

Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el día 29 de febrero de 1972

## **PRÓLOGO: EL ESTADO IDEAL. LOS FUNDAMENTOS DE LA LEGITIMIDAD CONTEMPORÁNEA**

Nacido en Barcelona en 1924, Fernández de la Mora comenzó su vida intelectual y política en las filas del sector monárquico heredero de *Acción Española*, cuyos adalides doctrinales habían sido Ramiro de Maeztu, José Calvo Sotelo y Víctor Pradera, siguiendo la estela de Marcelino Menéndez Pelayo. Inicialmente, su formación filosófica fue escolástica a través del magisterio de Antonio Millán Puelles, Juan Zaragüeta y Leopoldo-Eulogio Palacios. Igualmente recibió la influencia del schmittiano Francisco Javier Conde y de Alfonso García Valdecasas. Al mismo tiempo, se sintió deudor y admirador de José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Augusto Comte, Lorenz von Stein, Vilfredo Pareto, Max Weber y Carl Schmitt <sup>1</sup>. Progresivamente, Fernández de la Mora fue evolucionando hacia posturas racionalistas y secularizadoras como fundamento intelectual de la nueva etapa del régimen de Franco. Su célebre obra *El crepúsculo de las ideologías* es la teorización de ese proyecto político-intelectual. Se trata de la asunción de lo que José Ortega y Gasset denominaba “moral de la ciencia” contra las posturas irracionalistas de Miguel de Unamuno. Suponía la asunción de la conciencia moderna, que es tanto como decir la racionalidad funcional que acepta el weberiano “desencanto del mundo” y con ella la fragmentación de las cosmovisiones, la pérdida de unidad religiosa y la experiencia del relativismo. “Progreso” equivale a la racionalización de las distintas esferas de la realidad humana, a través del conocimiento científico. Siguiendo a Pareto, Fernández de la Mora definía las ideologías como “derivaciones”, es decir, una racionalización de los intereses y prejuicios e incluso instintos característicos de la naturaleza humana. Asumía la doctrina económica de Keynes; y consideraba anacrónico el liberalismo económico clásico. Defendía el Estado benefactor; y rechazaba el socialismo marxista. Liberalismo,

---

<sup>1</sup> Véase Pedro Carlos González Cuevas, *La razón conservadora. Gonzalo Fernández de la Mora, una biografía político-intelectual*. Madrid, 2015.

socialismo y democracia cristiana eran ideologías y proyectos políticos en vías de extinción. Lo mismo ocurría con las posturas teológico-políticas, dado que en las sociedades occidentales contemporáneas se asistía a la “interiorización de creencias”, es decir, la secularización. El ideal por antonomasia en aquella circunstancia era el desarrollo económico y la modernización social <sup>2</sup>.

En abril de 1970, Fernández de la Mora fue designado, en sustitución de Federico Silva Muñoz, ministro de Obras Públicas, cargo de ocupó hasta enero de 1974. Durante su etapa ministerial, siguió defendiendo sus posiciones políticas e intelectuales. A comienzos de 1971, la editorial *Salvat* publicó una nueva edición de *El crepúsculo de las ideologías*, que iba acompañada de nuevos prólogos y dos apéndices dedicados a la “tecnocracia” y a la puesta en duda de la representatividad real del régimen demoliberal. Un año después la editorial *Dopesa* sacó a la luz una nueva edición en catalán. Respondiendo a sus críticos, señalaba que sus tesis no podían ser calificadas de “reaccionarias”, dado su carácter racionalizador: “La razón es constitutivamente progrediente, y su avance es acumulativo y acelerado. Hoy no tenemos conciencia de otra forma de evolución que de la racionalizadora. El protagonista de todos los saltos históricos de la especie es el “logos”. De ahí que el arma de la reacción solo pueda ser el irracionalismo, a saber, el prejuicio, la opinión, el sentimiento, el mito”. , junto a sus antiguos maestros Millán Puelles, Juan Zaragüeta y Camón Aznar. Fue elegido académico el 18 de marzo de 1970. Un año después entregó su discurso de entrada<sup>3</sup>. Su lectura tuvo lugar el 29 de febrero de 1972. Su título fue *Del Estado ideal al Estado de razón*. Se trataba de un claro complemento de las tesis defendidas en *El crepúsculo de las ideologías*. La contestación correspondió a su viejo amigo y maestro Alfonso García Valdecasas. Al acto acudieron Luis Rosales, López Ibor, Fraga, Zaragüeta, Pedro Rocamora, Luis Moya, Fernández Cuesta, Juan Ignacio Luca de Tena, el conde de los Andes, Javier de Salas, Jesús Suevos, Legaz Lacambra, Camón Aznar, Millán Puelles, etc. En la mesa presidencial se encontraban Yanguas Messía, el duque de Alba, López

