

IDEAS POLÍTICAS DE FERNÁNDEZ-MIRANDA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Fernando Suárez González*

Sr. Presidente, Sras. y Sres Académicos:

Trabajo en un ensayo sobre la figura de Torcuato Fernández-Miranda, el centenario de cuyo nacimiento se conmemorará el 10 de noviembre del año 2015. Tuve el honor y la satisfacción de ser discípulo suyo en la Facultad de Derecho de la Universidad de Oviedo y la oportunidad de ser después colaborador, amigo, en alguna medida confidente y hasta coyunturalmente discrepante, durante una etapa en que hubo de eludir con singulares argucias dialécticas el asociacionismo político, del que él era también abierto partidario.

Soy muy consciente de que mi indisimulada admiración por el personaje puede empañar mi objetividad pero, precisamente porque soy consciente de ese riesgo, trato por todos los medios de contrastar los datos de hecho y de fundamentar cualquier juicio u opinión, no en lo que conviene a la mejor imagen del retratado, sino en lo que sinceramente resulta de mis conocimientos y del análisis ponderado de sus actuaciones y de sus comportamientos.

Todos ustedes saben lo difícil que resulta conocer y evaluar las motivaciones, las pretensiones, los afanes y las coherencias e incoherencias de cualquier biografiado. El propio Fernández-Miranda, hablando de Leopoldo Alas, dejó escrito que “personalidades como la de Clarín, como la de todo hombre auténtico, no se dejan aprehender fácilmente para ser catalogados en un casillero; su comprensión es algo más compleja”.

No voy a referirme esta tarde ni a su biografía, ni a las sucesivas etapas de su larga carrera política, sino sólo a algunas de sus ideas. En la visión

* Sesión del día 11 de noviembre de 2014.

de conjunto que intento preparar tendré seguramente que recurrir en alguna ocasión al conocido dístico del drama Ulrico de Hutten que castellanizó Ortega y que repitió alguna vez Pedro Laín Entralgo: “Yo no soy un libro hecho con reflexión, yo soy un hombre, con mi contradicción”¹. La cita me resultará indispensable, no por lo que en las ideas políticas de Fernández-Miranda se pueda encontrar de disconforme, contradictorio o incoherente —que eso será difícil— sino porque habiendo sido un profesor eminente y un hombre de Estado con trascendental influencia en la historia política de España, la diversidad de esas funciones y objetivos se traduce necesariamente en discordancias que pueden dar y dan de hecho la impresión de incongruencia entre la teoría y la práctica. Intentar explicar algunas de esas incongruencias formará también parte de mis indagaciones.

Dice Fernández-Miranda que ya Rousseau, no sin cierto humor, señalaba al comienzo del Contrato Social la distinción entre los hombres que hacen política y otros que, en vez de hacerla, se dedican a pensar sobre ella. “Se me preguntará —escribe Rousseau— si soy príncipe o legislador para escribir sobre política. Yo respondo que no y es precisamente por esto por lo que escribo sobre política. Si fuera príncipe o legislador, no perdería el tiempo en decir lo que hay que hacer; lo haría o me callaría”

Fernández-Miranda hizo política y pensó sobre ella y, entre lo que pensó está la conclusión de que no todo el mundo puede hacer política y que es preciso encontrarse en determinada situación, es decir, es necesario *tener poder*. “La política sólo puede hacerse —lo escribe textualmente²— desde una determinada situación de poder”... “La actividad política ha de comenzar por crear el instrumento para su tarea: conquistar el poder capaz de determinar la estructura de la organización”. Tengo el convencimiento de que la adaptación a la realidad de la que, sin vulnerar las raíces éticas, dio pruebas en diversas ocasiones, se explica en función de ese criterio y del que se deduce de las tres últimas líneas de su último libro: “No hay más política que la que hacen hombres concretos desde situaciones concretas; sólo así se ejerce la voluntad histórica creadora y determinante”.

Repito, no obstante, que de estos complejos asuntos no me voy a ocupar este tarde, sino exclusivamente de algunas de sus ideas.

* * *

¹ Ortega y Gasset, *El Espectador VI*, en O.C., Taurus, tomo II, 3ª edic., 2005, p. 608; Laín Entralgo, Dámaso Alonso, en *La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid, 1958, p. 203.

² *Estado y Constitución*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 37.

La Revista de la Universidad de Oviedo del mes de septiembre de 1940 publica el primer trabajo de Fernández-Miranda del que tenemos noticia: Se trata de un estudio sobre el “Régimen jurídico de minas”, que corresponde a la labor de la cátedra de Derecho Administrativo en el curso 1935-1936. El autor advierte que la legislación entonces vigente ha sido profundamente modificada por la Ley de 23 de septiembre de 1939 y salva la discrepancia entre la fecha del trabajo y la de su publicación con un apéndice en el que recoge las modificaciones introducidas.

Aún siendo un trabajo de carácter eminentemente técnico, Fernández-Miranda apunta ya algunas ideas que mantendrá durante toda su vida, como por ejemplo la de que “el Estado para nosotros es la perfecta expresión de la sociabilidad humana. La sociedad es el medio en que, por la coordinación de actividades, se cumplen los fines humanos; el medio en que la especie humana desenvuelve su naturaleza por el cumplimiento de sus fines. Por eso el Estado y el Derecho tienen una *“función social”*, el bien común escolástico. El Derecho, creación racional no voluntarista, es válido en cuanto conspira al fomento o protección de esa función social, de ese bien común”³.

Las conclusiones a que llega después de plantear el problema de la nacionalización de la minería y de estudiar la situación en Inglaterra son las siguientes:

- El carácter de materia prima de la riqueza minera juega un papel decisivo en la economía nacional y es, además, una riqueza que se agota, por lo que es interés del Estado su adecuada explotación.
- El régimen absolutamente privado es dañino para aquel interés.
- El Estado no debe asumir la explotación por sí de los yacimientos mineros, porque la actividad administrativa es demasiado lenta, porque no puede aceptar los riesgos de la explotación, porque la iniciativa privada es necesaria y porque no puede servir en modo alguno como justificación que la adjudicación de las minas al Estado constituya una posible solución al problema político-social de la lucha de clases.
- En definitiva, una producción minera intensa, provechosa y ordenada exige una dirección del Estado, un control que lime y destruya los inconvenientes y errores del régimen privado.

* * *

³ P. 102.

Prescindiendo de esta obra de juventud, nos podemos acercar al pensamiento de Fernández-Miranda distinguiendo convencionalmente sus enseñanzas profesoriales sobre los grandes temas de la sociedad y la política y sus tomas de posición respecto de los problemas políticos concretos o, dicho de otro modo, entre los conceptos doctrinales y los criterios políticos.

LOS CONCEPTOS DOCTRINALES:

Los “Estudios de Teoría de la Sociedad” que con el título *El concepto de lo social y otros ensayos* publica —con censura eclesiástica— en 1951⁴ obedecen a su expresa convicción de que la teoría del Derecho y la teoría del Estado no se pueden conocer con rigor y precisión si no se comienza por saber en qué consiste la realidad que llamamos sociedad.

A lo largo de las quinientas diez páginas de esta obra, Fernández-Miranda pasa revista a la respuesta que se ha dado a la pregunta “¿qué es la sociedad?” y empieza por recoger la aguda observación de Ortega y Gasset en su ensayo “Ensimismamiento y alteración”: “No olvidaré nunca la sorpresa teñida de vergüenza y escándalo que sentí cuando, hace muchos años, consciente de mi ignorancia sobre este tema, acudí lleno de ilusión, desplegadas todas las velas de la esperanza, a los libros de sociología, y me encontré con una cosa increíble, a saber: que los libros de sociología no nos dicen nada claro sobre qué es lo social, sobre qué es la sociedad”... “Las obras en las cuales Augusto Comte —sigue diciendo Ortega— inicia la ciencia sociológica suman por valor de más de cinco mil páginas con letra bien apretada. Pues bien: entre todas ellas no encontraremos líneas bastantes para llenar una página que se ocupen de decirnos lo que Augusto Comte entiende por sociedad”... “El libro “Principios de Sociología”, de Spencer, publicado entre 1876 y 1896 no contará menos de dos mil quinientas páginas. No creo que lleguen a cincuenta las líneas dedicadas a preguntarse el autor qué cosa sean esas extrañas realidades, las sociedades, de que la obesa publicación se ocupa”⁵.

No sé por qué Fernández-Miranda omite en su cita la referencia de Ortega a Bergson que bajo el título (que Ortega califica de “hidráulico”). “Las dos fuentes de la moral y la religión” esconde un tratado de sociología de 350 páginas, “donde no hay una sola línea en que el autor nos diga formalmente que son esas sociedades sobre las cuales especula”⁶.

