizadores. Es decir, si el ser humano es racional tanto más humano cuanto más racional. Con respecto a la capacidad destructora de la técnica establece que no se puede considerar que la técnica sea algo inmoral o destructor por naturaleza. El carácter instrumental de la técnica hace que pueda ser utilizado tanto para hacer el bien como para hacer el mal, tanto para crear como para destruir. La solución a este dilema, es decir, a la capacidad de hacer el mal a través de un uso perverso de los productos de la razón no es la adopción de un discurso irracionalista. No se trata de clamar por la vuelta a las cavernas. Más bien, como ya se ha indicado, se trataría de recuperar el equilibrio y la unidad de la racionalidad práctica y teórica. La solución, en definitiva, no pasa por “irracionalizar” la existencia humana sino por racionalizar también su vertiente práctica²¹³. En el fondo eso es humanización, racionalización pura, técnica y moral. Armonizadas la dimensión pura y la práctica de la razón no se puede temer un mal para el hombre o para la naturaleza. Sin embargo, el riesgo está en la pervivencia de criterios emocionales o voluntaristas que merced a un mal uso de la razón sí pueden dar lugar a realizaciones negativas de la misma ya que son las pasiones las que inducen a un mal uso y a un abuso de la razón²¹⁴. Por eso la actividad armonizadora no debe consistir en la disminución de los productos de la razón sino en la extensión de la racionalización a todas las dimensiones. Sólo así se dará un progreso entendido como perfeccionamiento del orden natural y no como desprecio o agresión al mismo.

El hecho de que la razón sea un producto de la naturaleza y un desarrollo de ésta no le quita un ápice de novedad. La razón como superación dialéctica de la naturaleza²¹⁵ introduce novedades que, en sentido estricto, pueden ser calificadas como “naturales” sólo de manera derivada. De hecho, pese al origen natural de la razón no duda Fernández de la Mora en contraponer lo natural a lo racional como lo espontáneo a lo cultivado²¹⁶. Es decir, lo cultural es lo no natural y el hombre se distingue precisamente de los demás vivientes

²¹³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y técnica” en *Razón Española*, Madrid, número 75, Enero 1996, pág. 5

²¹⁴ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ambiente”, pág. 132.

²¹⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Naturaleza y razón”, pág. 260.

²¹⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y espontaneidad”, pág. 130.

en que es capaz de autocultivarse²¹⁷, así lo natural es lo dado mientras que lo cultural es añadido y aporte a la naturaleza²¹⁸. En sentido estricto, podría decirse que el naturalismo genético de la razón contiene una paradoja. Lo natural en el hombre es desnaturalizarse, es decir, alejarse de su situación natural-animal para acercarse a su perfección natural-racional. Así pues, el dualismo del hombre entre su dimensión animal y su dimensión de ser racional dibujan dos posibilidades de naturalización, de apego a su ser natural. Una posibilidad es la de animalizarse y otra la de humanizarse. Sólo desde esta interpretación se puede disolver esa aparente contradicción entre el origen natural de la razón, y la naturalidad y no agresividad hacia lo natural, y la diferencia que el autor hace entre los productos naturales y los culturales o racionales. Lo natural para el hombre en cuanto racional sería alejarse de lo natural en cuanto animal y con ello de los condicionamientos de los seres naturales.

“Lo inexorable y, por tanto, previsible, sería lo natural; lo indeterminado y, por tanto, impredecible sería lo racional. De acuerdo con esto, la naturalización del hombre implicaría su reinserción en el mundo de la fatalidad físico-química y la renuncia al ejercicio de la libertad. Sería abdicar de aquello que nos diferencia de los demás vivientes y nos eleva por encima de ellos: la capacidad de optar y actuar de una manera no absolutamente predeterminada, la de avanzar calculada audazmente hacia lo mejor, la de innovar, recrearnos y, en definitiva, perfeccionar velozmente el mundo”²¹⁹

El hombre es un ser plenamente natural cuando realiza la naturaleza que le es propia, es decir, la racional, de manera creciente. Pero, además es preciso aclarar el sentido que la plenitud o perfección tiene en el pensamiento de Fernández de la Mora y que de alguna manera salva también estas supuestas contradicciones. El hecho de que la racionalización sea un supuesto perfeccionamiento de la naturaleza humana, por potenciación de lo dado, ¿implica una afirmación objetiva?, es decir, ¿la racionalización es un postulado de la naturaleza? Se trataría de responder a si efectivamente de la naturaleza humana se deriva necesariamente una racionalización creciente o si, únicamente, es un modo de conceptuar el desarrollo por parte del ser humano. Fernández de la Mora niega que la noción de perfección tenga un carácter objetivo. La perfección es, más bien, un juicio por el que la especie humana juzga tanto lo natural como lo artificial con arreglo a esquemas teleológicos.

“...la perfección no es una cualidad objetiva, es una interpretación del hombre que atribuye mayor o menor perfección a algo en la medida en que se aproxime a lo que

²¹⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y espontaneidad”, pág. 130.

²¹⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Naturaleza y razón”, pág. 258.

²¹⁹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Naturaleza y razón”, pág. 260.

él considera como el ideal o término de dicho objeto. El hombre suele contemplar las cosas con una mentalidad teleológica y obviamente considera perfectos los artefactos que cumplen exactamente la finalidad que se les ha atribuido. Pero también tiende a valorar las realidades naturales con arreglo a lo que considera que es el fin de tales cosas o su configuración supuestamente ideal”²²⁰.

Por tanto, nociones como la de plenitud o perfección tiene un carácter un tanto abstracto e irreal. En sentido estricto, es un concepto que sirve como elemento hermenéutico pero que, en modo alguno, puede pretender dar cuenta de algo objetivo o real. Es simplemente un “bien-según-el-hombre”, la manera que este tiene para conceptualizar lo real. Esto no implica que sea pura arbitrariedad. El hecho es que los seres meramente naturales son seres determinados totalmente por su naturaleza y sujetos a una legalidad estable que permite definir su “deber ser”. Pero en el hombre se da una cierta indeterminación que da lugar a su libertad y, por tanto, a cierta indefinición normativa que, sin embargo, tiene en el imperativo específico su norma objetiva. Así pues, pese a que en la noción de perfección, la proyección tenga un carácter hipotético y circunscrito a la conceptualización humana no está reñido con el hecho de que el hombre vaya realizando progresivamente su naturaleza que le obliga a preservarse y a hacerse autónomo respecto del medio natural. Para ello, es preciso el concurso y la primacía de la razón que, ante todo, actúa circunstancialmente enfrentándose a la problematicidad de la existencia humana dando solución a las cuestiones por ella planteadas²²¹.

Desde esta perspectiva la razón humana no tiene un fin determinado y, por ello, las obras de la razón no pueden ser juzgadas “a priori”, sino simplemente por su capacidad adaptativa. Aun admitiendo que la razón sea una potencialidad otorgada por la naturaleza, cabe preguntarse qué es lo que hace que ésta se actualice y que configure, de esa manera, el ulterior desarrollo de la razón y sus realizaciones. La respuesta no es otra que la resistencia de la realidad al despliegue de la voluntad. La realidad es experimentada como una oposición, como una dificultad real al despliegue de la voluntad²²². El hombre se encuentra con un mundo en el que no sólo es biológicamente deficitario sino que se resiste a sus voliciones. Para subsanar esta situación tiene un instrumento de que es la razón por el que consigue adaptarse al medio. A este respecto, parece innegable, que, en última instancia, una concepción eminentemente utilitaria de la razón en el pensamiento de Fernández de la Mora. La noción de progreso muestra que el valor de la razón tiene una justificación consecuencialista y que es un instrumento al servicio del

²²⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 58.

²²¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La especie como moral” pág. 147-148

²²² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y realidad” en *Razón Española*, Madrid, número 102, Enero 2001, pág 5.

ensanchamiento de las capacidades de la voluntad. La consideración de la historia como despliegue del logos no oculta el hecho de que la razón se despliega por la menesterosidad biológica del hombre y por el maximalismo de su voluntad. Por lo tanto, el concepto de razón en Fernández de la Mora no puede evitar tener un carácter instrumental o, al menos, originariamente instrumental. Es cierto, que de su obra se deriva que en estadios civilizatorios superiores es factible el cultivo de la razón por la razón pero incluso a estos saberes les admite una finalidad práctica que, por tanto, tiene como finalidad la realización de los postulados de la voluntad. La razón siendo esclava de la voluntad no podría evadir el hecho de ser un mero instrumento al servicio de ésta, aunque desde luego un instrumento vital²²³. La razón no se cultivaría por sí misma sino que sería un elemento hacia una creciente autarquía o separación con respecto a los condicionamientos naturales que coartan a la voluntad.

Juzgar a la razón desde algún supuesto ideal, desde la anticipación de una realización perfecta es falsear la realidad y operar sobre ficciones. Se puede suponer que la categoría para juzgar la perfectibilidad humana es la racionalización pero esto no implica la consideración de este proceso como la plasmación real de una necesidad metafísica. Como el propio autor reconoce no cabe una teoría última del hombre y, por tanto, de la razón, “Cabe describir al hombre actual con el método empírico de las ciencias naturales o con el fenomenológico de la filosofía; pero no más”²²⁴. Es decir, la relatividad y perfectividad del conocimiento hace que no se puedan describir ultimidades sino como meras anticipaciones. Lo único que el método utilizado por Fernández de la Mora puede es describir la razón tanto por su funcionamiento como por sus realizaciones prácticas, de ahí que toda justificación de la superioridad de la razón deba ser hecha por criterios pragmáticos. El empirismo y el profundo realismo de la doctrina racionalista impiden una definición apriorística de la naturaleza humana. Únicamente se puede dar razón de lo que se encuentra como natural y de su capacidad para convertir al hombre en un ser superior sobre el resto de seres vivos. Así la razón ha de juzgarse como el instrumento adaptativo que el hombre posee y su uso mayor o menormente racional dependerá de ese fin que le es propio. El progreso será, pues, el avance de ese proceso y la creación de los instrumentos con ese fin.

²²³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El imperativo de razonabilidad”, pág. 144.

²²⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La evolución del hombre” en *Razón Española*, Madrid, número 91, Septiembre 1998, pág. 218.

2. La racionalización como progreso

La noción de progreso está íntimamente ligada a la marcha de la razón y a la racionalización que, en general, se basa en un optimismo progresista respecto de su futuro. La lectura que Fernández de la Mora hace de la evolución de la razón se da en clave progresista, es decir, entendiendo que este desarrollo es equiparable al progreso.

El progreso es un avance hacia una meta que el hombre considera como perfecta al incorporar valores²²⁵, es decir, es la consecución creciente del fin de algo, es su perfeccionamiento. Sobra decir que el progreso es un concepto cuya fundamentación no tiene un contenido netamente objetivo en la medida en que el concepto de perfección tiene un carácter proyectivo ideal y depende de un juicio de valor por parte del hombre. Si la noción de progreso está sujeta, meramente, a una legalidad físico-natural, cabría hablar de una objetividad. Sin embargo, Fernández de la Mora acepta que la noción de progreso depende de una primigenia elección. Así, por tanto, el progreso es un avance meliorativo dependiente de la elección y estructuración en torno a un valor. En la medida en que haya un avance en la consecución o depuración de éste se puede hablar de progreso o retroceso.

La noción de progreso aplicada a la existencia humana se refiere, en opinión de Fernández de la Mora, a “(...) si la historia de la Humanidad tiene un sentido de avance más o menos constante o indefinido, e incluso si la evolución del universo se dirige hacia una meta final”²²⁶. Es decir, la idea de progreso sirve para valorar el sentido del curso histórico. La pregunta por la meta final del hombre definiría el progreso, o retroceso, y desvelaría la historia como el cumplimiento o desvío del fin que le es propio al hombre. La noción de progreso se inscribe en un marco teleológico a partir de la elección de un valor-matriz que sirve de elemento estructurador de toda ulterior valoración.

Por tanto, para definir la noción racionalista de progreso, es decir, el creciente acercamiento a una meta ideal, primero es preciso definir en qué consiste esta meta. Sólo en la medida en que se pueda situar esa meta ideal o perfección se podrá hablar de un movimiento como progreso o retroceso como

²²⁵ En el caso de la ciencia, por ejemplo, Fernández de la Mora señala que significa la acumulación de más verdad; en el de la moral, más virtud; mientras que en el de la economía, más riqueza. Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y progreso” en *Razón Española*, Madrid, número 68, noviembre 1994, pág. 257.

²²⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y progresismo” en *Razón Española*, Madrid, número, 43, septiembre 1990, pág. 129.

acercamiento o alejamiento respecto del ideal, respectivamente. Es decir, se trata de delimitar sobre qué valor entiende el racionalismo que se estructura la existencia humana. Para Fernández de la Mora, ese ideal es la racionalidad y su proceso de crecimiento la racionalización. En la medida en que el vivir humano camine en una dirección racionalizadora se entiende que hay progreso. Fernández de la Mora admite, por tanto, que estructurar la noción de progreso en torno al concepto de razón y sus pares, racionalidad y racionalización, es un juicio de valor. Se trata de, como se señalaba, una elección, hasta cierto punto y por paradójico que parezca, injustificable.

“En primer lugar, el racionalismo supone una preferencia del ‘logos’ sobre el ‘pathos’, del entendimiento sobre el sentimiento, del raciocinio sobre la pasión. En el arranque mismo de la opción científica supuestamente pura, aparece ya un juicio de valor: releguemos las pasiones por confusionarias. Los racionalistas comparten este punto de partida; pero reconociendo que implica un inicial pronunciamiento sobre lo que es mejor. Tal opinión puede justificarse empíricamente por la mayor probabilidad de acierto que caracteriza a la decisión racional sobre la pasional. Pero tal justificación sólo es factible gracias a reiteradas remisiones a valores, como la objetividad y la eficacia, y no desemboca en conclusiones absolutas puesto que hay impulsivos que aciertan”²²⁷.

La elección de dicho valor, sin embargo, aparece justificada merced a tres argumentos. En sentido estricto no son tres argumentos distintos sino, más bien, la modulación del mismo sobre la base de distintas perspectivas. En los tres aparece la razón como el gran instrumento del hombre por el que crece su capacidad adaptativa.

En primer lugar, el argumento biológico. Según éste la racionalidad, como nota esencialmente distintiva del ser humano, señala que todo progreso debe evaluarse como el perfeccionamiento de la naturaleza humana, es decir, como racionalización²²⁸. Es la perfección del ser humano lo que permite realizar una elección de valor con arreglo a la que el progreso es sinónimo de racionalización. En segundo lugar el argumento ético por el que se establece la superioridad de la razón en orden a la consecución del bien para la especie. Para Fernández de la Mora, como ya se ha señalado, la preservación de la especie es el criterio universal y autónomo por el que regular los mandatos éticos. Si la razón es el gran instrumento por el que la especie logra su perpetuación, la elección por la razón y la racionalidad como valor queda justificada. En tercer lugar estaría el argumento pragmático, que cifra en el desarrollo de la razón como el mejor medio para que el hombre se adecue a la

²²⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ética”, número 65, págs. 257-258.

²²⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Naturaleza y razón”, págs. 257-260.

circunstancia vital y que, por tanto, le proporcione un mayor dominio sobre ésta²²⁹. La elección por la razón dependería de una superioridad funcional.

El argumento pragmático²³⁰ es, sin duda, el más utilizado por Fernández de la Mora debido a que es el más acorde al método empírico-crítico. Aunque, como ya se ha señalado, remite a otros valores que deberían ser justificados igualmente. La toma de postura axiológica del racionalismo es, por tanto, la de una opción o decisión por la razón. La razón aparece como el elemento sobre el que trazar una línea progresiva en la medida en que sus éxitos se dan de manera creciente y perfectiva. A lo largo de la historia los éxitos de la razón se configuran en una línea ascendente que, por tanto, permite que la racionalización, en este sentido, sea tomada como elemento sobre el que cifrar el progreso de la especie. Así puede Fernández de la Mora ver en la racionalización el factor de progreso de la especie humana.

“Para nuestra especie, el progreso consiste en la elevación del nivel de racionalización, lo cual implica a) mayor y mejor utilización de la capacidad discursiva frente a las pulsiones instintivas o pasionales; b) multiplicación de los conocimientos y, consecuentemente de las técnicas para acomodar la circunstancia a las necesidades y aspiraciones del hombre; y c) perfeccionamiento de los hábitos de convivencia y de las instituciones sociales para disminuir la agresividad y estimular, dentro de una jerarquía de méritos y capacidades, la solidaridad y la colaboración”²³¹.

La racionalización, medida especialmente por sus éxitos, se articula en torno a relaciones de cada individuo de la especie con varias instancias. En primer lugar, la relación del individuo con su interioridad, con la estimulación instintiva, emotiva o racional. En este sentido, la racionalidad no es sino un proceso de autodomesticación por parte del hombre a través de los productos de la razón. En segundo lugar, está la relación del individuo con la circunstancia que le rodea y que funda tanto los saberes (cultura) como los medios para operar en la realidad (técnica). Bajo esta segunda relación, la racionalización es un proceso de creciente dominio sobre la circunstancia. Por último, está la relación del hombre con el resto de hombres, es decir, la dimensión de convivencia o política del hombre, en este sentido la racionalización se cifra en orden y justicia²³². Cabe ahondar en cada una de

²²⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y técnica”, págs. 3-7.