---

<sup>2</sup> Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid, 1965.

<sup>3</sup> Luis Matías López, “Treinta sillones vacíos”, *Arriba*, 20-X-1971.

Rodó, Ruiz Jarabo, Pabón, Larraz y Leopoldo-Eulogio Palacios. Acompañaron al nuevo académico, Mariano Rubio y José María Cordero Torres<sup>4</sup>.

Fernández de la Mora comenzó su disertación recordando a sus viejos maestros, Zaragüeta, Palacios, Camón Aznar, Conde, Millán Puelles y García Valdecasas: “De la veneración a mis mayores y a mis maestros he tratado de hacer a lo largo de mi vida una norma inviolable”. A continuación hizo una semblanza de su antecesor, Ibáñez Martín, a quien describió como un pensador católico, cuya “arquitectura mental se apoyaba en firmezas dogmáticas”. Y, por fin, abordó el tema de la posibilidad del Estado ideal y la descripción de lo que denominaba “Estado de razón”. En realidad, el hilo conductor del discurso intentaba dar continuidad y nuevos contenidos a las tesis defendidas en *El crepúsculo de las ideologías*. Concibiendo el proceso histórico como “el laborioso tránsito del *mithos* al *logos*”, Fernández de la Mora se proponía desmitificar “la Política” o, lo que era lo mismo, “una verdadera desmitologización del Estado”; algo que exigía la crítica del “postulado de la ciudad perfecta”. En un primer momento, el autor somete a crítica el conjunto de las ideas políticas partidarias de la definición de una forma ideal de convivencia. Para ello se remonta a los griegos, desde Tirteo a Platón, pasando por Aristóteles hasta llegar a los latinos Cicerón, Plutarco y Zenón. Tanto unos como otros, eran prisioneros de la noción de “ciudad ideal” primero como consecuencia de “las exigencias de la mentalidad primitiva” y posteriormente de “la sustantividad metafísica”. Algo que continua a lo largo de la Edad Media, ya que Agustín de Hipona “sublima Platón”; y Tomás de Aquino sigue fundamentalmente a Aristóteles. Los pensadores árabes, como Hunain, Yhya, Alfarabi o Avicena y Averroes siguen el mismo camino: “El idealismo político de los grandes filósofos árabes es sostenido y profundo. Con la excepción tardía de Abenjaldún, su fidelidad al esquema clásico es constante. También el Islam se adhiere, con reforzado dogmatismo, a la hipótesis del Estado ideal”. Los “modernos”, como Bodino, Moro, Bacon y Hobbes, consideran a la Monarquía absoluta como régimen político ideal. “Es un idealismo social en el que convergen el racionalismo de las construcciones apriorísticas, el maximalismo de las normas puras y el trascendentalismo de una mentalidad religiosa”. Ilustrados como Locke asestan golpes de muerte al arquetipo monárquico absolutista;

---

<sup>4</sup> ABC, 1-III-1972. YA, 1-III-1972, *Nuevo Diario*, 1-III-1972.