⁴ IDAG, Oviedo, 1951.

⁵ *El concepto de lo social*, op.cit, pp. 23-24.

⁶ Ortega, op.cit, tomo V, Santillana 2006, p. 533.

Lo cierto es que Fernández-Miranda considera la afirmación de Ortega “exacta, aunque quizá excesiva”⁷ y se dedica a hacer un recorrido por los tratados de los más renombrados sociólogos para tratar de hallar respuesta a aquel interrogante, porque en todos ellos, aunque no expreso, subyace un concepto de la realidad social que hay que saber rastrear a través de sus construcciones y así es cómo Fernández-Miranda pasa revista al positivismo de Comte, al organicismo de Spencer, al psíquico-mecanicismo de Pareto, a las concepciones psíquico-sociológicas, en la vertiente individualista de Tarde o en la colectivista de Durkheim, a la polémica de Dillthey contra la sociología positivista, a las concepciones formalistas de Simmel o de von Wiesse, al giro de Max Weber hacia la comprensión de lo social como realidad histórica, a la significación de Hegel como premisa para entender a Spann, a von Stein, a la inversión del sistema hegeliano operada por Carlos Marx, al historicismo de Oppenheimer o de Weber y a la plenitud de expresión que adquiere la sociología histórica en la obra de Hans Freyer y dedica dos interesantísimos capítulos al pensamiento de Ortega y Gasset, que Fernández-Miranda conoce en toda su extensión y profundidad⁸.

A partir de ese análisis, elabora Fernández-Miranda su propia teoría de la sociedad, su teoría del Derecho y del poder y su definición de la política.

Fernández-Miranda deja muy clara la distinción entre la existencia y la valoración de la realidad social, es decir, entre el conocimiento científico y el conocimiento valorativo. El conocimiento científico tiene que ser el espejo de las cosas. Su objetivo es aprehenderlas, no juzgarlas. La función axiológica, que se plantea el “deber ser” de las cosas desde un plano filosófico, es ineludible, pero es otra actividad.

Aplicado este criterio a la política, lo primero que cuestiona nuestro autor es el concepto de política que, inspirándose en la filosofía tomista, la define como actividad humana dirigida al bien común. Poniendo como ejemplo a su colega catedrático y Rector Luis Sánchez Agesta, para quien es el concepto del bien común “quien nos da la más breve esencia del contenido de la actividad política”, Fernández-Miranda sostiene que, como ese concepto se toma de Santo Tomás de Aquino, nada mejor que acudir a él para ver lo que entendía al usar dicha expresión.

Analizadas las diversas acepciones que el bien común tiene en Santo Tomás, de todas ellas se deduce un claro contenido ético, de modo que para

⁷ Pág. 24. El autor añade que “uno de los méritos de Ortega es el de haberse planteado seriamente dicha cuestión, con indudables aportaciones positivas.

⁸ Lago Carballo ha subrayado agudamente que en “El concepto de lo social y otros ensayos”, Ortega aparece citado setenta y seis veces, frente a veintidós de Hegel, dieciséis de Marx, diez de San Agustín o una de Maquiavelo. El “orteguianismo” de Fernández-Miranda fue, en efecto, muy comentado en el Oviedo de los años cincuenta.

él “un orden social que no realice la justicia, que pugne con la ley natural, que obstaculice el fin último del hombre, etc. es un orden que no realiza el bien común. Por eso sostiene Fernández-Miranda que “intentar definir la política en función del bien común es tanto... como negar el calificativo de políticas a mil actividades que continúa y universalmente se califican de tales, pero cuya ordenación al bien común, en este preciso sentido ético que se le ha asignado, es harto discutible y fácilmente negable”. Para definir lo que *es* la política, y no lo que *debe ser*, el concepto del bien común no puede servirnos⁹.

Revisa entonces la concepción de Carl Schmitt, de enorme resonancia en el mundo intelectual de aquel momento, según la cual “la distinción propiamente política es la distinción entre amigo y enemigo”. Fernández-Miranda, como antes Javier Conde, advierte que la dualidad amigo-enemigo no es previa y fundante del concepto de política, sino, por el contrario, consecuencia de la actividad política¹⁰.

Una tercera doctrina define la política como la actividad dirigida a la conquista y ejercicio del poder. Considerando a Max Weber ejemplo de esta posición, subraya que para él hay que buscar el criterio determinante del concepto de la política en el *medio* de que ésta se vale y *no en los fines* que persigue, porque cualquier fin puede ser realizado políticamente y no hay ningún fin que sea exclusivamente político. En consecuencia, lo específicamente político, lo indispensable es la coacción, la dominación, y también debe entenderse como política aquella que se orienta a influir, determinar o conquistar el poder que puede ejercerlas. Esa es también la concepción de Heller. “Se habla —escribe Heller— de una política eclesiástica, militar, económica, de asociaciones etc. y en ello no se hace referencia sólo al Estado y otras instituciones políticas, sino también a particulares como soportes de tal política. Con tan amorfo concepto, sin embargo, no es posible determinar la función específica de lo político. Todas esas formas de “política” tienen de común el desplegar y aplicar poder social organizado”.

Pero no todo poder funda una actividad política, sino sólo el poder que en el Estado dirige o conduce, que puede decidir sobre la forma y estructura de la sociedad y sobre su organización. Así resulta que el concepto de la política no se puede precisar sólo en función del medio que es el poder, sino también en función de la actividad específica que desde el poder se quiere ejercer.

Así llega Fernández-Miranda a su propia concepción de la política: Repitiendo lo que escribió ya en 1950 sobre el carácter ineludible de la convivencia, sobre el hecho de que al hombre de una determinada situación histó-

⁹ Vid. su insistencia en estas mismas ideas en *Estado y Constitución*, cit. pp. 38 a 43.

¹⁰ Vid. también *Estado y Constitución*, cit. pp. 43 a 47.

rica no le basta cualquier tipo de convivencia y de que el tipo de convivencia que necesita no le viene dado gratuitamente, sino que tiene que conquistarlo, analiza este último punto, subrayando lo arduo que resulta dar solución al problema de la convivencia. “En lo social —escribe— sólo se puede operar con vigencias, con creencias operantes. Hay cosas que mueven y cosas que no mueven. Una creación social únicamente será posible y factible nutriéndose de aquellas realidades sociales que en una época “mueven”, es decir, tienen vigencia. Por eso, la actividad que se propone resolver el problema de la convivencia ha de comenzar por crear todo un proceso social capaz de generar amplios ámbitos de vigencia para la concepción desde la que se pretende resolver dicho problema. Esto es lo que quiere subrayarse al afirmar el carácter arduo de toda solución histórica al problema de la convivencia humana”.

Como el problema de la convivencia humana es el problema estrictamente político, la actividad humana social dirigida a resolver ese problema es la actividad propiamente política. Esa actividad tiene que plantear diversas cuestiones. ¿Qué tipo de convivencia pretendemos realizar? ¿Qué normatividad necesitamos para llevarla a cabo? ¿Qué tipo de poder es ineludible para imponer esa normatividad?

Fernández-Miranda utiliza expresamente conceptos expuestos por José Antonio Maravall en su obra *Los fundamentos del Derecho y del Estado*, de 1947 y llega a su propia definición de la política: “La política es la actividad humana que se orienta a la tarea de dar solución al problema de la convivencia humana y, por ello, la actividad humana encaminada a la determinación de lo que hay que imponer como regularidad, es decir, lo que es preciso socializar o funcionalizar en las vidas humanas de una unidad social dada, para dotar a esta de una organización que asegure la realización histórica de un plan de convivencia humana”¹¹.

Desde ese concepto de la política, aborda Fernández-Miranda la distinción entre “organización política” y “forma política”.

De todas las organizaciones que forman la estructura de una unidad social, sólo le corresponde el adjetivo de *política* a la que, desde un poder fundante, determina el ser y estructura de esa sociedad. Ese poder fundante es soberano, en el sentido de Heller, es decir, es inmanente y puede determinar sustancialmente por sí toda la organización. “Por eso —escribe Fernández-Miranda— no toda sociedad posee una organización política; así, por ejemplo, no la posee un municipio, cuya organización, derecho o poder son derivados, por no poseer como inmanente ese poder de organización de que habla Heller.

¹¹ *El Concepto de lo social*, cit. p. 488. En *Estado y Constitución*, p. 59, añade que esa organización supone siempre una relación de poder que establece la distinción entre gobernantes y gobernados.