²³⁰ Cuya enunciación paradigmática sería “La razón se funda en la roca de su propio éxito: la ciencia pura y la aplicada, puestas espectacularmente a prueba cada día en las fábricas, las clínicas y los mercados”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Fundamentación de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 46, marzo 1991, pág. 129-131.

²³¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y progresismo”, pág. 130.

²³² “A partir de este momento es preciso tener presente que para nosotros convivir significa hacerlo ordenadamente, justamente”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Estructura de la

ellas para esclarecer qué entiende Fernández de la Mora por progreso y por racionalización en esas dimensiones.

En primer lugar, el hombre progresa y se racionaliza al conseguir un mayor autodomínio sobre sus pulsiones más elementales. Se trata en algunos casos de reprimir o minimizar ciertos instintos que son gravosos para la especie, como el instinto de violencia intraespecífica y, en otros casos, de organizar las pulsiones humanas en vistas a una mejor consecución de la satisfacción de las necesidades. El hombre no es naturalmente bondadoso lo que se deriva de la tendencia al mal que existe en el hombre y se prueba por la violencia histórica de la especie humana y por el hecho observable de que en los estadios de menor racionalidad de los individuos, por ejemplo los de la niñez, éstos tienden a ser egoístas y violentos²³³. Lo que este hecho comprobable significa es que sin el concurso de la razón lo que prima en el hombre es el desarrollo de sus tendencias más bajas y elementales propias de los seres animales. Sin embargo, mediante el ejercicio de la razón y, sobre todo, a través de la asimilación de los productos culturales decantados a través de la historia el hombre perfecciona su naturaleza. Así, la asimilación de la razón se da en un contexto social mediante la inculturación de normas y valores que ponen al individuo no sólo a la altura cultural de su tiempo sino que permiten un mejor ejercicio de la racionalidad al ahorrarle procesos asimilados por la humanidad. Esto es factible dado que el hombre es un ser inacabado, es decir, como se ha señalado, biológicamente deficitario y con una racionalidad potencial pero necesitada de una progresiva actualización.

En suma, esta apertura o indigencia humana permiten la posibilidad de domesticación. Si el hombre fuera meramente un animal permanecería regido por los instintos y pasiones pero la posesión de la potencia racional le permite una mayor domesticación en el sentido de un desapegarse de la pura animalidad, de operar sobre ella y, en última instancia, de dominarla completamente. Este autodomínio no implica sino que la moralidad es una obra de la razón que va adquiriendo un mayor dominio sobre la propia conducta humana. Así el hombre mediante el ejercicio de la razón se va autodomesticando, es decir, alejándose de su condición de ser meramente animal. Es en este sentido en el que la racionalización y la emotividad y pasionalidad se contraponen. Pero, además, en este sentido domesticador se puede descubrir un Fernández de la Mora alejado de una imagen cientificista del hombre. En la moralización, en la autodomesticación humana, la ciencia y la técnica carecen de todo pábulo. La autodomesticación de la existencia

convivencia” en VV.AA. *La educación en una sociedad de masas*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1954, pág.103.

²³³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón domesticadora”, pág. 3.

humana no significa, principalmente, una tecnificación de su existencia²³⁴. Ésta tomará cuerpo en relación con la circunstancia.

En segundo lugar, la racionalización tiene que ver con la superación que las circunstancias ponen a la acción humana. Enfrentado con esa circunstancia limitante el hombre se afana en superarla y en dominarla, en ponerla al servicio de sus propias necesidades merced a la potencia racional. El hombre enfrentado a su circunstancia y debido a la escasa preparación biológica debe dotarse para poder sobrevivir de una prótesis cultural y, especialmente técnica, con la que dominar la circunstancia²³⁵. Esta proyección de racionalidad no se produce simplemente debido a las necesidades biológicas sino que, además, se da al ser el hombre un ser eminentemente volente, un ser cuya existencia se dirige esencialmente a la satisfacción de deseos, a causa de su inacabamiento²³⁶. Esta necesidad siempre constante y abierta que el hombre experimenta le induce a dotarse de medios de satisfacción. Estos medios son los productos técnicos que permiten que el hombre opere sobre la realidad liberándose de sus reglas e imponiendo, en la medida de lo posible, los designios humanos al medio natural. Mediante estos instrumentos técnicos el hombre no sólo es capaz de orientar su cambio personal sino que además tiene la capacidad de “(...) adecuar a sus necesidades el cambio de cuanto le rodea mediante la ciencia y la técnica”²³⁷. El hombre mediante la dotación técnica es capaz de poder determinar el ritmo del cambio e incluso el sentido de los cambios. Así, por tanto, el hombre ejercitando la razón es capaz de amoldar lo que le rodea a su propia naturaleza en un proceso de separación-aproximación. Separación en cuanto que se libera de los dictados de la mera naturaleza al poder operar sobre ella y superar sus elementales condicionamientos. Aproximación porque el hombre se apropia de la naturaleza, la hace suya, esto es, la hace racional y, en definitiva la convierte en menos hostil²³⁸. En ese sentido, puede afirmar Fernández de la Mora que el hombre potencia la naturaleza mediante la ampliación de la razón, esto es, acelera su cambio natural y acrecienta sus posibilidades. La técnica permite

²³⁴ “Hemos de ser domesticados en el autodomio de nuestros instintos egoístas y agresivos, y en el ordenado ascenso desde el primitivismo originario hasta el nivel cultural del tiempo. Y es un gigantesco error pensar que ese nivel cultural se reduce a la asimilación, más o menos refleja, de ciencias y técnicas y al usufructo gratuito de cuanto se ha ido construyendo para hacer menos hostil el entorno terráqueo”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón domesticadora”, pág. 6.

²³⁵ “Es, sin embargo, cierto que la razón aparece sobre nuestro planeta como un instrumento para la vida y que sin ella nuestra especie, tan menesterosa biológicamente y tan infradotada de pautas innatas de comportamiento no habría podido subsistir en un mundo notoriamente adverso”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Autonomía de la razón”, pág. 4.

²³⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 89.

²³⁷ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y cambio”, pág. 129.

²³⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y técnica”, pág. 4.

una humanización del mundo, al racionalizarlo, convirtiéndolo en un escenario más grato para la existencia práctica del hombre.

Pero las técnicas para ser plenamente racionales y para permitir un verdadero aprovechamiento del mundo requieren un soporte teórico. Toda técnica está precedida por un estudio fundamental y la dialéctica perfectiva que con tales estudios mantiene demuestra que ciencia y técnica tienen una relación más próxima de lo que se suele establecer. La técnica se deriva de esas investigaciones fundamentales sin ellas no hay técnica ya que lo técnico no es sino un instrumento para aprovechar las correlaciones, y la operatividad que estas permiten, de lo real que la ciencia alumbra²³⁹. Pero su papel no es meramente el de ser reflejo de la teoría ya que al mismo tiempo son mecanismos que permiten, al racionalizar lo real por su dominio, un medio para una mayor penetración teórica en lo real. Al permitir un acercamiento operativo facilitan la manipulación también teórica. De ahí que, para Fernández de la Mora, no haya una separación estricta entre la ciencia y la técnica²⁴⁰. En sentido estricto, no existen las ciencias puras, es decir, aquellas que no tienen una intención práctica. Toda ciencia es productiva y crea productos que ensanchan la capacidad racionalizadora pero también la práctica²⁴¹. La ciencia por la ciencia es una noción equívoca ya que, en última instancia, toda ciencia tiene una aplicación práctica, una utilidad²⁴².

3. La cultura

Al margen de la técnica, concreción de la investigación teórica, queda por ver como se conservan y transmiten otros productos de la racionalización que conforman la línea perfectiva en que consiste el progreso. A este respecto es fundamental el concepto de cultura. Si, como se ha afirmado, la racionalización es un proceso de creciente autodomesticación y

²³⁹ “No sólo no hay contradicción entre la explicación y la transformación, sino que ésta no es factible sin aquélla. Hay un primado operativo de la razón”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón transformadora” en *Razón Española*, Madrid, número 66, Julio 1994, pág. 3.

²⁴⁰ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y técnica”, pág. 4.

²⁴¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La razón creadora”, págs. 258-259.

²⁴² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Fundamentación de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 46, Marzo 1991, pág. 130.

transformación a través del ejercicio de la razón, la cultura es la concreción que estos dos procesos adaptativos tienen en la historia²⁴³.

En la obra de Fernández de la Mora hay en torno a una veintena de referencias en las que se da una definición parcial del concepto de cultura y cuyo análisis habla de la importancia que la cultura tiene para el proceso de racionalización. En sentido estricto la racionalización no sería posible sin cultura²⁴⁴. La definición más analítica de cultura señala dos sentidos del término²⁴⁵. En un sentido lato, cultura es el acto o actividad humana objetivada. En este sentido, todo lo conservado por la especie humana es cultura y su análisis sólo tiene un interés descriptivo. Sin embargo, en un sentido estricto, cultura es aquella parte de la naturaleza a la que el hombre ha aportado valores. En este segundo sentido, más restringido, cultura es sinónimo de racionalización ya que la acumulación cultural significaría incremento de logos tanto en la obra humana como en la naturaleza. La densidad racional parece ser, por tanto, un primer elemento discriminador aunque se pueda diferenciar entre cultura bárbara y civilizada. La primera sólo sería cultura por su carácter preparatorio de productos con una mayor densidad racional. No toda realización humana es, estrictamente hablando, cultura. De hecho, para Fernández de la Mora, el hecho de que ambas culturas habitualmente se diferencien demuestra, prácticamente, que el concepto de cultura tiene como trasfondo una idea de progreso humano como creciente racionalización²⁴⁶.

Partiendo de esta inicial clasificación se puede realizar una aproximación al carácter más definitorio del término “cultura” en la obra de Fernández de la Mora. La nota más definitoria de la cultura es que se trata de una acumulación de logos o ejercicio de razón²⁴⁷. La cultura es el precipitado de las obras racionales de la humanidad. Es el patrimonio que el hombre se va dando mediante el ejercicio de la razón. La ejercitación de la razón da lugar a productos que son objetivaciones de su ejercicio y que pasan a formar parte

²⁴³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y adaptación” en *Razón Española*, Madrid, número 44, Noviembre 1990, pág. 273.

²⁴⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 228.

²⁴⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Contracultura y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 9, Enero 1985, pág. 3.

²⁴⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Contracultura y razón”, pág. 4.

²⁴⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y erudición” en *Razón Española*, Madrid, número 26, Noviembre 1987, pág. 259; “Razón y degradación” en *Razón Española*, Madrid, número 38, Enero 1990, pág. 257; “Fundamentación de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 46, Marzo 1991, pág. 131; “La razón transformadora” en *Razón Española*, Madrid, número 66, Julio 1994, pág. 4; “Razón y pedagogía” en *Razón Española*, Madrid, número 67, Septiembre 1994, pág. 129; “La razón aceleradora” en *Razón Española*, Madrid, número 69, Enero 1995, pág. 5; Gonzalo Fernández de la Mora *El hombre en...*, págs. 223-224.

de la cultura. La cultura es el conocimiento acumulado. En este sentido la cultura tiene un doble carácter. Por un lado, es una realidad estática en cuanto que encarna un estado actual de la razón. Es un corpus de conocimientos actuales en los que no se incluyen, salvo como superados, los conocimientos superados sino los actuales. Pero, por otro lado, tiene un carácter dinámico y permite un incremento perfectivo. La cultura no es algo acabado sino que el hombre mediante el ejercicio de la razón incrementa los productos racionales que van siendo incorporados al acervo cultural.

Además, al ser la marcha de la razón una marcha dialéctica, la cultura como acumulación racional no es inmutable. La razón en su marcha inquisitoria puede poner en entredicho saberes incorporados e insertos en la cultura, de hecho, esa es la práctica plena de la razón por medio de la duda metódica²⁴⁸. La importancia que, a este respecto tiene la cultura para la racionalización es obvia. Sin la asimilación cultural, precipitado de raciocinios y de logros racionales de la humanidad, se volvería sobre pasos ya dados. La razón volvería a descubrir lo ya logrado por otros y cada individuo debería recorrer el camino de las realizaciones racionales por sí sólo con lo que el radio de acción de la misma se reduciría. La especie humana sin cultura sería una agregación de Sísifos condenados a ascender por el mismo y tortuoso camino. El hombre aupándose sobre la cultura puede pretender llevarla más allá. La cultura permite el desarrollo de la racionalidad en sus oportunidades de despliegue que quedan potenciadas mediante la asimilación de lo ya dado²⁴⁹. Asimismo, la cultura en cuanto precipitado racional es un factor humanizador que nos aleja de la condición salvaje o natural. El hombre mediante la asimilación cultural se separa de sus condiciones biológicas básicas, es decir, se hace más humano, más racional. Sin la asimilación cultural el hombre permanece en un estado animal²⁵⁰.

El hecho de que la razón sea un producto de la naturaleza y que la racionalización sea un proceso de alejamiento de la naturaleza animal hacia la humanización marca otra de las notas características de la cultura. La relación entre la cultura y la naturaleza en la obra de Fernández de la Mora está marcada por la problematicidad existente entre la razón y la naturaleza en este autor. La cultura aparece como lo opuesto a lo natural, como “lo otro” cuya característica distintiva es su cultivo o introducción de logos frente al carácter

²⁴⁸ “Todo acervo cultural es falsable y está sometido a revisión”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 89.

²⁴⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y pedagogía” en *Razón Española*, Madrid, número 67, Septiembre 1994, pág. 130.

²⁵⁰ “Lo que nos distingue del primer hombre de nuestra especie no es nada biológico; son ciertas ideas; sólo ellas nos han llevado desde la caverna hasta la cultura”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La dialéctica”, pág. 130.

irreflexivo de la naturaleza²⁵¹. En este sentido lo cultural es obra meditada, fruto de una intención expresa de conocer, mientras que lo natural es espontáneo. Lo cultural es lo propio del hombre ya que siguiendo su espontaneidad el hombre no hubiera ido más allá de sus pulsiones instintivas. En definitiva, lo natural es aquello cuyo movimiento se basa en una inercia instintiva mientras que lo cultural es artificio unido a esta para poder operar conscientemente en ella. Sin la cultura el hombre se movería ciegamente. Lo cultural es lo que el hombre añade a la propia naturaleza que es lo que el hombre se encuentra como dado²⁵². El hombre, como ser natural, tiene una potencia de origen natural que no sólo opera en la circunstancia sino que es capaz de añadirle algo. La razón es natural, es una potencia natural pero sus productos agrupados en la cultura, son algo más que naturaleza. Por eso la diferencia entre lo natural y lo cultural no puede indicar contradicción, lo que sí hay es una diferencia entre los productos de la propia naturaleza y los productos del hombre²⁵³. Esta diferencia no es contradictoria y, de hecho, los productos racionales no tienen porqué representar ninguna amenaza para la naturaleza, antes bien, la potencian, otra cosa es que merced a esa potenciación y dominio sobre lo natural también se pueda dar una capacidad de destrucción de la naturaleza mayor²⁵⁴.

La cultura en sentido estricto aporta como hecho diferencial la introducción u objetivación de valores en productos racionales²⁵⁵. Está compuesta básicamente por entes de razón como producto de dicha objetivación²⁵⁶. Pero la cultura no es exclusivamente los entes de ideales que la razón produce ya que, para Fernández de la Mora, son también productos culturales cosas tan poco ideales como un fármaco²⁵⁷ o el Partenón²⁵⁸. Sin embargo, para Fernández de la Mora no hay una separación estricta entre el plano ideal y los productos materiales que este genera. La cultura es eminentemente ideal, son productos eminentemente ideales pero de la misma manera si una de las características propias de la cultura es el de ser añadido, el ser puesto por el hombre, hay que admitir que también los productos materiales son objetos de

²⁵¹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y espontaneidad”, pág. 130.

²⁵² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Naturaleza y razón”, pág. 257.

²⁵³ “No hay contraposición real entre lo natural y lo cultural, sino entre lo dado a la especie humana y lo fabricado por ella”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 223. También la misma idea en Fernández de la Mora, Gonzalo. *Sobre la...*, pág.131.

²⁵⁴ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y técnica”, pág. 5.

²⁵⁵ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El intelectual y la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 15, Enero 1986, pág. 4.

²⁵⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y realidad”, número 102, pág. 5.

²⁵⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “El intelectual y la razón”, pág. 4.

²⁵⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 223.

cultura u objetivaciones de la razón. La cultura es tanto un corpus de ideas y hábitos como los artefactos que éstas generan²⁵⁹.

En cuanto a este concepto de cultura y su definición en la obra de Gonzalo Fernández de la Mora cabe señalar una última acepción. Esta acepción contradice, de alguna manera, el sentido habitual que se le da en el resto de sus textos ya que asimila la cultura a la ideología. Esta asimilación además de resultar residual con la exposición general que de la cultura hace el autor, no es exacta. Se trata de una asimilación entre la ideología y la cultura. “Ideología” aquí es utilizado como sistema de ideas que rigen los comportamientos humanos, es decir, como visión del mundo. Es decir, no está utilizado en el sentido habitual que le confiere Fernández de la Mora y del que se ha tratado en anteriores capítulos. En este sentido, ideología coincide con cultura en la medida en que ambas subrayan el carácter rector que tienen las ideas con respecto a las acciones.