pero se mantuvieron fieles al esquema de la ciudad ideal, encarnada en la democracia de libre "consentimiento". Y lo mismo ocurre con Rousseau y John Stuart Mill, deificadores de los regímenes democráticos: "Durante los dos siglos de esplendor del demoliberalismo se ha batido una marca histórica en la gran carrera del platonismo social, pues nunca una fracción tan extensa y calificada de la Humanidad había estado tan hondamente convencida de haber encontrado, al fin y definitivamente, el régimen moralmente obligado, la ciudad perfecta". Frente al liberalismo, surge el marxismo, cuya alternativa es la dictadura del proletariado, "una fórmula constitucional transitoria, que desembocará en el definitivo modelo de la convivencia política, la sociedad sin clases". Pero que, en la práctica, supuso, con la experiencia de la Unión Soviética, "un retorno al absolutismo, con la diferencia de que el título de soberanía no es un príncipe de derecho divino, sino el partido elitista que, por dogmática definición, encarna los intereses de la clase obrera".

Para Fernández de la Mora, toda esta trayectoria ideológica del pensamiento político resultaba irracional y se había saldado con "un terrible fracaso". "El curso del proceso político no es progrediente como el de la ciencia; ni tan siquiera dialéctico como la filosofía; es, de ordinario, zigzagueante, a veces pendular y, con frecuencia, recurrente (...) En la sucesión de formas políticas dentro de cada pueblo no hay una dialéctica racional a través de la cual se vaya perfilando la ciudad perfecta". Sin embargo, aún no se había abandonado la perspectiva utópica de llegada a "la óptima república". Para su logro, se habían ensayado, a lo largo de la historia, tres caminos. El primero era el "sacral", que respondía a la mentalidad primitiva y que se inclina a explicarlo todo mediante la intervención de fuerzas sobrenaturales, y cuyo modelo es la teocracia. El segundo es el "arbitrismo", laico, pero que intenta producir o construir algo inédito, "paradigmas felicitarios que susciten la adhesión, la ilusión y hasta el entusiasmo". "El arbitrismo político se condena cuando, como es frecuente, ignora la sociedad concreta sobre la que puede operar". De ahí que produzca maximalismo, ideologización y voluntarismo. Por último, estaba la vía "ética", que consiste en "proponer el esquema como una posibilidad que el investigador considera satisfactoria" o, en el peor de los casos, que es presentada como "un imperativo moral", que, por lo general, se considera universal, y que, por su propia dialéctica, conduce al despotismo, al finalismo, a la "destecnificación" y al absolutismo. "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". Todas estas vías se caracterizan, según Fernández de la Mora, por su "antihistoricismo congénito", es decir, por la negación del cambio y de la evolución: "El idealismo político ignora esa propiedad trascendental del ente finito que es la contingencia y que se traduce en la temporalidad". "El dogma de la ciudad perfecta sólo es compatible con un mundo sin contingencia y sin temporalidad; es decir, con un universo despojado de dos de sus propiedades esenciales".

De todo ello se deducía la necesidad de reemplazar la teoría idealista de la ciudad perfecta por una "teoría empírica y cinética" del Estado. Aplicando el método experimental, el Estado es un artefacto real e instrumental. En consecuencia, no se justifica por sí mismo, sino por su "rentabilidad", por su eficacia; es "un medio al servicio de la sociedad". Supuestas dichas características, no era posible afirmar la existencia de un "arquetipo universal"; y mucho menos "moralmente imperativo". "Nunca se podrá recomendar un Estado sin relacionarlo con una situación factual, porque la bondad de todo instrumento viene dada por el objetivo propuesto". "La moral de los preceptos constitucionales es puramente situacional". Así pues, frente al absolutismo del Estado, era preciso proclamar "su relatividad"; frente a la hipótesis del régimen perfecto, "el indiferentismo constitucional". "No existe el Estado ideal, sino el Estado relativamente eficaz, o bueno *secundum quid*". A partir de ahí, Fernández de la Mora se esfuerza por encontrar una serie de criterios objetivos a la hora de dar legitimidad a la acción del Estado. En primer lugar, el orden, ya que 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". Y es que el orden libera al hombre de "una inquietud radical"; es "el cimiento de todo lo social y de casi todo lo individual de un hombre mínimamente civilizado". En segundo lugar, la justicia, porque el orden ha de configurarse como "lo más justo que sea viable". "La equidad es el gran factor configurante del orden; es también el dinamismo que se añade a la relativa estabilidad de un orden". Y, por último, el desarrollo, que es el imperativo de la "era postindustrial". "El desarrollo es la tercera dimensión del fin que da sentido al Estado, una dimensión antes problemática, embrionaria y subalterna, pero hoy lúcida,