En consecuencia, entendemos por organización política *la organización social que se establece sobre un grupo social autónomo, asentado en un espacio o territorio determinado con carácter de exclusividad, y en virtud de la cual se crea un orden de convivencia, merced a un Derecho originario, hecho efectivo por un poder soberano y para la realización histórica de un plan de vida en común*¹².

Pueblo, territorio, Derecho, poder y plan de convivencia o empresa común son, pues, los elementos integrantes de la organización política. Pero el modo de entender el plan de la convivencia configura de modo diverso todos los demás elementos y para concretar una organización política hay que resolver multitud de problemas: Quien debe ser el sujeto del poder, como debe ejercerse el poder, como se distribuyen territorialmente las competencias y mil problemas más. La respuesta a lo largo de la historia ni ha sido ni puede ser una y siempre la misma y cada respuesta histórica ha dado origen a un tipo histórico concreto de organización política, es decir, a una forma política.

Fernández-Miranda no oculta su admiración por el Estado liberal-demócrata, que es la proyección política del racionalismo, y explica que, para el hombre moderno, cualquier forma política distinta aparezca como algo irracional o degenerado, o como algo excepcional, por ejemplo la dictadura, para afrontar situaciones de emergencia y como medida urgente encaminada a la vuelta de la normalidad. Pero la crisis del Estado liberal-democrático y el nacimiento de organizaciones políticas como el Estado soviético o el Estado totalitario pusieron de relieve la pluralidad de los tipos de organización política, como soluciones históricas dispares al problema de la vida en sociedad.

Tales soluciones son de dos tipos: Doctrinales y teóricas, que constituyen la historia del pensamiento político, y concretas y reales, que integran la historia de las formas políticas. Se da entre ellas una íntima y estrecha conexión, pero también una diferencia clara y tajante: La forma política es una organización, no meramente *pensada*, sino *realizada* históricamente.

* * *

Meses antes de su nombramiento de Presidente de las Cortes, publica Fernández-Miranda *Estado y Constitución*¹³, con seguridad su libro más importante, en el que reflexiona sobre la Sociedad, la Nación, el Estado, el Derecho, el Poder y la Persona. La pregunta capital a la que el libro responde es “¿De quien es el Estado?”

¹² *El concepto de lo social*, cit., pp. 489-490.

¹³ Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

No es tarea sencilla esquematizar o resumir las especulaciones de Fernández-Miranda en torno a todas esas sugestivas cuestiones, pero sí se puede anticipar que en ellas se mezclan el científico y el gobernante y que se perciben las rectificaciones que la experiencia impone a la doctrina cuando se trata de aplicarla.

El Derecho Constitucional pretende “el encuadramiento jurídico de los fenómenos políticos”, es decir, que el poder esté sometido al Derecho. La cuestión es ardua y problemática, porque el Derecho Constitucional pretende algo que parece contradictorio: Que el poder, encargado de crear el Derecho, esté sometido al Derecho que crea. El sometimiento al Derecho está muy claro en el Derecho privado: Al que incumple un contrato le obliga el juez y la resistencia a cumplir la sentencia la anula la fuerza pública. En el Derecho Constitucional, los sometidos a la regla y los ejecutores son los mismos y por eso el problema se traslada al control del poder.

El Derecho Constitucional, que se gesta en el seno de la ilustración y tiene su primera versión en la revolución francesa, se centra en el intento de “organizar, en el marco del Estado nacional, una coexistencia pacífica entre el poder y la libertad”.

“Sin sociedad organizada en la concordia y la paz —escribe Fernández-Miranda¹⁴— no es posible la vida humana en desarrollo y plenitud. La vida humana tiene como dimensión esencial la libertad; sin ésta no hay verdadera vida humana. El poder hace posible la sociedad en concordia y paz; la sociedad necesita de un poder organizado. Pero el poder pone en peligro la libertad; históricamente el poder ha anulado con harta frecuencia a la libertad. El problema está en contener el poder en los límites necesarios, sin que la libertad se destruya en anarquía. Tal pretensión exige que el poder sea encuadrado en un sistema jurídico. Este es el significado del Derecho Constitucional y la pretensión histórica que lo define, independientemente de la formas que revista, según la ideología que lo sustente”.

La tensión entre poder y libertad está presente en todas las ramas del Derecho y su coexistencia no es específica del Derecho Constitucional: Tensión entre autoridad de los padres y deseo de independencia de los hijos; tensión entre necesidad de reprimir los delitos y libertad de defensa y seguridad jurídica de los acusados; tensión entre empresarios y trabajadores. Lo específico del Derecho Constitucional es que “se refiere a la esfera constitutiva de la estructura global de la sociedad en el ámbito del poder del Estado”, es decir, a la esfera específica de las relaciones entre gobernantes y gobernados. El Dere-

¹⁴ *Estado y Constitución*, cit., p. 24.

cho Constitucional *constituye* la estructura existencial y el sistema de poder de la sociedad políticamente organizada, es decir, del Estado.

En esa misma obra, estudia el autor el Estado como forma de poder originario e irresistible, la desvalorización doctrinal del concepto de soberanía, la distinción entre Estado y sociedad y, sobre todo, la situación del gobernado y la condición de socios que debe alcanzar a todos los ciudadanos, según analizaremos después.

LOS CRITERIOS POLÍTICOS

En el verano de 1949, dirigió Fernández-Miranda un curso sobre problemas políticos contemporáneos en la Universidad Internacional “Menéndez Pelayo” de Santander, restablecida con ese nombre por un Decreto de noviembre de 1945. “Este catedrático asturiano —relata Antonio Lago Carballo¹⁵— dedicó un cursillo de cinco conferencias acerca de “Vigencias políticas actuales”, cuyo texto publicó pocos meses más tarde en su libro *El problema político de nuestro tiempo*. Para oyentes y lectores, aquellas lecciones fueron una especie de revelación de un joven pensador de decidida vocación política, que el paso del tiempo vino a confirmar”.

Debió tratarse de un curso de máximo interés, pues en él intervinieron, entre otros, José Antonio Maravall, Director entonces del Colegio de España en París, Ángel Álvarez de Miranda, que dirigía el Instituto Español de Roma, Enrique Tierno Galván, catedrático de Murcia desde 1948, Alfredo Sánchez Bella, Ernesto La Orden, Carlos Alonso del Real, y José M^a García Escudero.

“El problema político de nuestro tiempo” es una pequeña obra maestra que aparece como primer número de la colección “Alférez” que dirige Rodrigo Fernández Carvajal¹⁶.

“El problema político, que es el problema de la organización de la convivencia —empieza diciendo— nace de tres hechos: Del carácter ineludible de la convivencia, de que al hombre de una concreta situación histórica no le sirva cualquier tipo de convivencia y de que ese tipo de convivencia que necesita no le sea dado nunca gratuitamente, sino que tenga que conquistarlo”.

El carácter ineludible de la convivencia significa que la vida humana es lo que es gracias a la sociedad, que nos permite heredar el arsenal de solu-

¹⁵ La Universidad Internacional “Menéndez Pelayo”. *Crónica de treinta años (1938-1968)*, UIMP, Santander, 1999, p.71.

¹⁶ Madrid, 1950.

ciones acumuladas a lo largo de la historia¹⁷. El que no todo tipo de convivencia le sirve al hombre quiere decir que al hombre no le basta con *existir* y que su vida solo tiene sentido para él en cuanto *consiste* en ser aquello en que cree que su existencia cobra sentido y plenitud. (*Existir* y *consistir* son los términos que forjó García Morente¹⁸ para explicar sobre ellos la especial naturaleza de la vida humana). Las creencias vigentes en cada momento definen para el hombre de cada época el consistir de su vida humana y por eso hay cristianos, luteranos, liberales, marxistas, etc. Utilizando el *ordo amoris* que Max Scheler considera motor de la conducta humana, Fernández-Miranda entiende que el *ordo amoris* social surge de las creencias auténticas, con independencia de que sean verdaderas o falsas¹⁹.

“Si la serie de instituciones, usos y vigencias sociales en que la convivencia está organizada —escribe— son las que corresponden al nuevo concepto de la vida humana, esa organización se vive como auténtica; el hombre se encuentra en ella como pez en el agua; esas formas se presentan como poderosamente estables y el mundo social como un mundo seguro. Son las épocas clásicas, las épocas de plenitud. Si, por el contrario, la vida social se ha quedado atrás y no sincroniza con la nueva concepción de la vida humana, el hombre vive las formas sociales como formas opresivas, inauténticas, falsas. El mundo social del momento disminuye rápidamente en vigencia y el hombre vive el estado de espíritu de inseguridad e insatisfacción típico de las épocas de crisis”²⁰.