“El cambio cultural o ideológico es una modificación sensible de la cosmovisión o mentalidad de un grupo. Estas transformaciones suelen ser espectaculares cuando afectan a los saberes prácticos como la tecnología: el cambio de los metales o de la agricultura cambió la vida humana. Pero es evidente que la raíz de tales mutaciones se encuentra en una idea, más o menos racional”²⁶⁰.

De ahí que con respecto a los cambios culturales lo importante no sea tanto si se produce el cambio cultural o no, sino, caso de que ocurra, si las nuevas ideas que componen la cosmovisión, es decir, si las ideas que dirigen las acciones humanas, contienen mayor racionalidad que las anteriores²⁶¹. Lo que esto demuestra es que el cambio cultural aunque progresivo, es decir racionalizador puede sufrir regresiones. El cambio de unas ideas por otras de menor densidad racional es un cambio regresivo o involutivo²⁶². Si bien, el saldo que la historia refleja es positivo y la historia como relación del progreso es la principal prueba empírica del valor de la racionalización objetivada en una cultura cada vez más adecuada y posibilitadora²⁶³. Hay culturas mejores y peores dependiendo de su densidad racional, es decir, de las ideas que las alumbran. Por tanto, la admisión de unas ideas menos racionales equivale a la asunción o establecimiento de una cultura más defectuosa. Sin embargo, del argumento histórico que Fernández de la Mora aduce se podría derivar otro

²⁵⁹ “El hombre puede objetivar el logos en sí mismo bajo forma de hábitos intelectuales y morales como la sabiduría y la virtud. También puede objetivarlo en su circunstancia mundanal: un huerto, una pintura o un libro”. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 223.

²⁶⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores del...*, pág. 17.

²⁶¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores del...*, pág. 17.

²⁶² Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 225.

²⁶³ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Fundamentación de la razón”, pág. 131.

de sus presupuestos²⁶⁴. Sería una derivación de su justificación pragmática de la razón. Si la razón nos permite la adaptación al medio y sus productos son objetivados en cultura, ante la sustitución de una cultura superior por una inferior se daría una disminución de la capacidad operativa del hombre que implicaría una vuelta a la cultura más densamente racional.

Por último cabe afirmar que entre el concepto de cultura y el de tradición existe una profunda ligazón. La tradición es la decantación de la cultura y por su pervivencia y continuidad se le ha de presuponer un gran contenido racional. La tradición es lo que permite al hombre elevarse sobre su animalidad. La tradición es la cultura en perspectiva histórica.

“La tradición es todo lo que distingue al hombre civilizado del primer hombre de Cromagnon ya que biológicamente son equivalentes. La tradición es, pues, algo que tiene a su favor una clara presunción de valor y no de contravalor”²⁶⁵.

El valor de la tradición reside en su carácter realista. La tradición es la realidad heredada, pero no se trata de una realidad estática sino que es perfectible. Es decir, la tradición no es un factor determinante con respecto al futuro pero sí, al menos, un factor posibilitante. Las proyecciones futuras del hombre se dan en función de las posibilidades que define la tradición pero éstas no encorsetan el futuro humano. Al igual que la cultura es perfectiva y perfectible lo es la tradición ya que, en definitiva la tradición es el precipitado de cultura y, por tanto, de racionalidad.

“La tradición es el saldo positivo de la cultura, o sea, de la razón empeñada en controlar la naturaleza y en mejorar las circunstancias vitales”²⁶⁶.

Las realidades tradicionales son un depósito de realizaciones, usos y costumbres racionales del hombre que han pasado el riguroso examen del tiempo. El carácter perfectible de la tradición, a causa del progreso dialéctico de la razón, hace que la tradición pueda ser puesta en entredicho. No se puede hablar de un tradicionalismo en Fernández de la Mora ya que la tradición es una realidad dinámica y cambiante. Frente a éste el método resulta más racional el del conservatismo que parte del respeto de la tradición y no destruye nada de lo que con ella se ha heredado. El método conservador consiste en avanzar pero sin destruir lo previo, es decir, mejorándolo pero sin

²⁶⁴ “El capital de una sociedad o espíritu objetivado, que diría Hegel, es una entidad alterable y transitiva, que episódicamente disminuye; pero que en proyección secular se ha ido acrecentando hasta ahora”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y conservación”, pág. 388.

²⁶⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y conservación”, pág.387.

²⁶⁶ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y tradición” en *Razón Española*, Madrid, número 12, Julio 1985, pág. 4.

derribarlo. Por eso el método conservador es más realista y más racional ya que equivale a un mantenimiento y ampliación de los productos de la razón a partir de un apego a lo real²⁶⁷. Opuesto al método conservador se encuentra el revolucionario o utópico que, en definitiva se basa en un profundo desprecio por lo real y por la tradición que es decantación de racionalidad probada y no juego de entes ideales. El método revolucionario maneja entes ideales normativos que son más fruto de una elección que de una adaptación a lo real como es la tradición²⁶⁸.

La tradición puede ser justificada incluso desde supuestos aparentemente contrarios, es decir, desde tendencias que aparecen negar el valor de la tradición. Un claro ejemplo de esto es el ecologismo. Para Fernández de la Mora, el ecologismo nace de una actitud conservadora y de respeto a la tradición. El ecologismo postula que una decisión presente no puede ser tomada sin tener en cuenta a las generaciones futuras. Nada de lo que se decida en presente puede ser un daño para los derechos colectivos y las oportunidades de las personas que estén por venir. Las generaciones nonatas son un límite para la decisión presente. Pero si, desde los presupuestos del ecologismo, se entiende que las generaciones son herencia, entonces, hay cierto tradicionalismo. Así pues, la decisión presente, de una mayoría presente, tiene que tener en cuenta no sólo a las generaciones futuras sino también a las pasadas. La tradición es, de esta manera, el sufragio universal de generaciones pasadas. De ahí que la democracia basada en el sufragio universal sea una utopía que está en contra de sus propios postulados. La tradición, herencia de cultura y de racionalidad, representa un sufragio que “(...) como todos, no es infalible; pero tiene sobre el actual las ventajas de que el censo es mucho más numeroso y, sobre todo, de que entraña una larga cadena de ratificaciones y perfeccionamientos sucesivos”²⁶⁹. El ecologismo sería un claro ejemplo de que la tradición se justifica a sí misma por encima de la postura ideológica.

4. La Historia

La exposición que hasta ahora se ha hecho tiene como trasfondo permanente la historia como escenario en el que el hombre desarrolla la razón. En sentido

²⁶⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y conservación”, pág. 385-389.

²⁶⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Utopía y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 97, Septiembre 1999, pág. 129.

²⁶⁹ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y tradición”, págs. 3-5.

estricto, la historia no es pura temporalidad sino relación del cambio y del progreso racional protagonizado por el hombre.

“La Historia en sentido estricto es la obra del hombre y sin él no existiría. El progreso sólo se da en la Historia. En un astro sin seres inteligentes habría temporalidad y evolución; pero no Historia, ni progreso. El grado de racionalización es el indicador del progreso histórico de la Humanidad”²⁷⁰.

La historia es el proceso de racionalización desde un punto de vista temporal, en cuanto sucesión de periodos crecientemente racionales. Fernández de la Mora diferencia entre la historia natural y la historia propiamente hablando en la que prima la innovación y la indeterminación que caracterizan al hombre. La historia surge por el inacabamiento del hombre y es el proceso de autodomesticación y dominación de la circunstancia, es decir, la historia es equiparable al proceso de racionalización²⁷¹. El inacabamiento del hombre hace que la existencia de la especie se estructure como el proceso de creciente adaptación al medio.

Este proceso que temporalmente da lugar a la historia corresponde a la relación del progreso. Pero cabe preguntarse ¿la historia como relación temporal del proceso de dominación de la circunstancia y autodomesticación de la especie tienen un fin?, es decir, ¿hay un fin de la historia? La creciente racionalización de la existencia humana parece establecer una teleología en la que el término final sería la constitución del hombre como ser plenamente racional. Es decir, el punto final del proceso ofrece la imagen de un hombre como ser plenamente dominador del mundo y completamente autodomesticado merced a la adquisición de las virtudes propias de la inteligencia, la razón y la ciencia. Sin embargo, si esto fuera así se podría hablar de una utopía en el pensamiento de Fernández de la Mora. Si la racionalización de los conocimientos y de las conductas tiene un final, un estadio de plenitud, se daría una imposibilidad tan histórica como la que hay en toda utopía. Lo propio de la utopía es la imposibilidad histórica, y realizar una lectura de la historia basándose en un ente de razón históricamente imposible sería caer en una postura irracional²⁷².

Este supuesto estadio racional, en primer lugar, equivaldría a un final de la historia. Si la racionalización es el proceso de dominación del medio y de autodomesticación de la especie y la historia no es sino la realización de ese proceso temporalmente, una consecución del fin equivale a un final de la temporalización histórica. La existencia humana llegada a su fin no podría ser

²⁷⁰ Fernández de la Mora, Gonzalo. *Los errores del...*, pág. 16.

²⁷¹ Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 170.

²⁷² Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y utopía” en *Razón Española*, Madrid, número 11, Mayo 1985, pág. 257.

una existencia histórica, ya que la historia requiere de ese progreso adaptativo. La existencia humana se cosificaría en cuanto a su suceder temporal, es decir, se convertiría en duración pero no en historia propiamente dicha. La historia se caracteriza por ser una obra humana de carácter dinámico, eliminada la tensión, por consecución del fin, finaliza el proceso, es decir, la historia. Pero la fuerza que mueve la historia no permite profetizar dicho fin.

“...la Historia se mueve, sobre todo, por el antagonismo entre los deseos, a veces incompatibles, de individuos y de grupos, y por la dialéctica de las ideas científicas; ambos conflictos son inacabables, y el segundo acaba de empezar”²⁷³.

Los conflictos de intereses son inacabables ya que en el supuesto e ilusorio caso de que el hombre fuera capaz de dominar la circunstancia satisfaciendo sus necesidades, la capacidad desiderativa del hombre no se puede colmar. Por eso una superabundancia no equivale a la satisfacción plena del hombre y, con ello, al final del anhelo sino que abre nuevas posibilidades y aumenta el número de intereses en juego.

En cuanto a la ciencia, Fernández de la Mora considera que el estado actual de la misma es de génesis. La capacidad de la ciencia y su sistematización de los conocimientos no han hecho más que empezar y su fin, como ya se ha indicado, es inabarcable. La razón jamás puede conseguir una racionalización plena de la existencia del mundo. Por eso, no se puede esperar razonablemente una síntesis final que marque el final de toda historia. La ciencia es siempre un producto inacabado y, por lo tanto, siempre en movimiento. La capacidad de conocer del hombre es siempre aumentable y sus conocimientos son siempre perfeccionables y depurables por lo que no se puede hablar de un término omega del conocimiento humano. Este es, en cierto sentido, una búsqueda permanente, un ejercicio inacabable o un camino sin finalización posible. La infinita complejidad de lo real así como la necesidad de la razón de avanzar dialécticamente informan de que la ciencia, la inteligencia en marcha o razón, es una labor recurrente que, precisamente por basarse en la crítica y la revisión permanente nunca considera sus productos como acabados o como verdades logradas sino como hipótesis más o menos verificadas. Así, por tanto, ni desde un punto de vista material ni desde un punto de vista intelectual se puede considerar el fin de la historia como una realización factible, como un *topos* o lugar futurible. La práctica científica nos indica más bien que la racionalización, con su carácter siempre inacabado no aporta sino nuevos horizontes. Lejos de acabar la historia o de ralentizarla lo que la ciencia y el ejercicio de la razón hace es acelerarla. Cuanto más concluyente es una ciencia tanto más abre un campo cada vez

²⁷³ Fernández de la Mora, Gonzalo. “Las ideologías sin futuro” en *Razón Española*, Madrid, número 47, Mayo 1991, pág. 274.

más abismal. La física de Newton era un producto más acabado que la contemporánea.

Bajo esta perspectiva, la de negación de un fin de la historia, Fernández de la Mora extiende la crítica a Fukuyama, que ya se ha analizado en el capítulo de las ideologías, a su noción de final de la historia. Fernández de la Mora niega frente al autor norteamericano que la humanidad esté contemplando el alborar del fin de la historia. Es más, el autor español señala que lo que contemplamos es la infancia de la razón. Según él, las incógnitas que todavía asaltan al ser humano demuestran que proclamar el supuesto fin de la historia es un acto de miopía. Las profecías del fin de la historia, como la de Fukuyama, no responden a si éste es posible²⁷⁴. Fukuyama contradice los hechos al afirmar que se ha llegado a un consenso fundamental acerca de la idea de sociedad y de la ética. Lo cierto, es que Fukuyama deriva la tesis del fin de la historia únicamente de una opción preferencial por el Estado demoliberal. El autor norteamericano incurre en un “topocentrismo norteamericano”²⁷⁵ que vicia su análisis. Al contrario, tomando la racionalización como telón de fondo interpretativo lo lógico es deducir que el final de la historia no es posible.

Pero, entonces, ¿en qué sentido cabe hablar de racionalización? La lectura de la historia que Fernández de la Mora hace en clave racionalizadora no puede ser interpretada en el sentido de una teleología rígida, una doctrina de los fines últimos. La historia, en cuanto proceso de racionalización, ha de ser entendida como el lugar de la reconciliación de lo natural y lo racional. La razón procede de la naturaleza pero también es lo que a ella se le opone. Los productos racionales no son simplemente productos naturales ya que hay una falta de sintonía entre la obra de la razón y la obra de la naturaleza. La aparición de la racionalidad en el cosmos inicia un abismo entre la necesidad de los productos naturales y la libertad, y necesidad de moralización, de los productos de una razón encarnada que por ello está sujeta a grandes dosis de irracionalidad. La historia no es sino el lugar de encuentro.

La posibilidad de que la historia llegué a su fin no tiene un sentido claro. En primer lugar, por razón del propio concepto de historia y su subordinación respecto del de razón. La historia es el proceso de dominación de la circunstancia y de autodomesticación del hombre por medio de la razón.

²⁷⁴ “Bastaron muy pocos años para desmentir tales profecías y para demostrar que la Historia ni es determinable, ni nos consta que sea finita”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “La miopía de Fukuyama” en *Razón Española*, Madrid, número 39, enero 1990 pág. 45.

²⁷⁵ Fernández de la Mora, Gonzalo. “El supuesto fin de la historia” en VV.AA. Estudios de historia moderna y contemporánea. Homenaje a Federico Suárez Verdeguer, Rialp, Madrid, 1991, pág. 161.

Pero, una razón dialéctica y siempre perfeccionable no permite pensar en un estadio de total racionalización o sistematización del conocimiento y la existencia. Los productos de la razón son siempre perfeccionables porque no agotan la inmensidad de lo real. Por lo tanto, en su dimensión adaptativa o dominadora con respecto del medio no cabe un término final sino, más bien, una marcha incesante.

Pero tampoco se puede hablar de un final en cuanto a la dimensión práctica de la razón ya que el ser humano no es completamente domesticable, es decir, moralizable. El hombre por su naturaleza de racional encarnado puede aproximarse a estadios racionales de mayor dominio sobre sus pulsiones más elementales, sin embargo, estas pulsiones no son nunca cercenables. Lo irracional es constitutivo de la naturaleza por eso la razón racionalista no es capaz de promulgar una total eliminación de lo patético. La moralización del hombre es algo a lo que se debe aspirar pero es un ideal, una idea regulativa de la acción humana, en ningún caso un imperativo rígido de comportamiento. La moralización y autodomesticación del hombre es una meta no alcanzable plenamente²⁷⁶.

Fernández de la Mora no pretende la instauración de una utopía ni desde luego el sentido del progreso y racionalización humanos pueden confluír en un estadio de reposo utópico. Pensar la historia así sería juzgarla con respecto a un ente de razón que es la perfección y estaría sujeto a la improbabilidad histórica propia de toda utopía²⁷⁷. La limitación que Fernández de la Mora declara en todo momento respecto de la racionalización plena no lo sitúan en el plano de la postulación de un ideal irrealizable o utópico.

Parece que al eliminar la posibilidad fáctica de la realización de los ideales de la razón en su uso teórico y práctico se ha roto con la teleología que supone el concepto de racionalización y progreso. Si el ideal de racionalización y su movimiento propio, el progreso, no tienen un fin, será preciso preguntarse en qué sentido hay teleología en este proceso de racionalización, lo que equivale a preguntarse por el sentido de la historia en el pensamiento de Fernández de la Mora.

Pensar lo natural en términos finalísticos supone la introducción de un elemento ideal, la perfección, en un ámbito que no le es propio, el de lo natural o fenoménico²⁷⁸. De la misma manera que esto se hace con respecto a la naturaleza se hace con respecto al hombre lo que equivale a afirmar que el término, el fin, del género humano es un ente ideal que el hombre proyecta en

²⁷⁶ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "El imperativo de racionalidad", pág. 133-146.

²⁷⁷ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. "Razón y utopía", pág. 257.

²⁷⁸ Cfr. Fernández de la Mora, Gonzalo. *El hombre en...*, pág. 58.

la historia para hacerla inteligible y para compatibilizar así el movimiento propio de la Naturaleza y la pretensión de la razón humana de proyectar fines. De esta manera no se aleja demasiado Fernández de la Mora de la manera como Kant trata este asunto.