galopante y dominadora”. Lo que Fernández de la Mora denomina “Estado de razón” acentúa sostenidamente estos tres criterios de legitimidad. Y concluye: “El legítimo juicio político no es a priori, sino a posteriori; no se emite en función de módulos abstractos, sino de logros concretos. Lo alcanzado en orden, justicia y desarrollo es un dato objetivo y mensurable. Y el consenso que tales resultados suscitan no es retórico, sino empírico y, por ello, resistente al adoctrinamiento y a la propaganda falaz”<sup>5</sup>.

En el discurso de contestación, su maestro y amigo Alfonso García Valdecasas destacó la brillantez de la trayectoria intelectual y política de Fernández de la Mora, al igual que la influencia que sobre su obra habían ejercido personalidades como Ortega y Gasset, Millán Puelles o Xavier Zubiri. Criticó a los detractores de las tesis defendidas en *El crepúsculo de las ideologías*, que ni eran adversas al catolicismo ni significaban una defensa del fascismo. Lejos de ello, su posición se encontraba próxima al positivismo de Augusto Comte: “Es el hecho ingente y complejo del desarrollo actual de las ciencias el que constituye el punto de apoyo capital de Gonzalo Fernández de la Mora, fiel a su criterio de conocimiento *ex datis* y su horror a la especulación *ex conceptis*”<sup>6</sup>.

La evolución política posterior de la sociedad española parece desmentir los planteamientos de Fernández de la Mora. La democracia liberal se convirtió no ya en una idea, sino en una “creencia” en el sentido orteguiano del término<sup>7</sup>. Sin embargo, las ideas de Fernández de la Mora no son dependientes de la política española. Su teoría de la legitimidad es una idea regulativa, en el sentido kantiano del término, que puede servir para cualquier tipo de régimen político concreto. Hoy, la democracia liberal está siendo más cuestionada que nunca en sus fundamentos doctrinales y políticos. La globalización y la emergencia de potencias como China cuestionan su vigencia social. Como decía Ortega y Gasset en 1948, la legitimidad democrática tiene “un carácter deficiente y feble”<sup>8</sup>. Y es que, en última instancia, la legitimidad de los

---

<sup>5</sup> Gonzalo Fernández de la Mora, *Del Estado ideal al Estado de razón*. Madrid, 1972.

<sup>6</sup> Alfonso García Valdecasas, Discurso de contestación a *Del Estado ideal al Estado de razón*, de Gonzalo Fernández de la Mora. Madrid, 1972, pp. 114 ss.

<sup>7</sup> José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*. Madrid, 1980.

<sup>8</sup> José Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*. Madrid, 1980, p. 169.

sistemas políticos, sea cual sea su cáscara ideológica, radica en su eficacia para garantizar el orden, la justicia y el desarrollo, como sostenía Fernández de la Mora. Así lo defendía igualmente el historiador socialdemócrata Tony Judt, quien, en su libro *Algo va mal*, nos dice que “para la mayoría de la gente en general, la legitimidad y la credibilidad en un sistema político descansa no sólo en las prácticas liberales y democráticas, sino sobre el orden y la predicibilidad”. “Un régimen autoritario – continúa Judt- es mucho más deseable para la mayoría de los ciudadanos que un Estado fallido democrático. Incluso la justicia probablemente cuenta menos que la competencia administrativa y el orden público. Si queremos tener democracia la tendremos. Pero, sobre todo, queremos seguridad. A medida que aumenten las amenazas globales, el orden ganará atractivo”<sup>9</sup>.