Y que el tipo de convivencia que se necesita nunca es dado gratuitamente sino que hay que conquistarlo hace referencia a los obstáculos que cada realidad social vigente opone al ideal de convivencia que se persigue.

Para el hombre del siglo XVIII, la vida humana digna de tal nombre es sólo la vida como libertad y por eso todas las instituciones del Antiguo Régimen se le presentan como antinaturales, porque sacrifican la espontaneidad humana a instancias externas, llámense normatividad religiosa, voluntad del soberano, etc. El problema así planteado parece insoluble, porque toda forma de organización supone como elemento esencial el poder y el poder es lo contrario de la libertad. Me encuentro con el poder allí donde no puedo decidir por mi cuenta, sino que otro decide por mí. Esa es la esencia del problema político para el hombre del siglo XVIII, que Rousseau formuló así: “¿Cómo podría

¹⁷ Lo social como repertorio de soluciones hechas se analiza con detenimiento en las pp. 300 y ss. de *El concepto de lo social y otros ensayos (Estudios de teoría de la sociedad)*, IDAG, Oviedo, 1951 y en las pp. 329-330 de *Estado y Constitución*, cit., donde se explica que el repertorio de soluciones surgidas en épocas distintas, permanecen acumuladas en el presente histórico, es decir, en lo que Manheim y Freyer han llamado la contemporaneidad de lo no coetáneo.

¹⁸ *Fundamentos de Filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, p. 376 y ss.

¹⁹ *El problema político*, cit., p. 34 y ss. Vid. también *El concepto de lo social*, cit., p. 358 y ss.

²⁰ *El problema político*, cit., p. 37.

encontrarse una forma de sociedad que defienda y proteja a cada uno de sus miembros y en la cual cada uno, aún uniéndose a los demás, sólo se obedezca a sí mismo y mantenga, por consiguiente, su libertad anterior?”

La respuesta es el Estado liberal-democrático, cuyo esquema intelectual puede ser enunciado en cinco principios:

1. El principio individualista, es decir, la tabla de declaración de los derechos fundamentales como anteriores al Estado, sagrados e inalienables, suprema barrera de todas las actividades del poder.

2. El principio nomocrático, según el cual todo poder, toda autoridad, todo órgano del Estado ha de obrar, no desde su voluntad individual concreta, sino desde la voluntad funcional definida por la ley.

3. El principio de equilibrio de poderes, es decir, la distribución del poder en órganos iguales y distintos que mutuamente se limitan y, al hacer imposible la arbitrariedad, hacen efectiva la libertad.

4. El principio democrático, con arreglo al cual toda ley es creación de la voluntad del pueblo como conjunto total de los ciudadanos, de modo que es el ciudadano quien crea voluntaria y libremente las leyes que han de regir todo el complejo de relaciones en que la convivencia consiste.

Y 5. El principio representativo voluntarista, porque no pudiendo todos los ciudadanos elaborar las leyes, lo tienen que hacer a través de representantes libres y periódicamente elegidos.

Con ese esquema, la situación del ciudadano es la siguiente: El ciudadano está sometido al poder, pero éste se encuentra subordinado a la ley; como la ley es creación de la voluntad del ciudadano, resulta que éste, al obedecer al poder que ha de hacer lo que la Ley le ordena, sólo se obedece a sí mismo.

Fernández Miranda, que calificaba este esquema intelectual de genial y espléndido se preguntaba inmediatamente por su vigencia social, es decir, se preguntaba si las creencias de las que nació continuaban viviéndose como auténticas creencias.

Para dar una respuesta, el autor indagaba en lo que decían a ese respecto los fenómenos políticos más significativos de aquel momento, es decir, el *comunismo* y la *democracia cristiana*.

Para Fernández-Miranda, la esencia del comunismo —cuya fuerza sociológica era evidente— era un radical proceso disolvente de los valores y del sistema de creencias y vigencias en que aquella cosmovisión descansaba. Se

trataba de un proceso reflexivo y consciente, porque el marxismo era, antes que nada, otra cosmovisión que cuestionaba todo el sistema de valores del orden cultural occidental, desde la religión al honor y, desde luego, el Estado liberal-demócrata, presentado como instrumento de dominación de la clase burguesa, una situación caduca y transitoria que tiene que ser destruida para advenir a la sociedad sin clases, es decir a la sociedad comunista, que es el estadio definitivo de la sociedad. “La burguesía —se lee en el Manifiesto comunista— no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que manejarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios”²¹.

Para Fernández-Miranda, el comunismo era “un feroz corrosivo de todas las vigencias sociales de que ha venido viviendo Europa en las dos últimas centurias”, pero no era sólo un proceso de disolución, sino también creador de una nueva creencia, de un nuevo *ordo amoris*, que las masas inmersas en esa concepción viven como si fuera la verdad misma. Por eso no dejaba de reconocer la pujanza arrolladora del marxismo que, en lo que tiene de radical sacudida social de instituciones y formas de vida, había triunfado ya. Fernández-Miranda consideraba anacrónica la concepción marxista, pero tenía buen cuidado en decir que el anacronismo afectaba de lleno al marxismo dogmático, pero no a la razón histórica del marxismo²².

Estas consideraciones sobre el carácter disolvente del marxismo eran habituales en la España de la época. La originalidad del análisis de Fernández-Miranda consistía en que también consideraba disolvente de los supuestos del Régimen liberal democrático a la democracia cristiana, aunque fuera hartamente menos evidente. De ahí el capítulo III de la obra, íntegramente dedicado a esta cuestión.

La concepción liberal democrática cobra a lo largo del siglo XIX una vigencia tan poderosa que sus postulados se hacen, históricamente, la versión de la verdad y el hombre del siglo XIX se halla tan inserto en ellos que los vive como la verdad misma. Esto crea a los hombres cristianos una situación específica y aguda. “El hombre cristiano, inmerso como los demás en su mundo histórico —dice Fernández-Miranda— se ve obligado a vivir desde dos creencias contradictorias que le obligan a la renuncia, a la apostasía o a la dislocación”.

“En su versión originaria y pura, la concepción liberal democrática es incompatible con la concepción cristiana. Los Romanos Pontífices lo han mani-

²¹ Vid. también *Estado y Constitución*, cit. p. 221 y ss.

²² *Estado y Constitución*, cit., p. 365. Durante el coloquio que siguió a esta intervención, me hizo notar agudamente el académico Gonzalez de Cardedal que, a partir de la Encíclica “*Pacem in terris*” (Juan XXIII, 1963), la Iglesia distingue entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas.

festado con harta claridad en sus encíclicas. Ello creó para el cristiano moderno un problema de capital importancia que puede formularse así: ¿Es posible ser hombre actual, hombre moderno, sin dejar de ser cristiano?" Tres actitudes fueron adoptadas ante tal interrogante: La de los retrógrados (no se puede ser cristiano y moderno, luego hay que renunciar a ser moderno); la de los apóstatas (si el cristianismo es contrario al progreso y a la verdad científica, es que es falso; hay que renunciar a ser cristiano). La tercera actitud "sostenía —según Fernández Miranda— que en la concepción liberal democrática había mucho de Derecho natural. Que eran ciertas sus tesis fundamentales de Libertad y Democracia, pero que habían sido deformadas y adulteradas por un prejuicio anticristiano. Que la verdadera actitud estaba en una especie de sano eclecticismo, que sabía tomar la verdad, y sólo la verdad, donde se encontraba. Como última expresión de esta actitud surgió la llamada democracia cristiana, como movimiento político que pretendía con genial y difícil equilibrio andar la cuerda floja que unía ambas concepciones. Pero en realidad este espléndido número de circo, lejos de lograr la labor constructiva que se impuso, fue sociológicamente un proceso social disolvente de las dos creencias que pretendía armonizar"²³. Parece como si la democracia cristiana quisiera aceptar la democracia, pero no el racionalismo que está en su base y de ahí que, según Fernández Miranda, el demócrata-cristiano está continuamente a la defensiva: "Libertad, sí, pero la verdadera libertad; democracia, sí, pero la verdadera democracia, expresa claramente este estar y no estar, esta difícil y trágica actitud de dislocamiento que es la sustancia de su posición y cuyas consecuencias sociales no pueden ser otras que las de un proceso de duda, es decir, de disolución".