“Una causa, a decir verdad, que no podemos *reconocer* realmente en los artificios de la naturaleza, o ni siquiera *inferir*, sino que (como en toda relación de la forma de las cosas a fines, en general) sólo podemos y debemos *pensar*, para formarnos un concepto de su posibilidad, por analogía con la práctica artística humana; la relación y concordancia de esta causa con el fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una *idea* que si bien es desmesurada en sentido *teórico*, está por el contrario, bien fundada, y según su realidad, en sentido *práctico*...”²⁷⁹.

Es decir, la finalidad, el pensamiento teleológico es la forma del pensar humano que no se corresponde con la facticidad de lo real sino que es la formalidad bajo la que la razón conceptúa lo real. Esta conceptualización, como Kant señala, es una exageración desde el punto de vista teórico, es decir, no tiene un fundamento más allá de la propia formalidad del pensar, sin embargo, es notable su fundamentación moral ya que el pensar moral es un pensamiento de fines. Así pues, la fundamentación práctica del pensar según fines, en ambos autores, nos lleva a considerar que la finalidad práctica es la sustantiva. La moralización del ser humano, tanto para Kant como para Fernández de la Mora, es el fin último de todo pensar según la razón. Y, en el caso del autor español esta moralización se da por la postulación de la razón como fin de la existencia humana.

²⁷⁹ Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua*, Editorial Nueva, Madrid, 1999, pág. 101.

CONCLUSIONES

Al comenzar este trabajo planteábamos una pregunta fundamental acerca de la obra de Fernández de la Mora: ¿fue fruto del oportunismo político o se trata, más bien, de un sistema filosófico en sentido estricto? Es decir, ¿fue un mero propagandista o merece ser incorporado, en un lugar destacado, entre la nómina de filósofos y teóricos políticos españoles del siglo XX? Tal consideración, de alguna manera, vendría no sólo a reivindicar su figura, sino también a contradecir la imagen que se tiene de este autor.

Lo cierto es que el análisis de su obra muestra, como ha quedado de manifiesto, una unidad interna de carácter filosófico. Esa unidad se estructura en torno al concepto de razón. Éste constituye el nervio filosófico, el elemento estructurador, de todo el pensamiento de Fernández de la Mora. Una razón con una clara vocación práctica y realista. La razón no es sólo el hilo conductor de la filosofía racionalista, su concepto central, sino que también es el punto central de la cosmovisión de Fernández de la Mora. Y lo es, fundamentalmente, desde dos puntos de vista. En primer lugar, como valor, es decir, la razón como elección axiológica. Como indica el propio autor, en la base del racionalismo hay una toma de partida por la razón en detrimento de la pasión. Por otro lado, la razón es el elemento fundamental para entender la filosofía de la historia inherente al pensamiento del autor español, la racionalización. La historia definida como “el paso del *mythos* al *logos*” se caracteriza por el despliegue de la razón, por la conquista por parte de ésta de ámbitos cada vez más amplios. Obviamente, esto supone la relegación de la dimensión patética del hombre a un plano secundario.

El concepto de razón presenta en su pensamiento dos grandes paradojas de las que, desde mi punto de vista, no consigue salir el autor. La primera gran paradoja es la incertidumbre o incongruencia respecto de la presentación de ciertas dicotomías. La primera de éstas es, curiosamente, la existente entre la razón y la voluntad. El autor español no consigue aclarar consistentemente, aunque en este texto se ha tratado de dar una solución a este aspecto, cuál de ellas es

genuinamente primaria en el curso de la acción. La razón es una potencia inmóvil sin el concurso de la voluntad mientras que ésta, a su vez, sin la razón es una fuerza carente de dirección. Se podría afirmar que ambas son simultáneas y, sin embargo, como se ha mostrado, Fernández de la Mora ofrece secuencias internamente contradictorias de la relación que estas dos facultades tienen entre sí.

Quizá esta inconsistencia no tendría excesiva importancia si no afectara a los cimientos mismos del sistema racionalista. En la base de este edificio filosófico está la opción por la razón en detrimento de la dimensión pasional y la volitiva. El racionalismo parte de un juicio de valor basado en la opción por la razón. Una opción que, como es obvio, no puede partir de sí misma sin el riesgo de caer en una petición de principio. Fernández de la Mora trata de salvar este escollo por medio de dos vías argumentativas. Por un lado, la funcional, en la que los productos de la razón son infinitamente superiores a los de la pasión y la voluntad desde un punto de vista pragmático. Por otro lado, la esencial, por la que el hombre, definido en términos de animal racional, debe optar por la razón como potencia que le es más connatural. Sin embargo, ambas parten de una esquematización de tipo racional, es decir, para justificar la primacía de la razón parten de la razón como primaria. En el caso de la argumentación funcional se llega a ella por medio de una serie de cálculos en los que el concurso de la razón es avasalladoramente preponderante. Por otro lado, la definición del hombre como animal racional es una conceptualización hecha por la razón y en la que, por tanto, ésta toma todo el protagonismo.

Fernández de la Mora supo, no obstante, ver esta la deficiencia de ambas vías. De ahí que en el inicio del racionalismo coloque un juicio electivo de imposible justificación¹. Así pues, la autoevidencia presente

¹ Nos remitimos aquí a un texto ya transcrito en este estudio: “En primer lugar, el racionalismo supone una preferencia del ‘logos’ sobre el ‘pathos’, del entendimiento sobre el sentimiento, del raciocinio sobre la pasión. En el arranque mismo de la opción científica supuestamente pura, aparece ya un juicio de valor: releguemos las pasiones por confusionarias. Los racionalistas comparten este punto de partida; pero reconociendo que implica un inicial pronunciamiento sobre lo que es mejor. Tal opinión puede justificarse empíricamente por la mayor probabilidad de acierto que

en la mayoría de textos acerca del racionalismo, se desvanece siendo el punto de partida de la primacía de la razón un juicio de valor o una mera elección. En la base misma de la filosofía racionalista aparece como problemática la relación entre pasión, voluntad y razón.

La segunda de las dicotomías problemáticas en el seno de la filosofía de Fernández de la Mora es la existente entre lo natural y lo racional. Por un lado, la razón aparece como un producto netamente natural. La emergencia natural de la razón la convierte en la “punta de lanza” de la naturaleza. El despliegue de la razón es, al mismo tiempo, el de la naturaleza. Y, sin embargo, al distinguir entre humanización, despliegue de la razón, y animalización, naturalización, la razón y la naturaleza aparecen como dos vías internamente excluyentes. Son esencialmente distintas y desaparece el naturalismo de la razón que marca la tesis del surgimiento de la razón. En cualquier caso, de entre las dos interpretaciones posibles, la naturalización de la razón es la que más presencia tiene en los textos de Fernández de la Mora.

Esta paradoja de la dicotomía afecta, fundamentalmente, a la concepción ética de Fernández de la Mora. Como se ha señalado en el texto, halla el fundamento de la moral en el bien para la especie. Según el autor español, tanto la indefinición material de las diversas formulaciones del imperativo categórico, como la heteronomía de otras fundamentaciones resultan insuficientes. Por ello, Fernández de la Mora señala que el imperativo específico es material, objetivo y autónomo con lo que se tiene que erigir en principio regulador del comportamiento humano y en pilar de la ética.

Ahora bien, desde este enfoque, de indudable influencia positivista, se pueden derivar consecuencias que contradicen algunos preceptos morales señalados por Fernández de la Mora. El caso más claro, quizá, sea el del aborto. Frente a una situación de superpoblación del medio el

caracteriza a la decisión racional sobre la pasional. Pero tal justificación sólo es factible gracias a reiteradas remisiones a valores, como la objetividad y la eficacia, y no desemboca en conclusiones absolutas puesto que hay impulsivos que aciertan”. Fernández de la Mora, Gonzalo. “Razón y ética”, número 65, págs. 257-258.

bien para la especie asumiría como preceptivo la interrupción del embarazo como medio para regular la población. En esta misma situación, la eutanasia—voluntaria o no— o, incluso, la aplicación de cualquier política eugenésica estaría avalada moralmente por el bien para la especie. Sin embargo, Fernández de la Mora se oponía a cualquiera de estas políticas con lo que su concepción ética entra en contradicción con su postura ante problemas prácticos concretos.

La razón de esta incongruencia entre la actitud de Fernández de la Mora y los preceptos fácilmente derivables de la adopción de semejante principio moral se debe, desde mi punto de vista, a que el autor español tenía en mente una concepción clásica de la ética mientras que la argumentación era profundamente contemporánea o, más exactamente, positivista. Es decir, Fernández de la Mora sigue manteniendo la idea de un principio regulativo externo a la propia especie en consonancia con la ética clásica bien sea este formalizado en términos de leyes naturales, divinas o cualquier otro condicionamiento extraespecífico. Y, sin embargo, la voluntad de proponer un criterio objetivo y lógicamente cerrado le lleva a la adopción del criterio específico. Las referencias a un criterio moral natural como principio regulativo de índole metafísica, sólo aparece marginalmente al hablar de las religiones y no juegan un papel de relevancia en el posterior desarrollo de su concepción ética.

El enfoque biólogo-naturalista de la especie como criterio regulador de la acción humana tiene varias deficiencias. En primer lugar, desde esta perspectiva el criterio individual desaparece en la determinación de la acción. El criterio acaba por ser meramente técnico y fruto de un cálculo en el que nada tienen que ver conceptos claves para la moral como, por ejemplo, el de virtud. La moral queda reducida a un ámbito de expansión técnica de las posibilidades biológicas de la especie.

En segundo lugar, la problemática relación entre razón y naturaleza acaba por dar una ética en la que se da la sensación de que se naturaliza la acción del hombre, es decir, se aspira a reforzar las pulsiones instintivas del hombre. Fernández de la Mora, mediante la adopción de ese principio moral, el de la ordenación a la especie, iguala al hombre con otros vivientes y animaliza su comportamiento al adquirir el

hombre el mismo patrón de juicio moral² que los demás animales³. La razón aparece, por tanto, como un mero refuerzo positivo de algo tan poco racional como las pulsiones instintivas, principalmente, la de la conservación de la especie. La naturalización de la razón acaba por afectar también a la concepción ética.

* * *

El concepto de razón es el eje que estructura la filosofía política de Gonzalo Fernández de la Mora. Así, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la tesis crepuscular parte de un determinado concepto de ideología para, apoyado en un sistema filosófico con una clara concepción de la razón, declarar el carácter obsoleto de las mismas. Las ideologías no decaen por capricho, por elección o por simple conveniencia política, sino que lo hacen por la constatación de un sentido del curso histórico del que se extrae una doctrina filosófica. *El crepúsculo de las ideologías*, pese a la primacía cronológica en la obra del autor, es un corolario de la filosofía racionalista. La crítica a las ideologías, como subproductos racionales, se encuadra dentro de la dicotomía antagónica razón-pasión. Las ideologías decaen dado que la racionalización implica una marginación de los elementos emotivos y pasionales.

Desde esta perspectiva, la tesis esbozada en *El crepúsculo de las ideologías* deja de ser una tesis referida a un fenómeno histórico puntual y de corto alcance para enmarcarse en un horizonte filosófico notablemente más complejo de lo que sus críticos han pretendido. Las ideologías decaen por su interna contradicción con la razón. En esta caída en

² El autor español habla de una “moral en sentido lato” aplicable también a los animales.

³ “En el hombre, esa insuficiencia de los patrones innatos de comportamiento obliga a encauzarlos y a complementarlos con preceptos morales, que orientativamente obligan en conciencia, y con derivados preceptos jurídicos que rotundamente se imponen mediante coacción. Pero el criterio para el desarrollo y suplemento de los patrones recibidos con el código genético es, en último término, análogo al de los demás vivientes, el bien de la especie humana”. La especie como moral” en *Razón Española*, Madrid, número 85, septiembre 1997, pág. 147.

desgracia tiene mucho que decir el desarrollo, en su doble vertiente cultural y económica, férreamente relacionado con la racionalización de la existencia. Las ideologías se ven abocadas a la desaparición, simple y llanamente, por el avasallador triunfo de la razón.

Al igual que ocurre en esta tesis todo escrito de índole política podría ser explicado mediante la apelación a la filosofía racionalista, lo que demuestra que la respuesta afirmativa ante la posibilidad de una filosofía política en Fernández de la Mora es acertada. En este trabajo hemos analizado la mayoría de las posiciones teórico-políticas del autor mostrando su posibilidad de encuadrarla en esa teoría de la razón política en que se erige el racionalismo.

Así la crítica al encaminamiento idealista de la ciencia política se basa, de igual manera, en una idea filosófica coherente con la que rige la crítica a las ideologías. La búsqueda de la ciudad perfecta se apoya, en última instancia, en un *pathos* felicitario, es decir, en un deseo de raíz emotiva. De ahí que sea preciso depurar las aproximaciones teóricas a lo político de su carácter utópico y pasional. Fernández de la Mora proclama el alba de una ciencia política coherente tanto con el declinar de las ideologías, al fin y al cabo filosofías políticas popularizadas, como con la renovación de la ciencia política.

La crítica al idealismo político inherente a la historia de la ciencia política muestra hasta qué punto Fernández de la Mora no está clamando, simplemente, por un dominio omnipotente de la razón. El concepto de razón de Fernández de la Mora muestra que este magno instrumento del hombre está profundamente limitado por la realidad. La razón no puede rebasar los límites marcados por la realidad y ha de remitirse constantemente a ella en búsqueda de una guía que le permita adentrarse por un camino seguro. Se muestra así Fernández de la Mora como un autor profundamente convencido de la potencia de la razón pero, al mismo tiempo, como un desmitificador de sus productos, incluso de aquellos tan aparente sofisticados como las teorías relativas a la perfección del orden social.

Asimismo, estas críticas y el concepto de razón que las guía, realzan la importancia que la razón práctica tiene para Fernández de la Mora. El

razonalismo, su sistema filosófico, consiste, en lo que a la política se refiere, en un prudencialismo político. Para Fernández de la Mora la acción política no puede estar sujeta a ningún tipo de sistema formal-institucional abstracto de toma de decisiones. Antes bien, incluso estos sistemas son definidos y re-definidos en la propia acción. El antiidealismo, que afecta tanto a la ciencia política como a las ideologías, se hace desde una reivindicación de la razón práctica. De ahí que Fernández de la Mora critique tanto el ámbito político, en cuanto que ha abandonado ese prudencialismo, como el campo propiamente racional o científico por haber marginado la racionalidad práctica a causa del deslumbramiento de los avances técnico-teóricos.

Es esta resistencia a la fijación teórica de lo político o, más bien, la concepción de la política como un ámbito ético y, por tanto, perteneciente a la racionalidad práctica lo que hace que no haya en Fernández de la Mora una férrea ontología de los conceptos políticos. El autor español no está interesado, y así se deriva de sus textos, en establecer una topografía de los conceptos políticos, en definir la esencia de lo político. En ese sentido se podría afirmar que se trata de un autor más interesado por la política que por lo político. La política aparece como un ámbito esencialmente práctico cuya definición es histórica. De ahí el, podemos llamarlo, circunstancialismo de las formas de gobierno y el escepticismo ante todo intento de definir los cauces de la sociabilidad humana de una vez por todas. Quizá las tres únicas categorías que podrían determinar esa esencia u ontología de lo político son el orden, la justicia y el desarrollo. Ahora bien, incluso estos conceptos trascendentales son corolarios prácticos de una acción, la de gobernar, dentro de un ámbito determinado, la política, a través de su instrumento fundamental, el Estado. Hay en su pensamiento un intento de recuperación de la política a partir de su genuina naturaleza práctica en detrimento de esquemas abstractos y moralizantes. Fernández de la Mora trata de recuperar la política desde una crítica, valga la redundancia, política que es lo mismo que decir práctica tras el rapto pseudo-moralizante abstracto e irracional de las ideologías.

La búsqueda de la desmitificación y la estrecha vinculación entre lo real y la razón hacen que la teoría política de Fernández de la Mora sea

profundamente pragmática, en el mejor sentido de la palabra. Este carácter práctico vincula su pensamiento a la tradición conservadora de manera clara pero, además, Fernández de la Mora se erige en un representante particular del realismo político en España. Sus críticas a las ideologías y a las construcciones idealistas del Estado tienen como pilar fundamental la imposibilidad práctica y la irrealidad ontológica de los objetos que éstas declaran como normativos, bien se llamen óptimas repúblicas o utopías.

El cosmopolitismo, el declive del nacionalismo, el ocaso ideológico, el elitismo, la crítica a la ciencia política, la postulación de una finalidad práctica para el Estado o la tesis de la disolución del Estado, son algunas de las tesis teórico-políticas que resultan perfectamente consistentes con el sistema filosófico desarrollado explícitamente en los últimos años de su vida y que se intenta glosar en el capítulo 5 de este estudio.

A este respecto, hay que aclarar que en este trabajo no se haya tratado una doctrina aparentemente central en el pensamiento de Fernández de la Mora como es la de la democracia orgánica o corporativa⁴. Desde mi punto de vista, en la crítica a la partitocracia hay un intento de desmitificar la democracia liberal más que de propugnar un sistema. Si Fernández de la Mora pretendiera que la democracia corporativa es un sistema de elección válido independiente de los condicionamientos socio-políticos de cada comunidad, incurriría en el mismo error que él mismo insistió en criticar. Es cierto, que para la sociedad española consideraba adecuado dicho sistema y que, en muchos pasajes, la democracia corporativa aparece como una racionalización del sistema democrático. Y, sin embargo, lo que Fernández de la Mora critica es la idealización de la democracia liberal de partidos con la falsificación de ciertos dogmas como el de representación y libertad⁵. En sentido

⁴ Sánchez de Movellán hace una interesante y completa exposición de la teoría de Fernández de la Mora acerca de la democracia corporativa. Cfr. Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político de Gonzalo Fernández de la Mora y Mon*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, , págs. 221-311.