Hoy, autores como Jason Brennan propugnan sustituir la democracia por lo que denomina “epistocracia”, es decir, dar el poder a los ciudadanos con más conocimientos<sup>10</sup>. Y David van Reybrouck sustituir las elecciones por el sorteo<sup>11</sup>. La democracia dista, pues, mucho de ser la única fórmula política dotada de legitimidad. No estamos en el “Fin de la Historia” como pretendía Francis Fukuyama<sup>12</sup>. La historia es perpetuo fluir y devenir. Por ello, no debemos olvidar que, como decía el historiador Luciano Canfora, el término “democracia” tuvo durante siglos un cariz peyorativo<sup>13</sup>. A eso vamos, quizás. Por ello, debemos seguir leyendo a Gonzalo Fernández de la Mora.

PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS

---

<sup>9</sup> Tony Judt, *Algo va mal*. Madrid, 2010, p. 121.

<sup>10</sup> Jason Brennan, *Contra la democracia*. Madrid, 2018.

<sup>11</sup> David van Reybrouck, *Contra las elecciones. Como salvar la democracia*. Madrid, 2017.

<sup>12</sup> Francisco Fukuyama, *El Fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona, 1990.

<sup>13</sup> Luciano Canfora, *Crítica de la retórica democrática*. Barcelona, 2002, pp. 25, 40 ss.

# I. INTRODUCCIÓN

El hombre es un ser curioso que se hace constantemente preguntas. No es un capricho; es que, nacido con la mente en blanco, sólo con respuestas puede actuar y atenuar su indigencia interior. Precisa de los conceptos casi tanto como de las proteínas. Vive y no puede pararse. Por eso, cuando no encuentra soluciones apodócticas a sus dudas, tiende a fabricar hipótesis y mitos. Alimenta su avidez con sus propios frutos. Es casi un círculo vicioso; pero los hechos suceden así. La mente primitiva es mitológica porque necesita respuestas, y la razón todavía no es capaz de dárselas. Aunque con menor intensidad, esta situación se repite cada día.

De los antepasados hemos recibido gran copia de mitos. Nuestras concepciones del mundo están llenas de ellos. El progreso consiste en ir sustituyéndolos por teoremas y en suscitar nuevas incógnitas, siempre más profundas. La Historia es el laborioso tránsito del *mithos* al *logos*. El proceso, antes premiosísimo, se está acelerando esperanzadoramente. El siglo XVIII desmitificó la Filosofía, el XIX la Biología y el XX la Teología. Creo que está llegándole el turno a otros saberes y, entre ellos, a la Política.

Las primeras preguntas graves del hombre versaron sobre aquello que más entrañablemente le atañía. ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Cómo conducirnos? ¿Dónde está la virtud de curar? ¿Quién debe regir? Los más antiguos textos de la Humanidad, el *Génesis*, por ejemplo, hacen frente a alguna de estas fértiles interrogaciones, y precisamente porque se empezaron a formular en tiempos remotos, cuando la razón estaba comenzando a caminar, se las contestó con esquemas míticos. La cosmogonía, la moral, la medicina y la política nacieron tan cargadas de mitos, que han requerido milenios para racionalizarse.

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 empiriocrítica. 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, 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. Esta convicción arranca de prístinas fábulas que intentaban explicar la autoridad y la configuración de la vida social mediante intervenciones teologales. Y a Dios no se le podía corregir. En esas teocracias, que aparecen en los orígenes de toda cultura, está la matriz de esa fe en la república óptima, que atraviesa el pensamiento occidental, y que todavía hoy subsiste en la mente de notables pensadores y de muchedumbres inmensas.

Una verdadera desmitologización del Estado exige la previa crítica del postulado de la ciudad perfecta. Hay que revisar el arcaico supuesto. El método será el fenomenológico: descripción objetiva y análisis racional, libre de apriorismos. Nuestro empeño va a cumplirse en tres etapas. Primera: ¿Es cierto que la trayectoria del pensamiento político se apoya en la hipótesis de que existe una forma ideal de



convivencia? Segunda: ¿No hay indicios de que esa hipótesis es infundada y escasamente útil? Y tercera: ¿Se puede elaborar una teoría del Estado negando la existencia del régimen perfecto? Estos serán los hitos de nuestra meditación, demasiado frágil y breve para la robusta magnitud del tema.