Democracia significa que quien decide en última instancia, quien tiene la decisión originaria y suprema, quien es sujeto primario del poder público es el pueblo y la democracia cristiana, al defender que la voluntad popular está limitada por el orden natural, tiene que resolver el problema de quien declara la conformidad o disconformidad de las decisiones del pueblo con ese orden natural. Si quien señala a la capacidad decisoria del pueblo el límite que ese orden establece es el pueblo mismo, entonces prácticamente el orden natural es lo que el pueblo decida que sea orden natural, dicho de otro modo, solo hay inmanencia y no trascendencia. Pero sí es una minoría la que, por determinadas razones, se muestra idónea para definir el contenido del orden natural, entonces el orden natural es lo que decida esa minoría y en consecuencia es ella quien limita la voluntad popular y quien asume en última instancia la capacidad decisoria, disolviendo así la democracia.

"La Democracia cristiana —escribe contundentemente Fernández-Miranda—, al aceptar dos conceptos polares contradictorios expresados en los términos que la denominan, se ha visto obligada a un continuo juego de pres-

²³ *El problema político*, cit. pp. 68-69.

digitación, en el cual ahora afirma algo y lo escamotea en el momento inmediato. Su obligada dislocación entre ideas dispares, su continua actitud de “sí, pero”, ese continuo afirmar de contrarios, la lleva a un peligroso confusionismo, al reino de lo equívoco, de lo problemático y dudoso, cuya consecuencia sociológica no puede ser más que la disolución de las dos tesis que quiere armonizar. No sólo confunde y hace equívoca la esencia de la democracia, disolviendo así las vigencias del Estado liberal democrático, sino que ese proceso de confusión y de duda lo revierte sobre el cristianismo, cuarteando su vigencia social”²⁴.

“Este carácter inestable, estas consecuencias de confusionismo, problematicidad y duda que engendra, le vienen igualmente de su carácter transitorio, expresado en la tesis común a la Democracia cristiana del mal menor. Esta afirmación de que su aceptación del estado de cosas en que se desenvuelve y su misma constitución como partido político obedece a que es el único modo de actuar, a que no es que considere el estado de cosas que acepta como óptimas o deseables, sino tan sólo como ineludibles (en que se concreta su tesis del mal menor), expresa su carácter, aceptado reflexivamente, de movimiento de interinidad, de expediente de circunstancia; es decir, su no carácter definitivo. Y ya sabemos lo que esto significa desde el punto de vista sociológico. Creencia no definitiva es creencia inauténtica, pues si creer es vivir aquello en que se cree como si fuera la verdad, siendo ésta definitiva, la actitud ha de serlo también. En ese carácter no definitivo está manifiesta esta actitud de creer y no creer, esta radical insatisfacción, esta duda atrozmente disolvente desde el punto de vista sociológico. La Democracia cristiana, a pesar de su noble intención, ha sido en realidad uno de los factores disolventes del mundo político que se derrumba”²⁵.

Enfrentado con la cuestión de ver si las nuevas formas de vida tendrían que ser marxistas, es decir, negadoras del hombre tal y como Europa lo había entendido hasta entonces, o sería posible una nueva versión y redención del mismo, Fernández-Miranda, en el último capítulo de su ensayo, se plantea una decisiva cuestión: Si el problema político del hombre del siglo XVIII era la contradicción entre la libertad y el poder, “¿cuál será la contradicción esencial que define el contenido del problema político de nuestro tiempo?”²⁶.

La respuesta es inequívoca: El problema consiste en la contradicción de los términos *socialismo* e *intimidad*. Fernández-Miranda parte de la base de que nuestra época es una edad socialista: “Los hombres de hoy —escribe— discrepan en cuanto a la naturaleza y alcance de la socialización, pero con res-

²⁴ *El problema político*, cit. pp. 84–85.

²⁵ Pp. 85–86.

²⁶ P. 113.

pecto al hecho y a la necesidad de la socialización apenas hay discrepancias. La vigencia del socialismo es un hecho excesivamente patente para que pueda ser negado”.

El hecho de que el liberalismo de la primera época hubiera arrojado a millones de seres a la más absoluta y denigrante de las esclavitudes, precisamente porque quien tiene poder económico sobre otros tiene en sus manos la libertad de esos otros²⁷, permitía al autor sostener que el socialismo, lejos de anular la libertad, había extendido su radio de acción, al asegurársela a muchos.

En la línea del famoso discurso fundacional de José Antonio Primo de Rivera —citándolo incluso expresamente— Fernández-Miranda sostenía que la gran verdad del socialismo era que no hay verdadera vida humana sin independencia económica, idea que se puede encontrar ya en Santo Tomás y a la que no es ajeno León XIII.

Pero el socialismo pretende destruir los poderes económicos para asegurar la libertad a todos los seres humanos y el medio que utiliza es una política de dirección e intervención estatal que conduce a la radical funcionarización de la vida humana y esa funcionarización tiene una consecuencia de radical gravedad: El abandono del propio destino. “La vida humana —escribe Fernández-Miranda— es radical intimidad, mismidad, destino propio, peculiar, infungible, *íntimo*. Así como nadie puede morir por mí, soy yo el que tengo que morir mi muerte, así de la misma manera sólo en mi radical intimidad puede mi vida ser vivida. Renunciar a esta radical *intimidad*, al propio destino de nuestra vida infungible para asumir un destino ajeno, enajenar nuestra vida, es dimitir del modo más absoluto de la vida humana y aceptar la peor de las esclavitudes”²⁸.

El socialismo amenaza no tanto la libertad cuanto algo más radical: La intimidad, la posibilidad de vivir dentro de sí, en ese castillo interior que es el alma y la vida del hombre.

“El concepto de intimidad quiere subrayar esto: Cada hombre tiene su propio destino, su vocación específica, infungible. Pretender, por tanto, funcionarizar al hombre, *standarizarlo*, uniformar su vida bajo la igualdad de una normatividad igualitaria, es desconocer lo que la vida tiene de infungible y hacer imposible la vida concreta de cada hombre para designar la cual hemos empleado la palabra intimidad.

Y he aquí, entonces, lo que resulta: La socialización, que supone funcionarización, uniformiza la vida del hombre, desconoce en él su peculiaridad,

²⁷ Vid. sobre el tema la más amplia explicación incluida en *La libertad: Aspecto sociológico*, en Frutos Cortés, Fernández-Miranda y López Gallego, *La libertad*, Doncel, Madrid, 1960, pp. 196-197.

²⁸ *El problema político*, cit. p. 121.

su intimidad, su personalidad y hace imposible la vida humana en su verdadera entidad... El socialismo destruye la intimidad. Pero, al mismo tiempo, es verdad evidente que sólo logrando la liberación económica de todos los hombres es posible para todos la intimidad, el cumplimiento del propio destino infungible y para ésta liberación el socialismo es expediente obligado. ¿No estará en esta contradicción, que no se resuelve sacrificando uno de los términos al otro, el verdadero problema político de nuestro tiempo? ¿No expresará la contradicción de los términos socialismo e intimidad el contenido del problema político que los hombres de hoy hemos de resolver si queremos advenir a una nueva forma política que siga siendo europea y cristiana? Nosotros así lo creemos”²⁹.

De ahí que el socialismo que Fernández-Miranda propone no tenga nada que ver con ninguna suerte de colectivización ni con la nacionalización de los medios productivos. En su obra se reitera que la vida humana tiene como dimensión esencial la libertad y analiza el proceso de la libertad en la edad contemporánea, a través de tres momentos: Libertad *como autonomía* frente al poder, como esfera en la que se ejerce la propia decisión, sin injerencias ni limitaciones por parte del poder; libertad *como participación* en el poder, lo que equivale a la historia del proceso hacia el sufragio universal; y libertad *como poder*, como libertad efectiva y no meramente formal, como lo eran las libertades formales de la democracia decimonónica, exclusivamente burguesas³⁰.

Ahora bien: El ejercicio de las posibilidades que la libertad reconoce exige una situación social previa, una presencia eficaz en la sociedad. “Si las libertades formales del régimen liberal fueron vacías e inoperantes, no fue debido a que fueran falsas, que no lo eran, sino a la inanidad de la situación de las clases inferiores, privadas de todo poder social, de toda posible participación en la sociedad y, como derivación obligada, de toda presencia activa en el Estado”... “La libertad significa, antes que nada, estar en *situación de libertad* y esta situación es primordialmente social; toda libertad, para ser real y efectiva, ha de poseer los fundamentos sociales que la determinan; sin tales fundamentos, la libertad es puro vacío, estéril e inoperante”³¹.