⁵ Tratados en pasajes de este trabajo.

estricto, un sistema como el criticado por Fernández de la Mora que lograra que el Estado se dotara de los mejores individuos, que lograra conseguir los fines que le son propios al Estado, que no lo hiciera bajo premisas pseudos-metafísicas falsas y que se adecuara a la comunidad política en la que se instaura, no sería condenado por el autor. De ahí que este trabajo no haya abordado dicha teoría salvo en sus dos nociones centrales, representación y libertad, a propósito de otras teorías consideradas más importantes.

* * *

La falta de atención hacia la filosofía de Fernández de la Mora radica, en gran medida, en la mencionada ausencia de una síntesis filosófica de su pensamiento. Asimismo, la dispersión de sus textos es una de las grandes causas de las paradojas internas en asuntos centrales. Ahora bien, éstas muestran que existe en Fernández de la Mora un sistema filosófico que, como todo sistema de este tipo tiene aspectos criticables y es parcialmente defectivo. De lo que no cabe ninguna duda es de que hay en Fernández de la Mora una filosofía coherente que regulan las principales tesis de contenido genuinamente político.

Fernández de la Mora fue un filósofo político a carta cabal con gran inclinación por otras disciplinas como la sociología política. Por este motivo, no existe ninguna razón para la marginación de este autor como pensador político a causa de un supuesto ideologismo de base. Es más, su obra resulta de una relevancia actual nada desdeñable. Algunos fenómenos actuales muestran grandes dosis de confluencia en diversos puntos con diagnósticos hechos, algunos hace más de cuarenta años, por Fernández de la Mora.

- El descrédito de la política, como lucha por el poder, y la petición de la tecnificación y profesionalización de la gestión pública.
- Hastío respecto de los discursos populistas e ideológicos y aumento de la valoración positiva de los puestos meritocráticos.

- La adopción de medidas económicas de corte liberal por partidos nominalmente socialistas y, por tanto, el abandono de los tradicionales dogmas ideológicos.
- La irrupción de la violencia y la emotivización de la contestación popular en una coyuntura económica desfavorable.
- La crítica a los partidos políticos como oligarquías endogámicas.
- La desmitificación de la representación, el dogma básico de la democracia liberal.

Obviamente, Fernández de la Mora no hubiera simpatizado con las revueltas que el malestar y el descontento han generado por su, en muchos casos, marcado carácter ideológico. Sin embargo, supo ver como nadie las patologías que las complejas sociedades occidentales y su sistema de gobierno, la democracia liberal, albergaban en su seno. En este sentido, la reivindicación de la obra de Fernández de la Mora podría situarse al margen de cualquier juicio axiológico respecto a su participación en política. Se nos muestra de esta manera como un autor sugerente y no sólo rescatable sino fundamental para la reflexión política. Quizá una mirada a su pensamiento puede ofrecer algunas claves fundamentales para entender la crisis política actual e, incluso, para repensar la política a la luz de las críticas y exposiciones de algunos de sus elementos centrales.

BIBLIOGRAFÍA

I) Textos de Gonzalo Fernández de la Mora¹

1) Libros

- *Paradoja*, Victoria, Madrid, 1944, 178 pp.
- *Ortega y el 98*, 3ª Ed. Ampliada, Rialp, Madrid, 1979 (1961), 256 pp.
- *Pensamiento español 1963. De Azorín a Zubiri*, Rialp, Madrid, 1964, 284 pp.
- *Pensamiento español 1964. De Unamuno a D'Ors*, Rialp, Madrid, 1965, 304 pp.
- *Pensamiento español 1965. De Ortega a Nicol*, Rialp, Madrid, 1966, 344 pp.
- *Pensamiento español 1966. De Marañón a López-Ibor*, Rialp, Madrid, 1967, 418 pp.
- *Pensamiento español 1967. De Castro a Millán Puelles*, Rialp, Madrid, 1968, 408 pp.
- *Pensamiento español 1968. De Amor Ruibal a Zaragüeta*, Rialp, Madrid, 1969, 452 pp.
- a. *Pensamiento español 1969. De Sanz del Río a Morente*, Rialp, Madrid, 1971, 384 pp.
- b. *El crepúsculo de las ideologías*, Primera edición, Rialp, Madrid, 1965, 170 pp.
- c. *El crepúsculo de las ideologías*, Segunda edición ampliada, Zigzag, Santiago de Chile, 1968, 190 pp.

¹ Se incluyen aquí exclusivamente las obras consultadas para la realización del trabajo. Muchos de los estudios, notas u opúsculos no citados están, sin embargo, incluidos en sus obras mayores. Algunos estudios fueron publicados en más de una revista, se cita por la versión consultada. Para una relación entera de la obra del autor ver: Luis Sánchez de Movellán, *El racionalismo político de Gonzalo Fernández de la Mora y Mon*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, págs. 387-411.

- d. *El crepúsculo de las ideologías*, Tercera edición, Zigzag, Santiago de Chile, 1968, 192 pp.
- e. *El crepúsculo de las ideologías*, Cuarta edición ampliada, Andina, Buenos Aires, 1970, 144 pp.
- f. *El crepúsculo de las ideologías*, 5ª Ed. Ampliada, Salvat, Barcelona, 1971, 180 pp.
- g. *El crepúsculo de las ideologías*, Sexta edición ampliada, Edicol, Bogotá, 1973, 189 pp.
- h. *El crepúsculo de las ideologías*, Séptima edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1986, 225 pp.
- *Del Estado ideal al Estado de razón*, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1972, 128 pp.
- *La partitocracia*, 2ª Ed. Ampliada, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977 (1976), 308 pp.
- *El Estado de obras*, Doncel, Madrid, 1976, 416 pp.
- *La envidia igualitaria*, Planeta, Barcelona, 1984, 256 pp.
- *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985, 210 pp.
- *Los errores del cambio*, Plaza y Janés, Barcelona, 1986, 258 pp.
- *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona, 1987, 224 pp.
- *Río arriba, Memorias*, 2ª Ed. Revisada, Planeta, Barcelona 1995 (1995), 362 pp.
- *El hombre en desazón*, Nobel, Oviedo, 1997, 377 pp.
- *Sobre la felicidad*, Nobel, Oviedo, 2001, 212 pp.

2) Estudios y notas

- “Esquema y ética de la colaboración” en *Arbor*, Madrid, número 33-34, septiembre-octubre 1948, págs. 95-110.
- “La repercusión del 48 en la bibliografía europea contemporánea” en *Arbor*, Madrid, número 41, mayo 1949, 183-227.
- “Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma” en *Arbor*, Madrid, número 43-44, julio-agosto, 1949, 417-449.

- “La rebelde impotencia de Mallarmé” en *Arbor*, Madrid, número 52, abril, 1950, págs. 489-497.
- “Las aporías de Nüremberg” en *Arbor*, Madrid, número 64, abril 1951, págs. 537-562.
- “Maeztu y la noción de humanidad” en *Cuadrenos Hispanoamericanos*, Madrid, número 33-34, septiembre-octubre 1952, págs. 149-159.
- “De la libertad a la seguridad” en *Nuestro Tiempo*, Pamplona, septiembre 1960, págs. 354-361.
- “La unidad del saber” en *Atlántida*, Madrid, enero 1963, págs. 78-80.
- “El ensayo y el pensamiento” en VVAA. *Panorama español contemporáneo*, Ed. Cultura hispánica, Madrid, 1954, págs. 191-202.
- “La teoría de la esencia en Zubiri” en *Atlántida*, Madrid, julio 1966, págs. 363-380. También en: *Cuadernos del Idioma*, Buenos Aires, julio 1966, págs. 5-25; y en *La Table Ronde*, París, Julio 1968, págs. 63-81.
- “El lugar intelectual de Morente” en *La Estafeta literaria*, Madrid, número 387, 13-I-1968, págs. 8-10.
- “La estasiología en España” en *Revista de Estudios Políticos*, número 116, marzo-abril 1961, págs. 5-48.
- “La baja del entusiasmo” en *Atlántida*, Madrid, septiembre 1963, págs. 553-556.
- “Estructura de la convivencia” en VVAA. *La educación en una sociedad de masas*, Cultura hispánica, Madrid, 1954, págs. 97-112.
- “El correlacionismo de Amor Ruibal” en *Atlántida*, número, septiembre 1968, págs. 450-481.
- “El relativismo político en Aristóteles” en *Atlántida*, julio 1970, págs. 347-361.
- “Bandera que se mantiene” en VVAA. *Homenaje nacional a Víctor Pradera y Ramiro de Maeztu*, Ed. Infante, Madrid, 1974, págs. 107-116.
- “Cambio político e ideología” en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, número 53, 1976, págs. 101-121.
- “La oligarquía, forma trascendental de gobierno” en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, número 53, 1976, págs. 381-418.
- “Ante la reforma constitucional” en VVAA. *España y su Monarquía*, Fomento Editorial, Madrid, 1977, págs. 413-423.
- “Un modelo presidencialista” en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, número 55, 1978, págs. 3-11.

- “Sobre el materialismo histórico” en *Verbo*, número 175-176, págs. 553-569.
- “La crisis del parlamentarismo” en *Público*, Santiago de Chile, número 27, enero 1980, págs. 31-69.
- “España y el fascismo” en *Verbo*, Madrid, número 188, septiembre-octubre 1980, pág. 991-1029.
- “El decoro político” en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, número 57, 1980, págs. 85-100.
- “Testimonio” en Bayod A. (coord.). *Franco visto por sus ministros*, Planeta, Barcelona, 1981, págs. 290-299.
- “El organicismo krausista” en *Revista de Estudios Políticos*, número 22, julio 1981, págs. 99-184.
- “Los liberales españoles y la democracia orgánica” en *Nuevo Índice*, número 8, octubre 1982, págs. 6-9.
- “La inteligencia según Zubiri” en *Razón Española*, Madrid, número 1, octubre 1983, págs. 7-36.
- “Ortega entre la II República y la II Restauración” en *Razón Española*, Madrid, número 2, diciembre 1983, págs. 205-212.
- “García Nieto en la Academia” en *Razón Española*, Madrid, número 2, diciembre 1983, págs. 218-220.
- “Mussolini y D’Ors” en *Razón Española*, Madrid, número 3, febrero 1984, págs. 324-330.
- “*Modern Age*, XXV años” en *Razón Española*, Madrid, número 3, febrero 1984, págs. 346-348.
- “La envidia factor político” en *Razón Española*, Madrid, número 4, abril 1984, págs. 429-442.
- “Schmitt y la democracia” en *Razón Española*, Madrid, número 4, abril 1984, págs. 452-469.
- “Alejandro Mon” en *Razón Española*, Madrid, número 5, junio 1984, págs. 59-81.
- “Brañas y la democracia orgánica” en *Verbo*, Madrid, número 227, julio 1984, págs. 945-953.
- “La idea de España” en VVAA. *Juan Pablo II y la fe de los españoles*, Ed. Centro de Estudios de Teología Espiritual, Madrid, 1984, págs. 229-237.

- “Teóricos socialistas de la democracia orgánica” en *Razón Española*, Madrid, número 6, agosto 1984, pág. 203-213.
- “Sobre lo irracional” en *Razón Española*, Madrid, número 7, octubre 1984, pág. 261-272.
- “Goethe contrarrevolucionario” en *Razón Española*, Madrid, número 7, octubre 1984, pág. 338-341.
- “Totalitarismo y tiempo” en VVAA. *Orwell: 1984. Reflexiones desde 1984*, Espasa-Calpe-UNED, Madrid, 1984, págs. 49-66.
- “El origen de la guerra civil” en *Razón Española*, Madrid, número 8, diciembre 1984, págs. 423-436.
- “El golpismo liberal” en *Razón Española*, Madrid, número 8, diciembre 1984, págs. 365-372.
- “Un modelo chino de modernización” en *Razón Española*, Madrid, número 9, enero 1985, págs. 85-92.
- “Envidia, jerarquía y Estado” en *Razón Española*, Madrid, número 10, marzo, 1985, págs. 135-152.
- “Zubiri, apolítico” en *Razón Española*, Madrid, número 10, marzo 1985, págs. 224-227.
- “Machado en guerra” en *Razón Española*, Madrid, número 11, mayo 1985, págs. 353-360.
- “Neoconservatismo católico: Novak” en *Razón Española*, Madrid, número 13, septiembre 1985, págs. 205-208.
- “China and Europe” en VVAA. *Chinese modernization*, San Francisco, 1985, págs. 1-7.
- “Eugenio Vegas Latapié” en *Razón Española*, Madrid, número 14, noviembre 1985, págs. 327-330.
- “La paradoja religiosa de Franco” en *Razón Española*, Madrid, número 14, noviembre 1985, págs. 331-333.
- “Acción Española” en *Razón Española*, Madrid, número 14, noviembre 1985, págs. 340-345.
- “Condicionamientos para la democracia” en *Política*, Santiago de Chile, número 8, diciembre 1985, págs. 199-205.
- “La democracia orgánica en el municipio español” en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, número 62, 1985, págs. 81-102.

- “Pessoa y la democracia” en *Razón Española*, Madrid, número 15, enero 1986, págs. 75-83.
- “La Universidad” en VVAA. *Diez años después de Franco (1975-1985)*, Planeta, Barcelona, 1986, págs. 65-73.
- “Neocorporativismo y representación política” en *Razón Española*, Madrid, número 16, marzo 1986, págs. 133-178.
- “Schmitt y Donoso ante la dictadura” en *Razón Española*, Madrid, número 17, mayo 1986, págs. 311-322.
- “La mayor ovación” en Gregorio López Bravo visto por sus amigos, Álvarez, Madrid, 1986, págs. 107-112.
- “La dictadura regeneracionista de Costa” en *Razón Española*, Madrid, número 18, julio 1986, págs. 51-78.
- “¿Crepúsculo de las ideologías?” en *Razón Española*, Madrid, número 19, septiembre 1986, págs. 133-142.
- “La hispanidades de Morente” en *Razón Española*, Madrid, número 20, noviembre 1986, págs. 313-326.
- “La política exterior de España (1936-1975)” en VVAA. *España nuestro siglo. Texto, imágenes y sonido*, Plaza y Janés, Barcelona, 1986, págs. 104-149.
- “El ironismo de D’Ors” en *Razón Española*, Madrid, número 21, enero 1987, págs. 29-66.
- “El método y el ideario conservadores” en *Política*, Santiago de Chile, número 11, marzo 1987, págs. 13-21.
- “Herrera y la democracia orgánica” en *Razón Española*, Madrid, número 23, mayo 1987, págs. 325-333.
- “La unidad hispanoamericana” en *Razón Española*, Madrid, número 24, julio 1987, págs. 7-17.
- “Universalismo y particularismo de España” en *Razón Española*, Madrid, número 26, noviembre 1987, págs. 261-287.
- “¿Hegelianismo en el Estado del 18 de julio?” en *Razón Española*, Madrid, número 27, enero 1988, págs. 105-108.
- “Popper y la democracia mínima” en *Razón Española*, Madrid, número 28, marzo 1988, págs. 185-190.
- “Spengler y la democracia” en *Razón Española*, Madrid, número 29, mayo 1988, págs. 339-353.

- “Krause en español” en *Razón Española*, Madrid, número 31, septiembre 1988, págs. 133-151.
- “Krause, reformador de la masonería” en *Razón Española*, Madrid, número 32, noviembre 1988, págs. 315-332.
- “También se desideologiza la URSS” en *Razón Española*, Madrid, número 33, enero 1989, págs. 81-83.
- “La extinción del proletariado” en *Razón Española*, Madrid, número 34, marzo 1989, págs. 133-150.
- “Franco aliado silencioso” en *Razón Española*, Madrid, número 35, mayo 1989, págs. 341-344.
- “El intelectual y el político” en *Razón Española*, Madrid, número 37, septiembre 1989, págs. 133-160.
- “Heidegger, una centuria” en *Razón Española*, Madrid, número 38, noviembre 1989, págs. 339-340.
- “Elías de Tejada, el hombre y sus libros” en VVAA. *Franciso Elías de Tejada y Spínola (1917-1977). El hombre y la obra*, Ed. Real Academia de CC. Morales y Políticas, Madrid, 1989, págs. 5-16.
- “La miopía de Fukuyama” en *Razón Española*, Madrid, número 39, enero 1990, págs. 41-49.
- “Otro inédito de Zubiri” en *Razón Española*, Madrid, número 39, enero 1990, págs. 69-74.
- “La cuestión alemana” en *Razón Española*, Madrid, número 39, enero 1990, págs. 79-82.
- “La recepción krausista de Swedenborg” en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, Madrid, número 66, 1989, págs. 161-177.
- “El supuesto fin de la historia” en VVAA. *Estudios de historia moderna y contemporánea. Homenaje a F. Suárez Verdeguer*, Rialp, Madrid, 1990, págs. 151-162. También en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, Madrid, número 67, 1990, págs. 99-109.
- “La izquierda desdivinizada” en *Razón Española*, Madrid, número 40, marzo 1990, págs. 205-215.
- “La agonía del marxismo” en *Razón Española*, Madrid, número 41, mayo 1990, págs. 309-317.
- “La revista *Atlántida*” en *Razón Española*, Madrid, número 41, mayo 1990, págs. 341-342.