“Ya hemos dicho que la sociedad es un repertorio de soluciones...Pertenecer de verdad a una sociedad —dirá más adelante— es estar en condiciones de usar efectivamente ese sistema de usos y soluciones. Mientras el socio de un club deportivo puede usar de todo cuanto la sociedad le ofrece —el local social, el restaurante y el bar, la piscina, la cancha de tenis, etc.—, los servidores o empleados no pueden hacerlo. Sirven a la sociedad, pero no usan de ella. De modo análogo puede decirse que la sociedad política ha sido durante mucho tiempo “propiedad” de una minoría que usaba efectivamente de todo el sistema

²⁹ P. 140.

³⁰ *Estado y Constitución*, cit., pp. 311 y 326.

³¹ *Estado y Constitución*, cit., p. 328.

de soluciones que integran el bien común, mientras a grandes masas sólo les competía servir; se hallaban marginadas de aquel uso y disfrute; se hallaban exiliadas del bien común. De aquí arranca una cuestión decisiva: Todos los hombres tienen derecho a ser socios efectivos de modo operativo de la sociedad o pueblo a que pertenecen. Que unos sean socios y los otros servidores y socios de segunda clase es la raíz grave de las injusticias sociales”.

Fernández-Miranda postula así una profunda reforma social para que todo ciudadano sea socio de pleno derecho y examina los cuatro factores que, según él, determinan la situación social: La *cultura*, la *profesión*, la *propiedad* y la *asociación*.

“La *cultura* es decisiva en la incorporación de todos los miembros de una sociedad al conjunto de bienes y soluciones que ésta ofrece. El analfabetismo es una grave miseria, porque significa el exilio de la cultura”. En el concepto de cultura incluye el autor la del ocio y la cultura cívica.

La *profesión* es el cauce de mayor virtualidad para la conquista de las posiciones sociales más altas y el acceso a ella está condicionado por la posibilidad del estudio y del aprendizaje. El origen del derecho al estudio está en la dignidad de la persona humana.

La *propiedad*, entendida como síntesis de la situación económica, es también cauce determinante de la situación que se ocupa y de las posibilidades que se tienen en la sociedad. De ahí que Fernández-Miranda proponga estimular una nueva forma de propiedad personal, que es la propiedad social no colectivizada y que enlace la reforma de la propiedad con el principio de *asociación* social, como determinante de fuerzas que aseguren colectivamente, allí donde la fuerza individual desvalida es por naturaleza inoperante, la presencia en la sociedad.

En definitiva, Fernández-Miranda propone asumir la aportación del liberalismo forjador de la condición humana como libertad y la del socialismo que exige la igualdad en la justicia y la libertad como poder efectivo para todos. “No se trata —dirá— de ningún fácil expediente del arbitramento que pretenda una superficial mediación; se trata de una seria actitud que afirma de modo rotundo no poder renunciar a la libertad, pero tampoco a la justicia. Lo primero nos compromete históricamente con el liberalismo en sus aportaciones positivas que han puesto al hombre en camino de la libertad política; lo segundo nos hace solidarios e igualmente comprometidos históricamente con la aportación del socialismo en el camino de la justicia”³².

³² *Estado y Constitución*, cit., pp. 340-341.

“Estas dos fuerzas —concluirá nuestro autor de manera terminante³³— antagónicas en el origen de su proceso, plantean al hombre la exigencia de no renunciar a ninguno de los significados de futuro que cada una lleva en sí; lo que el presente demanda es la síntesis que supere la contradicción y realice así una nueva etapa, una nueva condición humana. La expresión más superficial de dichas corrientes podía expresarse con los términos políticos liberalismo y socialismo; y esa es en gran medida la cuestión que se dibuja, aunque tales movimientos exigen ser comprendidos con un más hondo calado de su significación histórica. En su expresión más clara, aunque quizá también menos conocida, la corriente socialista se manifiesta en la voluntad de *ser socios efectivos* de la sociedad, borrando, superando mejor, la injusta dualidad de socios y servidores. Aquí cobra todo su valor la corriente socialista, fortalecida por sus logros y nada debilitada por sus fracasos. Pero al mismo tiempo, en la raíz misma del presente está la voluntad de libertad, con vigorosa fortaleza, que otorga a la corriente liberal más fuerza de la que pudiera sospecharse si se creyera demasiado a la letra la archidenunciada y repetida crisis histórica de la misma”.

El hombre de nuestra época quiere la transformación social sin renunciar a la libertad. “Por eso —según Fernández-Miranda— está condenado al fracaso su antagonismo y la verdadera voluntad histórica ha de buscarse en una síntesis que las supere, conservando lo que hay en ambas de logro histórico. Lo que no es fácil, pero sí posible”.

El autor se anticipa a las críticas diciendo lo siguiente: “Sé que en rechazar estas ideas estarán acordes los marxistas y la derecha conservadora, interesadas ambas corrientes en que no haya más socialismo que el marxista; los primeros, para seguir monopolizando todo socialismo; los segundos, para poder condenar más fácilmente, con el calificativo de comunista, toda corriente que vea en el socialismo los supuestos no suficientes pero sí reales de una libertad efectiva y operante, *socialmente* asegurada *como situación social de libertad*. Pero frente a unos y otros la historia ofrece al hombre de hoy la posibilidad de una transformación social sin renuncia a la libertad. Y esta voluntad histórica es la que aquí nos interesa constatar”.

CONCEPTOS DOCTRINALES Y CRITERIOS POLÍTICOS

La arbitraria distinción que hemos establecido para acercarnos al pensamiento de Fernández Miranda y el imposible desdoblamiento del profesor y del político, quedan terminantemente de manifiesto en uno de los numerosos temas de su especialidad estudiados por el catedrático y afrontados por el político que es, precisamente, el concepto de nación³⁴.

³³ Idem., p. 362 y ss.

³⁴ *Estado y Constitución*, cit., p. 149 y ss.

Fernández-Miranda escribe que “las doctrinas sobre la nación han sido vacilantes y confusas y no siempre convincentes”. Él lo atribuye a que “se ha intentado dar la explicación de la nación como unidad, como existencia global, en vez de fijar la atención en lo que constituye a un pueblo como nación”, es decir, al tipo específico de solidaridad que integra a los miembros de un pueblo en una nación.

“El sentimiento de solidaridad nacional, que crea un proceso de integración dentro de la nación, se manifiesta en un proceso de diferenciación con respecto a los demás pueblos; la solidaridad nacional conduce a la afirmación de la autonomía e independencia de un pueblo y su derecho manifestada en su voluntad de constituirse y realizarse en Estado. Todo el proceso descolonizador ha tenido esa significación: una primera afirmación de su propia personalidad y autonomía, que concluye inmediatamente en su derecho a tener su propia organización, a constituirse como Estado”.

Según Fernández-Miranda, “se pueden formular muchas cuestiones y preguntas: Cabe preguntar sobre el alcance del concepto de nación, sobre el alcance de la solidaridad nacional constitutiva de una unidad social con voluntad de independencia. Cabe preguntar sobre el alcance y conexión de los conceptos de nación y de Estado, de lo que significa la nación en las afirmaciones nacionalistas. Sobre cual es el significado y alcance del actual nacionalismo y su valor con respecto a ideas y creencias que pretenden su superación...”

“Es un hecho histórico —escribe el autor— que un grupo humano se constituye como nación en función de dos factores: De una parte, un factor de integración y cohesión que hace a los hombres solidarios como miembros de un pueblo; de otra parte, un factor de diferenciación: Este grupo, al sentirse delimitado en su propio ámbito, se constituye como distinto o diferente a los demás pueblos o naciones y exige su propia peculiaridad social como autonomía e independencia. La nación supone un proceso de unificación, de integración, de afirmación de lo específico y propio, de solidaridad colectiva y, al mismo tiempo, el grupo afirma su diferenciación de otros grupos sociales y exige su autonomía como específica y peculiar nación”.

“El problema está en determinar cuáles son los factores capaces de establecer esa singularidad histórica que es la nación. Las doctrinas han intentado determinarlo en función de distintos factores, tales como la raza, la lengua, la religión, la unidad geográfica, la unidad de cultura o cualquier otro factor susceptible de producir ese doble fenómeno de unificación solidaria y de singularidad diferenciadora”.

Recuerda Fernández-Miranda que para Duguit la nación es un fenómeno de infinita complejidad y que según Ruiz del Castillo cada una de las naciones existentes constituye un argumento vivo contra el intento de funda-

mentar el concepto de la nación en un elemento exclusivo y determinado. “Sin embargo, también es cierto que todos y cada uno de ellos pueden ser factores integradores o desintegrantes de la solidaridad nacional, y que, aunque no puedan ser considerados como causa suficiente, son muchas veces factores esgrimidos desde la propia conciencia colectiva como situaciones que integran o diferencian. Son factores nacionalizadores o desintegradores de la nacionalidad”. De ahí que haya que analizar su sentido y alcance.