- “La paradoja democrática de Condorcet” en *Razón Española*, Madrid, número 44, noviembre 1990, págs. 330-331.
- “Ideología y ciencia” en *Debate Abierto*, Madrid, número 3, otoño-invierno 1990, págs. 109-119.
- “Las ideologías sin futuro” en *Razón Española*, Madrid, número 47, mayo 1991, págs. 261-282.
- “Contradicciones de la partitocracia” en *Razón Española*, Madrid, número 49, septiembre 1991, págs. 153-204.
- “El organicismo de Althusio” en *Revista de Estudios Políticos*, número 71, enero-marzo 1991, págs. 7-38. También en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, Madrid, número 68, 1991, págs. 27-54.
- “López-Ibor, humanista” en *Razón Española*, Madrid, número 48, julio 1991, págs. 88-90.
- “Otro orden mundial” en *Razón Española*, Madrid, número 48, julio 1991, págs. 91-92.
- “Logomaquia política” en *Razón Española*, Madrid, número 49, septiembre 1991, págs. 230-232.
- “El ideario de Aznar” en *Razón Española*, Madrid, número 50, noviembre 1991, págs. 327-331.
- “El socialismo gremialista de Cole” en *Razón Española*, Madrid, número 51, enero 1992, págs. 19-30.
- “Calvo Sotelo y la democracia orgánica” en *Razón Española*, Madrid, número 51, enero 1992, págs. 63-66.
- “Las presuntas ideologías novísimas” en *Razón Española*, Madrid, número 52, marzo 1992, págs. 167-184.
- “Hace un siglo, Cathrein tenía razón” en *Razón Española*, Madrid, número 52, págs. 212-214.
- “Cooptación frente a sufragio universal” en *Razón Española*, Madrid, número 54, julio 1992, págs. 45-61.
- “Ortega y el catolicismo” en *Razón Española*, Madrid, número 55, septiembre 1992, págs. 209-212.
- “Estructura conceptual del nuevo Estado” en *Historia General de España y América*, Rialp, Madrid, Vol. XIX, 1992, págs. 445-486.

- “La democraciamediatada de Condorcet” en *Economía española, cultura y sociedad. Homenaje a Juan Velarde Fuentes*, T. III, Eudema, Madrid, 1992, págs. 393-409.
- “Jellinek y la democracia orgánica” en *Razón Española*, Madrid, número 57, enero 1993, págs. 80-84.
- “El proceso contra el padre Mariana” en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, número 79, enero-marzo 1993, págs. 47-99. También en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, Madrid, número 70, 1993, págs. 221-276.
- “Dos presidentes ante la partitocracia” en *Razón Española*, Madrid, número 58, marzo 1993, págs. 199-205.
- “Zubiri contra Rousseau” en *Razón Española*, Madrid, número 59, mayo 1993, págs. 327-331.
- “Memorias de Silva Muñoz” en *Razón Española*, Madrid, número 59, mayo 1993, págs. 337-341.
- “Don Juan de Borbón” en *Razón Española*, Madrid, número 60, julio 1993, págs. 33-57.
- “Pita da Veiga, ministro” en *Razón Española*, Madrid, número 60, julio 1993, págs. 85-88.
- “Las resistencias de Don Juan de Borbón” en *Razón Española*, Madrid, número 61, septiembre 1993, págs. 187-183.
- “La crisis de la monarquía británica” en *Razón Española*, Madrid, número 62, noviembre 1993, págs. 321-324.
- “El amor a sí mismo” en *Anuario Filosófico*, V. XXVII-2, EUNSA, Pamplona, 1994, págs. 775-778.
- “Leyendo *El legado de Franco*” en *Razón Española*, Madrid, número 63, enero 1994, págs. 76-79.
- “Ética del nacionalismo” en *Razón Española*, Madrid, número 65, mayo 1994, págs. 289-310.
- “Millán Puelles” en *Razón Española*, Madrid, número 66, julio 1994, págs. 47-52.
- “Derrida y la democracia replicativa” en *Razón Española*, Madrid, número 67, septiembre 1994, págs. 196-198.
- “La corrupción literaria” en *Razón Española*, Madrid, número 68, noviembre 1994, págs. 313-315.

- “Sainz Rodríguez, organicista” en *Razón Española*, Madrid, número 69, enero 1995, págs. 70-72.
- “El crepúsculo de las ideologías” en *Razón Española*, Madrid, número 69, enero 1995, págs. 86-88.
- “Vivir con la desigualdad intelectual” en *Razón Española*, Madrid, número 79, marzo 1995, págs. 209-211.
- “El coste de la amoralidad” en *Razón Española*, Madrid, número 71, mayo 1995, págs. 311-313.
- “Discurso de contestación al ingreso de Don Dalmacio Negro Pavón” en *La tradición liberal y el Estado*, RACCMP, Madrid, 1995, págs. 313-320.
- “Discurso de contestación al ingreso de Don Rodrigo Fernández Carvajal” en *Sabiduría y ciencias del hombre*, RACCMP, Madrid, págs. 43-49.
- “Mis memorias” en *Razón Española*, Madrid, número 72, julio 1995, págs. 21-24.
- “Franco, Don Juan y Pavón” en *Razón Española*, Madrid, número 73, septiembre 1995, págs. 181-185.
- “¿Qué era el franquismo?” en *Historia de la Democracia*, Madrid, 1995.
- “Franco XX aniversario” en *Razón Española*, Madrid, número 75, enero 1996, págs. 75-80.
- “El ser fugitivo” en *Razón Española*, Madrid, número 76, marzo, 1996, págs. 133-163.
- “El vitalismo del primer Morente” en *Razón Española*, Madrid, número 77, mayo 1996, págs. 313-320.
- “La monarquía hereditaria” en *Razón Española*, Madrid, número 78, julio 1996, págs. 7-16.
- “Partitocracia y unificación de poderes” en *Razón Española*, Madrid, número 79, septiembre 1996, págs. 189-193.
- “Ética de la inteligencia” en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, Madrid, número 73, 1996, págs. 81-88.
- “¿Despolitización de Europa?” en *Razón Española*, Madrid, número 81, enero 1997, págs. 35-43.
- “La corrupción” en *Razón Española*, Madrid, número 82, marzo 1997, págs. 155-180.

- “El pesimismo acomodaticio de Cánovas” en *Razón Española*, Madrid, número 84, julio 1997, págs. 51-58.
- “Cánovas ante la Gloriosa” en VVAA. Antonio Cánovas del Castillo. Homenaje y memorias, RACCCMP, Madrid, 1997, págs. 347-357. También en *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*, Madrid, número 74, 1997, págs. 605-616.
- “La especie como moral” en *Razón Española*, Madrid, número 85, septiembre 1997, págs. 133-152.
- “Discurso de contestación al ingreso de Don Rodrigo Fernández Carvajal” en *Razón Española*, Madrid, número 85, septiembre 1997, 220-225.
- “Federico Silva” en *Razón Española*, Madrid, número 85, septiembre 1997, págs. 225-226.
- “Imposturas intelectuales” en *Razón Española*, Madrid, número 89, mayo 1998, págs. 315-317.
- “Por qué voté negativamente a la Constitución de 1978” en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, número 75, 1998, págs. 249-263.
- “Lo vivo y lo muerto del 98” en *Razón Española*, Madrid, número 90, julio 1998, págs. 25-36.
- “Cánovas y su 98” en *Razón Española*, Madrid, número 91, septiembre 1998, págs. 133-160.
- “La evolución del hombre” en *Razón Española*, Madrid, número 91, septiembre 1998, págs. 218-220.
- “Organicismo en la II República” en *Razón Española*, Madrid, número 92, noviembre 1998, págs. 303-309.
- “Allende el Estado moderno” en *Razón Española*, Madrid, número 93, enero 1999, págs. 7-20.
- “Organicismo de la dictadura” en *Razón Española*, Madrid, número 94, marzo 1999, págs. 193-194.
- “Izquierda y derecha hoy” en *Razón Española*, Madrid, número 96, julio 1999, págs. 49-65.
- “Torcuato Luca de Tena” en *Razón Española*, Madrid, número 96, julio 1999, págs. 100-102.
- “Orwell en las cortes” en *Razón Española*, Madrid, número 97, septiembre 1999, págs. 207-209.

- “El proceso de desideologización política” en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 2000, número 77, págs. 435-448.
- “El imperativo de razonabilidad” en *Razón Española*, Madrid, número 100, marzo 2000, págs. 133-146.
- “López Rodó” en *Razón Española*, Madrid, número 101, mayo 2000, págs. 335-339.
- “D’Ors bonaerense” en *Razón Española*, Madrid, número 102, julio 2000, págs. 73-76.
- “Lo que España debe a Franco” en *Razón Española*, Madrid, número 105, enero 2001, págs. 181-184.
- “Diálogo sobre la monarquía” en *Razón Española*, Madrid, número 106, marzo 2001, págs. 271-281.
- “Mi crepúsculo de las ideologías” en *Razón Española*, Madrid, número 107, mayo 2001, págs. 388-390.
- “El Estado de derecho” en *Razón Española*, Madrid, número 108, págs. 47-50.
- “Mon en su siglo” en *Razón Española*, Madrid, número 110, págs. 295-308.

3) Editoriales racionalistas

- “Dintel” en *Razón Española*, Madrid, número 1, octubre 1983, págs. 3-6.
- “La dialéctica” en *Razón Española*, Madrid, número 2, diciembre 1983, págs. 129-133.
- “Razón versus reacción” en *Razón Española*, Madrid, número 2, febrero 1984, págs. 257-260.
- “Razón y conservación” en *Razón Española*, Madrid, número 4, abril 1984, págs. 385-389.
- “Razón y mito” en *Razón Española*, Madrid, número 5, junio 1984, págs. 3-5.

- “Tener razón” en *Razón Española*, Madrid, número 6, agosto 1984, págs. 129-131.
- “El ocio de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 7, octubre 1984, págs. 257-259.
- “La fuerza de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 8, diciembre 1984, págs. 385-387.
- “Contracultura y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 9, enero 1985, págs. 3-6.
- “Humor y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 10, págs. 129-133.
- “Razón y utopía” en *Razón Española*, Madrid, número 11, mayo 1985, págs. 257-260.
- “Razón y tradición” en *Razón Española*, Madrid, número 12, julio 1985, págs. 3-5.
- “Razón de Estado” en *Razón Española*, Madrid, número 13, septiembre 1985, págs. 129-131.
- “Razón e Historia” en *Razón Española*, Madrid, número 14, noviembre 1985, págs. 257-259.
- “El intelectual y la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 15, enero 1986, págs. 3-5.
- “Razón y constitución” en *Razón Española*, Madrid, número 16, marzo 1986, págs. 129-132.
- “Razón, ética y política” en *Razón Española*, Madrid, número 17, mayo 1986, págs. 257-260.
- “Razón histórica” en *Razón Española*, Madrid, número 18, julio 1986, págs. 3-6.
- “Razón y derecho” en *Razón Española*, Madrid, número 19, septiembre 1986, págs. 129-131.
- “Razonalismo y racionalismo” en *Razón Española*, Madrid, número 20, noviembre 1986, págs. 257-259.
- “Razón y emoción” en *Razón Española*, Madrid, número 21, enero 1987, págs. 3-6.
- “Razón y arbitrariedad” en *Razón Española*, Madrid, número 22, marzo 1987, págs. 129-132.
- “Naturaleza y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 23, mayo 1987, págs. 257-260.

- “Razón y nación” en *Razón Española*, Madrid, número 24, julio 1987, págs. 3-6.
- “Miedo a la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 25, septiembre 1987, págs. 129-132.
- “Razón y erudición” en *Razón Española*, Madrid, número 26, noviembre 1987, págs. 257-260.
- “Razonar y escribir” en *Razón Española*, Madrid, número 27, enero 1988, págs. 3-5.
- “Razón y espontaneidad” en *Razón Española*, Madrid, número 28, marzo 1988, págs. 129-133.
- “Razón y legitimidad” en *Razón Española*, Madrid, número 29, mayo 1988, págs. 257-260.
- “Autonomía de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 30, julio 1988, págs. 3-6.
- “La razón frente a las modas” en *Razón Española*, Madrid, número 31, septiembre 1988, págs. 129-132.
- “El lugar de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 32, noviembre 1988, págs. 257-259.
- “Razón y modernidad” en *Razón Española*, Madrid, número 33, enero 1989, págs. 3-6.
- “Razón y cambio” en *Razón Española*, Madrid, número 34, marzo 1989, págs. 129-131.
- “Razón y tiempo” en *Razón Española*, Madrid, número 35, mayo 1989, págs. 257-260.
- “Razón y compromiso” en *Razón Española*, Madrid, número 36, julio 1989, págs. 3-5.
- “La razón y los españoles” en *Razón Española*, Madrid, número 37, septiembre 1989, págs. 129-132.
- “Razón y degradación” en *Razón Española*, Madrid, número 38, noviembre 1989, págs. 257-260.
- “Razón y mercado” en *Razón Española*, Madrid, número 39, enero 1990, págs. 3-5.
- “Razón y palabra” en *Razón Española*, Madrid, número 40, marzo 1990, págs. 129-131.
- “Razón y realidad” en *Razón Española*, Madrid, número 41, mayo 1990, págs. 257-260.

- “Razón de vivir” en *Razón Española*, Madrid, número 42, julio 1990, págs. 3-7.
- “Razón y progresismo” en *Razón Española*, Madrid, número 43, septiembre 1990, págs. 129-132.
- “Razón y adaptación” en *Razón Española*, Madrid, número 44, noviembre 1990, págs. 273-276.
- “Niñez de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 45, enero 1991, págs. 3-5.
- “Fundamentación de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 46, marzo 1991, págs. 129-131-
- “Razón y agresión” en *Razón Española*, Madrid, número 47, mayo 1991, págs. 257-259.
- “Razón e interpretación” en *Razón Española*, Madrid, número 48, julio 1991, págs. 3-5.
- “La razón contra la actualidad” en *Razón Española*, Madrid, número 49, septiembre 1991, págs. 129-131.
- “Oportunismo y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 50, noviembre 1991, págs. 257-260.
- “Razón y prejuicio” en *Razón Española*, Madrid, número 51, enero 1992, págs. 3-5.
- “Razón y ambiente” en *Razón Española*, Madrid, número 52, marzo 1992, págs. 129-132.
- “La inercia de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 53, mayo 1992, págs. 257-260.
- “Parcialidad de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 54, págs. 3-5.
- “Razón y nación” en *Razón Española*, Madrid, número 55, septiembre 1992, págs. 129-133.
- “Razón y sinrazón de la muerte” en *Razón Española*, Madrid, número 56, págs. 257-261.
- “Razón y corrupción” en *Razón Española*, Madrid, número 57, enero 1993, págs. 3-6.
- “Razón e información” en *Razón Española*, Madrid, número 58, marzo 1993, págs. 129-133.
- “Razón y crispación” en *Razón Española*, Madrid, número 59, mayo 1993, págs. 257-261.

- “Razón y libertad” en *Razón Española*, Madrid, número 60, julio 1993, págs. 3-6.
- “Razón y violencia” en *Razón Española*, Madrid, número 61, págs. 129-133.
- “Aristocratismo de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 62, noviembre 1993, págs. 257-261.
- “La razón domesticadora” en *Razón Española*, Madrid, número 63, enero 1994, págs. 3-6.
- “Razón y socialismo residual” en *Razón Española*, Madrid, número 64, págs. 129-132.
- “Razón y ética” en *Razón Española*, Madrid, número 65, mayo 1994, págs. 257-260.
- “La razón transformadora” en *Razón Española*, Madrid, número 66, julio 1994, págs. 3-6.
- “Razón y pedagogía” en *Razón Española*, Madrid, número 67, septiembre 1994, págs. 129-132.
- “Razón y progreso” en *Razón Española*, Madrid, número 68, noviembre 1994, págs. 257-259.
- “La razón aceleradora” en *Razón Española*, Madrid, número 69, enero 1995, págs. 3-5.
- “Razón y consenso” en *Razón Española*, Madrid, número 70, marzo 1995, págs. 129-131.
- “Razón y presunción” en *Razón Española*, Madrid, número 71, mayo 1995, págs. 257-259.
- “Razón y logomaquia” en *Razón Española*, Madrid, número 72, julio 1995, págs. 3-5.
- “Razón y cambio” en *Razón Española*, Madrid, número 73, septiembre 1995, págs. 129-131.
- “Razón e individuo” en *Razón Española*, Madrid, número 74, noviembre 1995, págs. 257-259.
- “Razón y técnica” en *Razón Española*, Madrid, número 75, enero 1996, págs. 3-7.
- “Eufemismo y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 76, marzo 1996, págs. 129-132.
- “Razón del centro” en *Razón Española*, Madrid, número 77, mayo 1996, págs. 257-260.

- “El riesgo de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 78, julio 1996, págs. 3-5.
- “Razón y temporalidad” en *Razón Española*, Madrid, número 79, septiembre 1996, págs. 129-131.
- “La razón alienada” en *Razón Española*, Madrid, número 80, noviembre 1996, págs. 257-259.
- “Improperio y sinrazón” en *Razón Española*, Madrid, número 81, enero 1997, págs. 3-5.
- “Naturaleza y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 82, marzo 1997, págs. 129-131.
- “El nudismo de la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 83, mayo 1997, págs. 257-260.
- “Globalización y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 84, julio 1997, págs. 3-5.
- “Razón y felicidad” en *Razón Española*, Madrid, número 85, septiembre 1997, págs. 129-131.
- “La razón creadora” en *Razón Española*, Madrid, número 86, noviembre 1997, págs. 257-260.
- “La unidad racional” en *Razón Española*, Madrid, número 87, enero 1998, págs. 3-7.
- “Fundamentalismo y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 88, marzo 1998, págs. 129-132.
- “Razonar y modernizar” en *Razón Española*, Madrid, número 89, mayo 1998, págs. 257-261.
- “Vivir según la razón” en *Razón Española*, Madrid, número 90, julio 1998, págs. 3-6.
- “Razón y consenso” en *Razón Española*, Madrid, número 91, septiembre 1998, págs. 129-132.
- “Razón y malicia” en *Razón Española*, Madrid, número 92, noviembre 1998, págs. 257-259.
- “Razón y razonadores” en *Razón Española*, Madrid, número 93, enero 1999, págs. 3-5.
- “Razón y erudición” en *Razón Española*, Madrid, número 94, marzo 1999, págs. 129-132.
- “La razón y la vida” en *Razón Española*, Madrid, número 95, mayo 1999, págs. 257-260.

- “Razón y libertad” en *Razón Española*, Madrid, número 96, julio 1999, págs. 3-6.
- “Utopía y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 97, septiembre 1999, págs. 129-131.
- “Razón de la muerte” en *Razón Española*, Madrid, número 98, noviembre 1999, págs. 257-260.
- “Razón e información” en *Razón Española*, Madrid, número 99, enero 2000, págs. 3-6.
- “Razón y coherencia” en *Razón Española*, Madrid, número 100, marzo 2000, págs. 129-131.
- “Razón y ética” en *Razón Española*, Madrid, número 101, mayo 2000, págs. 257-260.
- “Razón y realidad” en *Razón Española*, Madrid, número 102, julio 2000, págs. 3-6.
- “Razón y falibilidad” en *Razón Española*, Madrid, número 103, septiembre 2000, págs. 129-131.
- “Razón e Historia” en *Razón Española*, Madrid, número 104, noviembre 2000, págs. 257-260.
- “Razón de la gratitud” en *Razón Española*, Madrid, número 105, enero 2001, págs. 3-7.
- “Razón de vivir” en *Razón Española*, Madrid, número 106, marzo, págs. 217-220.
- “Razón y emoción” en *Razón Española*, Madrid, número 107, mayo, págs. 329-333.
- “Razón de ser” en *Razón Española*, Madrid, número 108, julio 2001, págs. 3-6.
- “Verdad y razón” en *Razón Española*, Madrid, número 109, septiembre 2001, págs. 129-132.
- “Razón del miedo” en *Razón Española*, Madrid, número 110, noviembre 2001, págs. 257-261.

4) Artículos periodísticos escritos por Fernández de la Mora citados en este trabajo.

- “La sentencia de Nuremberg” en *ABC* de 8-X-1946
- “Los internados alemanes en España” en *ABC* de 8-I-1950
- “El K.P.D. peón de Moscú” en *ABC* de 11-I-1950
- “Los internados alemanes en España” en *ABC* de 13-I-1950
- “Alemania ante la rehabilitación de España” en *ABC* de 7-II-1950
- “Alemania 1950” en *ABC* de 11-IV-1950
- “Más sobre los refugiados alemanes” en *ABC* de 22-VI-1950
- “España, su problema y su complejo” en *ABC* de 19-VI-1952
- *La quiebra de la razón de Estado*, Ateneo, Madrid, 1952, 50 pp.
- “Reivindicación de las formas” en *El faro de Vigo* de 4-V-1954 y *Reino* de 30-VII-1957
- “La lección bizantina” en *ABC* de 25-VI-1954.
- “Con las formas” en *Reino* de 31-VIII-1957
- “Un negro de Carlos V” en *ABC* de 13-II-1958.
- “El socialismo vira a estribor” en *ABC* de 21-IV-1959.
- “Socialismo y marxismo” en *ABC* de 28-IV-1959
- “El socialismo se volatiliza” en *ABC* de 10-XI-1959.
- *La Monarquía del futuro*, Amigos de Maeztu, Madrid, 1960. 24 pp.
- “La política exterior de España” en VV.AA. *El nuevo Estado español: Veinticinco años del Movimiento Nacional*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1961, págs. 65-92.
- “La paradoja de Madariaga” en *ABC* de 10-VII-1962
- “El crepúsculo de los eruditos” en *ABC* de 4-V-1963
- “Distensión y crisis de las ideologías” en *ABC* de 31-XII-1963
- “Lo que necesitamos” en *ABC* de 20-X-1964
- “La nueva política” en *ABC* de 17-XI-1964
- “Los mansos” en *ABC* de 20-II-1965.
- “Los integrismos” en *ABC* 24-IV-1965
- “Ideologías e ideales” en *ABC* de 29-V-1965
- “Los integrismos” en *Cuadernos para el diálogo*, número 21-22, junio-julio 1965,
- “Ideologías e ideales” en *ABC*, 1-VI-1965
- “Los ideólogos y el poder” en *ABC* 4-VI-1965
- “Dios y las ideologías” en *ABC* de 15-VI-1965
- “Puntualización sobre las ideologías” en *Arriba* de 4-VII-1965

- “La tecnocracia” en *ABC* de 21-VII-1965
- “Las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 25, octubre 1965
pág
- “Opinión e ideología” en *ABC* de 14-IX-1965
- “Dar que escribir” en *Pueblo* de 3-XII-1965.
- “La retórica y otras cosas” en *Arriba* de 10-XII-1965
- “Sobre la Nueva derecha española” en *Arriba* de 23-IV-1966.
- “Polémica sobre la nueva derecha española” en *Pueblo* de 27-IV-1966
- “Carta abierta a José María Gironella” en *Pueblo* de 16-VI-1966
- “La relatividad del Estado” en *ABC*, 18-VII-1967.
- “1868: un tren perdido” en *ABC* 7-XII-1968.
- “El nihilismo juvenil” en *ABC* de 24-VIII-1969
- “La subjetivación de la cultura” en *ABC* de 6-VIII-1969.
- “Maeztu razón de la victoria” en *ABC* de 4-V-1974
- “La convergencia de las ideologías” en *ABC* de 13-VII-1974
- “El Estado de nuestro tiempo” en *ABC* de 14-VIII-1974
- “La manía constitutoria” en *ABC* de 5-VII-1975
- “Hacia abajo” en *ABC* de 18-XI-1975
- “Defensa de la constitución” en *ABC* de 6-XII-1975
- “Los dos frentes” en *ABC* de 6-II-1976.
- “Nuestro socialismo” en *ABC* de 26-III-1976.
- “El programa socialista” en *ABC* de 29-XII-1976
- “Renta y democracia” en *ABC* de 5-II-1977
- “Minoría y democracia” en *ABC* de 5-IV-1977.
- “El taifismo” en *ABC* de 11-XI-1977.
- “El voto verdaderamente útil” en *ABC* de 14-V-1978
- “Balcanización, no” en *ABC* de 23-VI-1978
- “¿Qué marxismo?” en *ABC* de 12-VII-1978
- “Versatilidad” en *ABC* de 13-VIII-1978.
- “Otro revés socialista” en *ABC* de 5-XII-1979
- “El Estado mínimo” en *ABC* de 9-I-1980
- “El genio nato” en *ABC* de 18-III-1980
- “Fomento de naciones” en *ABC* de 15-IV-1980
- “Los fascismos” en *ABC* de 1-VII-1980.
- “El aristocratismo de Ortega” en *ABC* de 16-VIII-1980.

- “La minoría es la clave” en *ABC* de 18-XII-1980.
- “Relevo generacional” en *ABC* de 24-III-1981.
- “La universidad, amenazada” en *ABC* de 24-IV-1981.
- “El intelectual conformista en *ABC* de 11-III-1982
- “La democracia antiliberal” en *ABC* de 30-IV-1982.
- “El suicidio de la democracia” en *ABC* de 19-V-1982
- “Ortega, un siglo” en *ABC* de 28-I-1983
- “La izquierda ¿divina?” en *ABC* de 20-III-1983
- “El crepúsculo de las ideologías”. Publicado parcialmente en *El Norte de Castilla* de 1-II-1994.

II) Otra bibliografía utilizada

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

Abril Castelló, Vidal. “¿Ideocracia o tecnocracia?” en *Revista de Estudios Políticos*, número 175, enero-febrero 1971, págs. 83-91.

Adorno, Theodor W. *Escritos sociológicos I*, OC 8, Akal, Madrid, 2004.

Alcalá, Juan de. “Dar que hablar” en *Pueblo* de 28-IX-1965.

- “Dar que hablar” en *Arriba* de 3-XII-1965.

- “Punto final” en *Arriba* de 17-XII-1965.

Almond, Gabriel A. y Verba, Sidney. *La cultura cívica*, Euramerica, Madrid, 1970.

Alonso-Fueyo, Sabino. “Polémica en torno a las ideologías” en *Arriba* de 21-III-1965.

Althusser, Louis. *Marx dentro de sus límites*, Akal, Madrid, 2003.

Alvira, Tomás y Rodríguez, Ángel. *Karl Marx y Friedrich Engels. Miseria de la filosofía y Manifiesto del Partido Comunista*, EMESA, Madrid, 1976.

Amiot, Michelle. *Las ideologías en el mundo actual*, Dopesa, Barcelona, 1972.

Amor Ruibal, Ángel. *Problemas de la filosofía y del dogma*, Suárez, Madrid, 1914.

Anderson, Brian C., Raymond Aron. *The Recovery of the Political*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1998.

Ansón. Luis María. *Don Juan*, Plaza & Janés, Barcelona, 1994.

- “La dignidad de Miguel Delibes” en *El Cultural* de 19-III-2010.

Aramberri, Julio. “Las raíces intelectuales del conservadurismo americano” en *Historia y política*, Madrid, número 18, julio-diciembre 2007.

Areilza, José María de. *A lo largo del siglo*, Planeta, Barcelona, 1992.

Argumosa, Germán de. “Ideología y sistema” en *Cuadernos para el diálogo*, número 23-24, agosto-septiembre 1965.

Aristóteles. *Tratados de lógica (Organon). I, Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas*, Gredos, Madrid, 1982.

Armytage, W.H.G. *Historia social de la tecnocracia*, Península, Barcelona, 1970.

Aron, Raymond. *Polémiques*, Gallimard, Paris, 1955.

- *El opio de los intelectuales*, Leviatán, Buenos Aires, 1957.

- *Democracia y totalitarismo*, Seix Barral, Barcelona, 1966.

- *Les désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, París, 1969.

- *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, Seix Barral, Barcelona, 1971.

- *Memorias*, Alianza, Madrid, 1983.
 - *Le marxisme de Marx*, Fallois, París, 2002.
 - *Las etapas del pensamiento sociológico*, Tecnos, Madrid, 2004.
- Arrese, José Luis de. *Una etapa constituyente*, Planeta, Barcelona, 1982.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 1949.
- Balmes, Jaime. *Filosofía elemental*, Balmesiana, Barcelona, 1944.
- Balmes, Jaime. *El criterio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1944.
- Balibar, Etienne. *The Philosophy of Marx*, Verso, Londres, 1995.
- Baón, Rogelio. *Historia del Partido Popular*, Safel, Madrid, 2001.
- Barth, Hans. *Verdad e ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- Bayod, Ángel. *Franco visto por sus ministros*, Planeta, Barcelona, 1981.
- Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger*, Éditions de Minuit, París, 1973.
- Bell, Daniel. *El fin de las ideologías*, Tecnos, Madrid, 1964.
- *The coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, Nueva York, 1973.
- Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.
- *El estudio adecuado de la humanidad*, Turner, Madrid, 2009.
- Billy, Jacques. *Les techniciens et le pouvoir*, Presses Universitaires de France, París, 1960.
- Bobbio, Norberto; Matteucci, Incola y Pasquino, Gianfranco (dirs.). *Diccionario de política*, Siglo veintiuno, México, 1991.

Botero, Giovanni. *La razón de Estado y otros escritos*, Instituto de Estudios Políticos, Universidad central de Venezuela, Caracas, 1962.

Boyer, Paul Henri. *Diccionario breve de filosofía*, Club de lectores, Buenos Aires, 1962.

Boyer, Miguel. “Expertos en fines y expertos en medios” en *Cuadernos para el diálogo*, número 27, diciembre 1965.

Breckman, Warren. *Marx the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, New Cork, 1999.

Bueno, Noelia. “Crítica de la ideología en Marx” en *Eikasía*. Revista de Filosofía, número 13, septiembre 2007.

Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, Alianza, Madrid, 2004.

Burnham, James. *Los maquiavelistas*, Emecé, Buenos Aires, 1953.

- *The managerial revolution*, Greenwood Press, Westport, 1972.

Calvo Serer, Rafael. “Una nueva generación española”, *Arbor*, Madrid, número 24, noviembre-diciembre 1947, pág. 333-348.

- “España, sin problema” en *Arbor*, Madrid, número 45-46, septiembre-octubre 1949.

- *Mis enfrentamientos con el poder*, Plaza y Janés, Barcelona, 1978.

Calvo Sotelo, Leopoldo. *Pláticas de familia, 1878-2003*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004.

Canguilhem, Georges. *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

Carver, Terrell. *Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, New York, 1991.

Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

Chomsky, Noam. *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1998.

Clark, Collin. *The Conditions of the Economic Progress*, Macmillan, Londres, 1960.

Compagnon, Antoine. *Los antimodernos*, Acantilado, Barcelona, 2007.

Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 1988.

- *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Tecnos, Madrid, 2000.

Conttingham, John. *El racionalismo*, Ariel, Barcelona, 1987.

Cousin, Victor. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Librairie Académique, París, 1862.

Cruz, Alfredo. *Ethos y polis*, Eunsa, Pamplona, 1999.

Daled, Pierre. *Le matérialisme occulté et la genèse du «sensualisme»*, J. Vrin, París, 2005.

Díaz, Onésimo. *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2008.

- Díaz, Onésimo y Meer, Fernando de. *Rafael Calvo Serer. La búsqueda de la libertad (1954-1988)*, Rialp, Madrid, 2010.

Díez del Corral, Luis. *De historia y política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956.

Dilthey, Wilhelm. *Las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

- *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

- *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986.

Dror, Yehezkel. “Papel de los políticos y de los funcionarios en la elaboración de la política en Israel” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 227-254.

Drucker, Peter. *Las fronteras del porvenir*, Hobbs-Sudamericana, Buenos Aires, 1959.

- *The Age of Discontinuities*, Heineman, Londres, 1969.

- *Men, ideas and politics*, Harper & Row, Nueva York, 1971.

- *Post-Capitalist Society*, Butterworth-Heineman, Oxford, 1993.

Equipo Mundo, *Los 90 Ministros de Franco*, Dopesa, Barcelona, 1970.

Fernández Buey, Francisco. *Marx (sin ismos)*, El viejo topo, Barcelona, 1999.

Fernández Carvajal, Rodrigo. *El lugar de la ciencia política*, Universidad de Murcia, Murcia, 1981.

Fernández-Galiano, Manuel. “Más allá del nihilismo” en *ABC* de 11-IX-1969.

Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco. *Diccionario político y social del siglo XX español*, Alianza, Madrid, 2008.

Fernández Steinko, Armando. *Experiencias participativas en economías y empresas*, Siglo veintiuno de España, Madrid, 2002.

Ferrary, Álvaro. *El franquismo: minorías políticas y conflictos ideológicos 1936-1956*, EUNSA, Pamplona, 1993.

Fischer, Frank. *Technocracy and the politics of expertise*, Sage, Newbury Park, 1990.

Fraga, Manuel. *Memoria breve de una vida pública*, Planeta, Barcelona, 1980.

- *En busca del tiempo servido*, Planeta, Barcelona, 1987.

Freeden, Michael. *Ideology. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, 2003.

Freund, Julien. *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968.

- "Qu'est-ce que la politique idéologique?" en *Revue Européenne des sciences sociales*, número 46, 1979.

Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Fuente, Juan Marcos de la. *La sociedad tecnocrática*, Ediciones iberoamericanas, Madrid, 1968.

Fukuyama, Francis. "The End of History?" en *The National Interest*, Nueva York, número 16, 1989.

- *The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York, 1992.

Fusi, Juan Pablo. *Franco: autoritarismo y poder personal*, Ed. El País, Madrid, 1985.

Galán y Gutierrez, Eustaquio. "Gómez de Aranda y la teoría de las ideologías" en *Arriba* de 27-VI-1965.

- "Sobre el crepúsculo de las ideologías" en *Arriba* de 6-VII-1965.

- "Ideología política y ciencia" en *Arriba* de 18-VII-1965.

Galbraith, John Kenneth. *The affluent society*, New American Library, Nueva York, 1958.

- *The New Industrial State*, Hamish Hamilton, Londres, 1967.

García Pelayo, Manuel. *Burocracia y tecnocracia*, Alianza, Madrid, 1974.