* * *

Fernández-Miranda considera insostenible que se pretenda fundar la nación en la raza o, más concretamente, en el mito de la raza, pero no deja de reconocer que el sentimiento de raza y el tratamiento que se dé a la división de razas pueden ser factores de integración con respecto a otros pueblos o de desintegración y separatismo dentro del propio pueblo.

* * *

Tampoco es convincente definir la nación en función del territorio, es decir, del escenario colectivo de la vida de unos hombres que ha forjado su solidaridad y que es lo que les une y lo que les diferencia de los demás. Pero, como señala Jellinek, sin sujetos humanos no hay territorio, sino partes de la superficie terrestre y hay que tener presente la afirmación de Durkheim de que no es la tierra quien explica al hombre, sino que es el hombre quien explica a la tierra. “Es la nación en cuanto integración histórica, —escribe Fernández-Miranda— en cuanto proceso colectivo, en cuanto acción histórica sobre un determinado territorio, la que define a éste, lo adscribe como expresión geográfica de su unidad nacional, más bien que sea el territorio el determinante de la nación”³⁵.

El territorio es un factor unificador, un factor de integración, la base del proceso histórico en que un pueblo ha hecho su vida colectiva y su obra cultural y forma parte del propio sentimiento nacional, pero no como causa determinante, de modo que si se origina un proceso de diferenciación en el seno

³⁵ “Es preciso reconocer —añade— que toda nación vincula a sí un territorio perfectamente definido que adscribe a su unidad nacional. La reivindicación de determinados territorios indica lo que acabamos de afirmar. Pero esa reivindicación se hace más en función de los habitantes de esos territorios considerados irredentos y como formando parte integrante de la unidad del pueblo que se afirma, que como mero espacio geográfico. Sin embargo, la delimitación geográfica y la pertenencia histórica anterior son factores de la definición misma del territorio en sí considerado, como podía ser el caso de Gibraltar, definido como español más por su unidad geográfica con España que por la naturaleza de sus habitantes”.

del mismo pueblo que hace problemática su unidad como nación y si las fuerzas del separatismo son más poderosas que las fuerzas integradoras se daría origen a un proceso de desintegración nacional.

* * *

Recuerda a continuación Fernández-Miranda que “Fichte identificó a la nación con el idioma y, en nuestro país, Prat de la Riba, argumentando en defensa del nacionalismo catalán, definía la nación como comunidad en un mismo idioma, como comunidad en un mismo espíritu, que se revela en todas las manifestaciones de la vida colectiva y se expresa de modo acabado en la lengua”.

El factor integrador del idioma común es indudable, porque contribuye, sin duda alguna, a robustecer la solidaridad, de la misma manera que la diferencia de idiomas es un claro factor de diferenciación que puede llegar a constituirse en un claro elemento desintegrador.

El idioma no determina la singularidad de la nacionalidad, porque puede haber otros factores históricos y culturales de unificación, pero es un agente poderoso de nacionalización y un factor que contribuye, o bien a la integración de la solidaridad, o bien a la disolución y al separatismo.

Fernández-Miranda recuerda que la unidad de la lengua no basta para impedir que el tronco nacional se desgaje en ramas, como ocurrió entre Inglaterra y Estados Unidos o entre España y los países iberoamericanos, en función de otros factores, pero subraya también que es posible que grupos lingüísticos distintos convivan en una sola nación, como es el caso de Bélgica, Suiza y España. “Pero la diferenciación de los idiomas —escribe— será siempre un factor que podrá llegar a transformarse en un elemento disociador. La cuestión está en como esa diferencia es tratada”³⁶.

* * *

Algunos han visto en la *religión* uno de los factores determinantes de la diferenciación nacional. En España se ha reiterado el vínculo esencial entre

³⁶ “El tratamiento de esas diferencias plantea la posibilidad de ser superadas en una unidad superior por vínculos más poderosos, al ver en la pluralidad de la lengua una riqueza en un acervo común; o, por el contrario, fallidos los factores de integración, ver en la pluralidad de idiomas un poderoso factor de diferenciación, un factor desintegrador o separatista”.

nacionalidad y religión, sosteniéndose que nuestra nacionalidad se forja en la Reconquista, en el ideal misionero de nuestra colonización, en las guerras religiosas que nacen de la Reforma, etc. La conocida tesis de Menéndez Pelayo en el epílogo de su *Historia de los heterodoxos* ha tenido indudable vigencia: La unidad nacional española es la unidad católica y el día que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vetones o de los reyes de taifas.

Fernández-Miranda es especialmente crítico con esta tesis, que considera grave, porque desplaza automáticamente de la unidad nacional a quienes no profesan esa religión. “Éste fue —dice— uno de los dramas de nuestro siglo XIX. La afirmación de nuestra unidad religiosa, cuando ésta había dejado de ser un hecho sociológico, indubitable, hizo del vínculo religioso más un factor de desintegración y de separatismo que de verdadera unidad nacional”³⁷.

La nacionalidad moderna se constituye desplazando precisamente la cuestión religiosa, porque la religión se considera algo referido a la especial conciencia de la persona, en donde la sociedad civil y el Estado no tenían por qué entrar. La tesis del Concilio Vaticano II es terminante: Se hace injuria a la persona humana y al orden establecido por Dios si se niega a los hombres el libre ejercicio de la religión en la sociedad.

Siendo, pues, cierto que la religión ha podido ser un factor determinante de la forja de la personalidad de un pueblo puede llegar un momento en que se convierta en un factor de disgregación y de discordia.

* * *

Si se me permite una digresión, me atrevo a decir que la escasa atención que prestó Fernández-Miranda a las vertientes económicas de la política no nos permite saber si hubiera considerado factor de integración nacional la posibilidad de incrementar la riqueza o la mejor superación unidos de las crisis económicas, materia ésta a la que se concede gran importancia en nuestros días. Es muy probable que si hubiera abordado el tema hubiera llegado también a la conclusión de que la economía puede ser un factor de integración o un factor de disgregación, según se considere que el mayor tamaño de los Estados puede incrementar su competitividad o se predique que las partes más prósperas del mismo sufren graves perjuicios al tener que ayudar a las menos

³⁷ “La religión, a lo largo de la historia, ha podido contribuir de modo eficaz a la constitución de la solidaridad y peculiaridad de un pueblo; pero afirmar este vínculo como el constitutivo de la nacionalidad puede hacer del mismo factor religioso un factor de desintegración y de separatismo, más que de solidaridad nacional. Y éste es el caso que a lo largo del siglo XIX se plantea en España con respecto a la afirmación de la unidad religiosa”.

prósperas, aunque formen parte de su mercado. Repito, sin embargo que ésta es una elucubración mía y vuelvo así a Fernández-Miranda.

* * *

Ninguno de los elementos estudiados basta para definir una nación, pero todos ellos son factores de integración o de disgregación. “A través de los conceptos expuestos —dice Fernández-Miranda en uno de sus párrafos más concluyentes— se pone de manifiesto que en el proceso de creación de la personalidad de un pueblo como nación obran factores integradores y desintegradores, factores de nacionalización y factores de desnacionalización. Con ello creo que esclarecemos un aspecto de la cuestión. No hay un factor único, ni un conjunto de factores, sino el hecho de que estos sean integradores o desintegradores. Lo importante es subrayar los factores históricos y colectivos de integración y de desintegración. Cuando en un pueblo dominan los primeros, éste conquista su unidad, es un pueblo en forma en el proceso armónico de su peculiaridad y en la acción histórica que desarrolla. Cuando en él predominan factores de desintegración, la unidad se resquebraja, entra en proceso crítico y problemático; y si los factores de desintegración dominan sobre los integradores, puede llegar a romperse en una pluralidad de pretensiones nacionales, haciendo precaria y crítica su solidaridad nacional”.

Desde estas premisas, se pregunta Fernández-Miranda ¿qué es una nación? ¿Qué es lo que hace que sean los factores integradores los que dominan sobre los de desintegración? ¿Cuál es la razón de que un pueblo determinado se afirme desde su propia personalidad y peculiaridad como una unidad de acción histórica?

Fernández-Miranda construye su respuesta partiendo de las teorías de Renan y recogiendo las que considera luminosas aportaciones de Ortega y Gasset.