Geiger, Theodor. *Ideología y verdad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

- *Moral y derecho*, Alfa, Barcelona, 1982.

- *Estudios de sociología del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Giménez Caballero, Ernesto. “Poesía y razón en nuestro XVIII” en *Razón Española*, número 20, noviembre 1986, pág. 349.

Gironella, José María. “Me siento desplazado” en *Pueblo* de 15-VI-1966.

- “Carta tímida a Gonzalo Fernández de la Mora” en *Pueblo* de 23-VI-1966.

Gómez de Aranda, Luis. *Política ideológica e ideología sin política*, Servicio de Relaciones Exteriores Sindicales, Madrid, 1965.

González Cuevas, Pedro Carlos. “Tecnocracia, cosmopolitismo y ocaso de la teología política en la obra de Gonzalo Fernández de la Mora” en VV.AA *El régimen de Franco (1936-1975). Política y relaciones exteriores*, Madrid, UNED, 1993.

- *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 2005.

- “La derecha tecnocrática” en *Historia y política*, Madrid, número 18, julio-diciembre 2007, págs. 29-48.

- “La Aufklärung conservadora: Pensamiento español de Gonzalo Fernández de la Mora” en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, número 138, octubre-diciembre 2007.

- *Historia de las derechas españolas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

- *Conservadurismo heterodoxo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.

Goñi Apesteeguía, Carlos. “Pasión y política en Gonzalo Fernández de la Mora” en *Razón Española*, número 157, septiembre-octubre 2009, págs. 173-193.

- Conflicto y gobernación: las divergencias filosóficas entre el pensamiento de Carl Schmitt y Gonzalo Fernández de la Mora”

en *Revista de Estudios Políticos*, número 154, octubre-diciembre 2011, págs. 111-137.

Gray, John. *Isaiah Berlin*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996.

Gregoire, Roger. “Los problemas de la tecnocracia y el papel de los expertos” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 140.

Grimaldi, Nicolás. *Introducción a la filosofía de la historia de Karl Marx*, Dossat, Madrid, 1986.

Gusdorf, Georges. *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Payot, París, 1978.

Hayek, Friedrich. *Derecho, legislación y libertad*, Unión editorial, Madrid, 1979, Vol. II.

Heller, Hermann. *Teoría del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

Hennis, Wilhelm. *Política y filosofía práctica*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.

Hobbes, Thomas. *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2006.

Juliá, Santos. *Historia de las dos Españas*, Taurus, Madrid, 2004.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1965.

- *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987.

- *Hacia la paz perpetua*, Editorial Nueva, Madrid, 1999.

- *Lógica*, El Cid Editor, Santa Fe, 2004.

Keynes, John Maynard. *Laissez Faire and Communism*, New Republic, Nueva York, 1926.

Kirk, Russell. *The Conservative Mind*, Gateway, South Bend, 1978.

- Korsch, Karl. *Karl Marx*, Editorial ABC, Madrid, 2004.
- Kumar, Krishan. *Prophecy and progress*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978.
- Lafuente, Myriam. *El diario Madrid*, Universidad Católica de San Antonio, Bilbao.
- Laín Entralgo, Pedro. *El problema de España*, Aguilar, Madrid, 1962.
- Le Bon, Gustave. *Psicología de las multitudes*, E.M.C.A, Buenos Aires, 1945.
- Lefebvre, Henri. *Sociología de Marx*, Península, Barcelona, 1969.
- Lenk, Karl. *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- Lipset, Seymour M. *El hombre político*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963.
- Llanos, José María de. “Los Luises, como Estado mayor” en *Hechos y dichos*, Madrid, VI.
- Llorens, Eduardo L. *¿Qué es la tecnocracia?*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1933.
- López Amo, Ángel. *La monarquía de la reforma social*, Rialp, Madrid, 1952.
- López Anglada, Luis. “El crepúsculo de las ideologías” en *El Español* de 3-IV-1965.
- López Ibor, Juan José. *El español y su complejo de inferioridad*, Rialp, Madrid, 1951.
- López Pego, Carlos. *La Congregación de “Los Luises” de Madrid*, Desclée de Brower, Bilbao, 1999.
- López Rodó, Laureano. *Política y desarrollo*, Aguilar, Madrid, 1970.
- *La larga marcha hacia la Monarquía*, Noguer, Barcelona, 1977.

Lorenzo, Javier de. *El racionalismo y los problemas del método*, Cincel, Madrid, 1985.

Luca de Tena, Torcuato. *Franco, sí, pero...*, Planeta, Barcelona, 1993.

Lucas Jiménez, Juan José. “El centro reformista y las comunidades autónomas” en *Veintiuno*, Madrid, número 43, otoño 1999.

Lucas Verdú, Pablo. *Principios de ciencia política*, Tecnos, Madrid, Tomo I, 1977.

- Lucas Verdú, Pablo. “Ciencia política para neoconservadores” en *Revista de Estudios políticos*, número 141-142, mayo-agosto 1965.

Lukacs, György. *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007.

Mackenzie, W.J.M. “La tecnocracia y el papel de los expertos en el Gobierno de Inglaterra” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 193-210.

Maine de Biran, François Pierre Gonthier. *Oeuvres complètes*, Slatkine, Gêneve, 1982, vol VI-VII.

Maistre, Joseph de. *Œuvres Complètes*, Slatkine, Ginebra, 1979, vol. I-II.

- *Consideraciones sobre Francia*, Tecnos, Madrid, 1990.

- *De la souveraineté du peuple*, PUF, París, 1992.

Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1958.

Marqués de la Eliseda. *Autoridad y libertad*, Escélicer, Madrid, 1945.

Marschal, Gordon. *En busca del espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1986.

Martínez Mazoa, Felipe. *La filosofía de “El Capital”*, Taurus, Madrid, 1983.

Martínez Val, José María. *¿Por qué no fue posible la Falange?*, Dopesa, Barcelona, 1975.

Marx, Karl. *La ideología alemana*, Coedición: Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo y Grijalbo, Barcelona, 1970.

- *Miseria de la filosofía*, EDAF, Madrid, 2004.

- *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo Veintiuno, México, 2005.

Massini, Carlos. *La revolución tecnocrática*, Idearium, Mendoza, 1980.

Meisel, James Hans. *The myth of the ruling class. Gaetano Mosca and the elite*, Ann Arbor, Michigan, 1962.

Meliá, Joseph. “Los tecnócratas y el crepúsculo de las ideologías” en *Nuevo Diario* de 22-IV-1970.

Meynaud, Jean. *Destin des idéologies, Études de science politique*, La Ferté Bernard, París, 1961.

- *Problemas ideológicos del siglo XX*, Ariel, Barcelona, 1964.

- *La tecnocracia ¿Mito o realidad?*, Tecnos, Madrid, 1968.

Michels, Robert. *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Amorrortu, Buenos Aires, 1984.

Miguel, Amando de. *Sociología del franquismo*, Euros, Barcelona, 1975.

- *Memorias y desabogós*, Innova, Madrid, 2010.

Míguez, Alberto. “Muerte y resurrección de las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 21-22, junio-julio 1965.

Millán-Puelles, Antonio. “El crepúsculo de las ideologías” en *Atlántida*, Madrid, julio 1965, págs. 416-418.

- *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994.

Molina, Jerónimo. “El liberalismo y la querrela impolítica de la izquierda y la derecha” en *Veintiuno*, Madrid, número 43, otoño 1999.

- “Javier Conde y el realismo político” en *Razón Española*, número 100, marzo-abril 2000, págs. 165-189.

- *Julien Freund: Lo político y la política*, Sequitur, Madrid, 2000.

- “Raymond Aron ante el maquiavelismo político” en *Revista Internacional de Sociología*, Madrid, número 50, mayo-agosto 2008.

Molinero, Carmen y Ysàs, Pere. *La anatomía del franquismo*, Crítica, Barcelona, 1975.

Morodo, Raúl. “Pensamiento español 1963” en *Cuadernos para el diálogo*, número 17, febrero 1965.

- “Los ideólogos del fin de las ideologías” en *Cuadernos para el diálogo*, número 23-24, septiembre 1965.

- “Leviatán y universidad” en *Cuadernos para el diálogo*, número 30, marzo 1966.

Mosca, Gaetano. *Elementi di Scienza Politica*, G. Laterza, Bari, 1953.

- *Historia de las doctrinas políticas*, edersa, Madrid, 1984.

Mostaza, Bartolomé. “El punto sobre la i” en *Ya* de 3-XII-1966.

Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto: *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989.

Muñiz, Mauro. “El crepúsculo de las ideologías y Gonzalo Fernández de la Mora” en *La actualidad española* de 13-I-1966.

Muñoz Soro, Javier. *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2006.

Naess, Arne. *Democracy, ideology and objectivity*, Oslo University Press, Oslo, 1956.

Negro, Dalmacio. *La tradición liberal y el Estado*, Unión editorial, Madrid, 1995.

Ngoc Vu, Nguyen. *Ideología y religión según Marx y Engels*, Sal Terrae, Santander, 1978.

Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1966, Vol. I.

Olmos, Víctor. *Historia del ABC*, Plaza & Janés, Barcelona, 2002.

Oltra, Miguel. *Actitud católico-española frente al progresismo heterodoxo*, Teruel, 1965.

Ors, Álvaro d'. *La posesión del espacio*, Civitas, Madrid, 1998.

- *La violencia y el orden*, Criterio libros, Madrid, 1998.

- *Derecho y sentido común*, Civitas, Madrid, 2001.

Ortega y Gasset, José. *La redención de las provincias*, Alianza, Madrid, 1967.

- "El deber de la nueva generación argentina" en *Obras Completas*, T. III, Taurus, Madrid, 2004.

- *España invertebrada*, Austral, Madrid, 2006.

- "Cosmopolitismo" en *Obras Completas*, T. V, Taurus, Madrid, 2006.

- *La rebelión de las masas*, Austral, Madrid, 2007.

Ortí Bordás, José Miguel. *La nueva derecha española*, Imnasa, Madrid, 1967.

- "Polémica sobre la nueva derecha española" en *Pueblo* de 27-IV-1966.

- *La transición desde dentro*, Planeta, Barcelona, 2009, pág. 67.

Palacios, Leopoldo Eulogio. *La prudencia política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945.

Pareto, Vilfredo. *Traité de sociologie générale*, Payot, París, 1917.

- "Traité de sociologie générale" en *Oeuvres Complètes*, Tomo XII, Droz, Ginebra, 1968.

- "Les systèmes socialistes" en *Oeuvres Complètes*, Tomo V, Droz, Ginebra, 1978.

Papell, Antonio. "La crisis de los partidos tradicionales" en *El Norte de Castilla* de 23-XI-1993.

- "Bruselas manda: el fin de la política" en *Diario de Mallorca* de 11-VI-2011.

Pemán, José María. *Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno*, Cultura Española, Burgos, 1937.

Perea Morales, Bernardo. *Ideologías y tecnocracia*, Escélicer, Madrid, 1966.

Pérez Embid, Florentino. "Ante la actualidad del *problema de España*" en *Arbor*, Madrid, número 45-46, septiembre-octubre 1949.

Pérez-Escolar, Rafael. "La mitad de la cuestión" en *ABC* de 29-V-1987.

Pérez Mateos, Juan Antonio. *ABC: Historia íntima del diario. Cien años de un "vicio nacional"*, Libro Hobby-Press, Madrid, 2002.

Perrin, Guy. *Sociologie de Pareto*, Presses Universitaires de France, París, 1966.

Picavet, François. *Les idéologues*, Olms, Hildesheim, 1972.

Pines, Christopher L. *Ideology and false consciousness*, State University of New York Press, Albany, 1993.

Piqueras, José Antonio. *Cánovas y la derecha española*, Península, Barcelona, 2008.

- Platón, *La República*, Alianza, Madrid, 2005.
- Popper, Karl. *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1983.
- Posada, Adolfo. *Tratado de derecho político*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1935.
- Puente Ojea, Gonzalo. “De la función y el destino de las ideologías” en *Cuadernos Hispanoamericanos*, número 202, octubre 1966.
- Raymond, Allen. *¿Qué es la tecnocracia?*, Revista de Occidente, Madrid, 1933.
- Redondo, Gonzalo. *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975)*, T. I, EUNSA, Pamplona, 1999.
- *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975)*, T. II, EUNSA, Pamplona, 2005.
- Revel, Jean-François. *El conocimiento inútil*, Planeta, Barcelona, 1989.
- Ridruejo, Dionisio. *Casi unas memorias*, Planeta, Barcelona, 1976.
- Ritzer, George. *Encyclopedia of social theory*, SAGE, California, 2005.
- Rocamora, Pedro. *Pensamiento español contemporáneo*, CSIC, Madrid, 1975.
- Rodríguez, Pedro. “La oposición no ha manejado todavía argumentos válidos”, entrevista a Gonzalo Fernández de la Mora, en *Arriba* de 3-IV-1968.
- Rodríguez Paniagua, José María. *Marx y el problema de la ideología*, Tecnos, Madrid, 1972.
- Roszak, Theodor. *The Making of a Counter Culture*, Doubleday, Garden City, 1968.
- Rousseau, Jean Jaques. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alambra, Madrid, 1985.

Sainz de Robles, Federico Carlos. “Al margen de los libros” en *Madrid* del 22-IV-1965.

Sainz Rodríguez, Pedro. *Un reinado en la sombra*, Planeta, Barcelona, 1982.

Sánchez Aranda, José Javier y Barrera del Barrio, Carlos *Historia del periodismo español*, EUNSA, Pamplona, 1992.

Sánchez Cámara, Ignacio. *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

Sánchez de Movellán, Luis. *El racionalismo político de Gonzalo Fernández de la Mora y Mon*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004.

- “Razón Española sigue en vanguardia” en *Diario montañés* de 17-XI-2008.

Schaff, Adam. *Sociología e ideología*, Redondo, Barcelona, 1971.

Scheler, Max. *Sociología del saber*, Revista de Occidente, Madrid, 1935.

- *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2003.

Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Haz, Madrid, 1941

- *La unidad del mundo*, Ateneo, Madrid, 1956.

Segura, Armando. *Marx y los neo-hegelianos*, Editorial Luis Miracle, Barcelona, 1976.

Silva, Federico. *Memorias políticas*, Planeta, Barcelona, 1993.

Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970.

Suárez, Luis. *Francisco Franco y su tiempo*, Fundación Nacional Francisco Franco, Madrid, 1984, T. VI.

- *Francisco Franco...*, T. VII.

- *Francisco Franco...*, T. VIII.

Tierno Galván, Enrique. *Cabos sueltos*, Bruguera, Barcelona, 1981.

Toquero, José María. *Franco y Don Juan*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989.

Toro, Antonio del. “El crepúsculo de las ideologías” en *La Actualidad Española* de 15-IV-1965.

Touraine, Alain. *La sociedad post-industrial*, Ariel, Barcelona, 1969.

Tracy, Destutt de. *Eléments d'Idéologie*, vol I, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1977.

Tusell, Javier. *Franco y los católicos*, Alianza, Madrid, 1984.

Unamuno, Miguel de. *Ensayos II*, Fortanet, Madrid, 1916.

Urbano, Pilar. *España cambia de piel*, Sedmay, Madrid, 1976.

Vallet de Goytisolo, Juan. *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Montecorvo, Madrid, 1975.

- *En torno a la tecnocracia*, Speiro, Madrid, 1981.

Van Dijk, Teun A. *Ideología*, Gedisa, Barcelona, 1999.

Veblen, Thorstein. *The Engineers and the Price System*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1990.

Vedel, Georges. “Los problemas de la tecnocracia en el mundo moderno y el papel de los expertos” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 139-172.

Villanueva, Juan Pablo de. “Las ideologías, los expertos y los tecnócratas” en *El Alcázar* de 30-XI-1965.

Villaret, Emilio. *Cuatro siglos de apostolado seglar*, El mensajero del corazón de Jesús, Bilbao, 1963.

Vito, Francesco. “El papel de los expertos en la vida política de Italia” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 211-253.

Von Stein, Lorenz. *Movimientos sociales y monarquía*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

Vries, Egbert de. “Tecnócratas, burócratas y políticos en Holanda” en *Revista de Estudios Políticos*, número 131, septiembre-octubre 1963, págs. 255-267.

VV.AA. *Discursos pronunciados en la solemne sesión necrológica organizada por la Confederación Nacional de Congregaciones Marianas, y celebrada el 27 de enero de 1943 en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, Blass, Madrid, 1943.

VV.AA. *Programa fundamental del Partido Socialdemócrata alemán, Publicación del Partido Socialdemócrata alemán*, Bonn, 1959.

VV.AA. *Prensa y convivencia internacional*, Instituto de Ciencias Sociales Diputación Provincial de Barcelona, Barcelona, 1964.

VV.AA. *Razonalismo. Homenaje a Gonzalo Fernández de la Mora*, Fundación Balmes, Madrid, 1995.

Waxman, Chaiml. (ed). *The End of Ideology Debate*, Clarion, New York, 1968.

Weber, Max. *La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.

- *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1998.

Weidlé, Vladimir. *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.

Wilhelmsen, Frederick D., “El pleito de las ideologías” en *Punta Europa*, número 105, enero 1966.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973.

CARLOS GOÑI APESTEGUÍA

Wood, Allen W. *Karl Marx*, Routledge, New York, 2004.

Zeitling, Irving. *Ideología y teoría sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

- *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.