A Renan le resulta escandalosa la anexión, en 1870, de Alsacia y Lorena por parte de Alemania y busca el fundamento de la nacionalidad en lo contrario de la anexión por la fuerza, es decir, en un acto de voluntad. Cuando Renan sostiene que *la nación es un plebiscito de todos los días* está diciendo que lo decisivo no es que por un hecho de fuerza, consecuencia de una guerra, Alsacia y Lorena pasen a Alemania, sino que lo decisivo es si la voluntad de los hombres que las pueblan sigue siendo una voluntad francesa. La voluntad es superior a la raza, a la lengua, a la religión... *La nación es una voluntad constante de permanecer unidos*. “Según Renan, —explica Fernández-Miranda— una nación es un alma, un principio espiritual, y dos cosas constituyen ese alma: Una está en el pasado, es el legado histórico, es el resultado de un largo proceso de esfuerzos, de sacrificios, de abnegaciones, es la solidaridad con lo

que han hecho las generaciones anteriores. La otra está en el presente y es el consentimiento actual, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia que se ha recibido, el deseo de vivir juntos. *Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho grandes cosas juntos, querer aún hacerlas; he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo.* Tal es la síntesis de la tesis de Renan sobre la nación. La nación surge de un pasado común, pero está, sobre todo, en la voluntad de seguir juntos, unidos, de hacer cosas en común, de sentirse solidarios con el pasado recibido. Esa voluntad de solidaridad con el pasado y hacia el futuro es el vínculo constitutivo de un pueblo en forma, de un pueblo constituido como nación viva”.

A veces se ha interpretado la doctrina de Renan con un criterio excesivamente voluntarista, es decir, como si bastara un plebiscito para constituir una nación. La voluntad común que constituye la nación no es una voluntad que pueda decidirse artificialmente en una votación: Exige glorias comunes, pasado común, una voluntad históricamente forjada de permanecer unidos y un programa común hacia un futuro.

Ortega arranca de la afirmación de que la historia de toda nación es un vasto proceso de incorporación que se materializa en torno a *un proyecto de convivencia en una empresa común* que suscita la adhesión de los hombres. Sobre estas ideas, Ortega y Gasset ve la nación en función de una *empresa histórica colectiva. Es un programa sugestivo de vida en común.*

Según Fernández-Miranda, Ortega añade tres factores fundamentales a la aportación de Renan: Primero, la nación se define, sobre todo, en razón del futuro. Segundo, esta incitación a una empresa colectiva capaz de suscitar la adhesión de todos sus miembros está en función del sistema de vigencias y creencias que crea un consenso desde el que se puede encarar el futuro. Y tercero, los hombres no se unen para vivir juntos, sino para hacer algo en común. “La nación es, antes que nada, un *esfuerzo histórico*, precisamente porque es un sugestivo proyecto de vida en común, lanzado y abierto hacia el futuro”³⁸.

* * *

Esta exigencia de que la nación sea el resultado de un largo proceso histórico, de un largo proceso de integración en que se manifiesta su madurez

³⁸ Como es natural, el autor recuerda que, sobre la concepción de Ortega, Primo de Rivera dio su concepto de la patria como una unidad de destino en lo universal. “En la contraposición de la gaita y la lira, en la contraposición de las raíces puramente sentimentales y la unidad en la voluntad creadora hacia el futuro, Primo de Rivera pone el acento, bajo la indudable inspiración de Ortega, en la creación hacia el futuro; su fórmula política y no científica, cargada de poesía, logra un acierto intuitivo de expresión. El pueblo, como unidad de destino en lo universal, constituye la nación”.

política y una cierta unidad de sentimiento y de pensamiento que constituye la conciencia nacional lleva a Fernández-Miranda a cuestionar el principio de las nacionalidades que formuló Mancini a mediados del siglo XIX y que tuvo una enorme resonancia, tanto en el campo del Derecho Internacional como en el del Derecho Político. La esencia de ese principio puede formularse así: *Toda nación tiene derecho a afirmar su independencia, organizándose como Estado.*

El principio lleva en sí mismo una enorme carga y gravedad, porque —para Fernández Miranda— “es excesivamente vago y de difícil aplicación y constituye desde el punto de vista del Derecho Internacional una indudable fuente de anarquía, ya que cualquier grupo regional dentro de un Estado podría aspirar a constituirse en nacionalidad sin fundamento suficiente”. Del principio de las nacionalidades puede deducirse que la unidad de una nación histórica pueda ser sometida, una y otra vez, a la decisión plebiscitaria de los grupos que la integran, pero “una nación —sostiene terminantemente Fernández-Miranda— no es ni puede ser el resultado de una caprichosa decisión, ni ser revisada de tiempo en tiempo”.

* * *

Todas estas disquisiciones profesoras, publicadas en 1975, cobran su pleno sentido si se tiene en cuenta que solo tres años después se introduce en el proyecto de Constitución la conocida referencia a las nacionalidades y regiones que integran la nación española.

El domingo 23 de julio de 1978, cuando el debate sobre la Constitución había concluido en la Comisión de Asuntos Constitucionales del Congreso de los Diputados y estaba a punto de iniciarse el trámite de enmiendas en el Senado, Fernández-Miranda, que llevaba meses de silencio, lo rompió con unas resonantes declaraciones a Silverio Legorburu, redactor-jefe del periódico *El Noroeste* de Gijón, que dirigía Alfonso Calviño.

Queda terminantemente claro en aquella entrevista que Fernández-Miranda no entendía la explicación de una alta personalidad del gobierno que había dicho que el término “nacionalidades” había tenido que ser aceptado en la Constitución por vía de consenso, pero que “lo que hay que hacer es vaciar esa palabra de tensión y contenido político”. “¿Qué objeto puede tener —se preguntaba Fernández-Miranda— consagrar una palabra polémica en la Constitución para después vaciarla de contenido?” “Yo creo —añadía— que una Constitución que un pueblo acepta con carácter común y generalizado debe tener, al menos, claridad. Me temo que a fuerza de ambigüedades de este calibre no se logre su propósito y finalidad”... “La palabra “nacionalidades” viene unida desde mediados del siglo XIX —decía el senador designado por el Rey,

repetiendo en el periódico lo que tenía escrito en el libro— al llamado “principio de las nacionalidades”, el cual sostenía que toda nación tiene derecho a constituirse en Estado independiente y soberano y parece ser que algunos, cuando emplean la palabra “nacionalidad” están pensando en el referido principio. Y entonces, a mi juicio, el término deja de ser ambiguo para transformarse en destructivo. Sí, destructivo de la historia de España, si se acepta, con Ortega y Gasset, que “la historia ascendente de un pueblo es un largo proceso de integración y la historia decadente de un pueblo es el proceso inverso de desintegración”. Yo a esto, naturalmente, —sentenciaba Fernández-Miranda— le pediría un poco de claridad si no es mucho pedir”.

Tras subrayar que consideraba positiva una autonomía potenciadora de Asturias, porque creía, por principio, en la autonomía del individuo, de la familia y de todos los entes con vida real, como lo son los territorios, advertía que todo ello debía existir “bajo la unidad integradora del mismo derecho” y recordaba que “la vocación histórica de Asturias ha sido siempre la vocación de construir España”.

Pocos días después, el 2 de agosto, se supo que el senador real, Toison de Oro y Duque de Fernández-Miranda causaba baja en el grupo parlamentario de UCD, al que pertenecía, y su automático pase al grupo mixto, de acuerdo con las previsiones reglamentarias. El protagonista no pudo ser más claro en sus explicaciones: Disconforme con las pretensiones del gobierno de que el proyecto de Constitución pasara por el Senado sin ninguna alteración fundamental, Fernández-Miranda quería tener margen de maniobra para presentar y defender enmiendas y, cuando se le invocó la disciplina de voto del partido, alegó que cuando él entró en el grupo parlamentario, UCD no era todavía un partido, sino una coalición de partidos y de personas independientes. “No puedo aceptar —dijo— la disciplina de un partido al que no pertenezco”. Fue entonces cuando recibió la muy divulgada respuesta —“O te callas o te vas”— que recogió toda la prensa española del 3 de agosto de 1978.

El siguiente 19 de agosto intervino Fernández-Miranda en el debate del artículo 2º de la Constitución en la comisión competente del Senado. En ese debate, como en los del mes de mayo anterior en el Congreso de los Diputados están muchas de las claves —y, por supuesto, de las responsabilidades— de nuestra actual situación.

Centrándome ahora en el debate del Senado, orador hubo que defendió con abierta claridad *el derecho a la autodeterminación de las naciones integradas en el Estado Español*, porque no hay unidades indisolubles, ni hay aquí patria común, ni la patria común es dogmáticamente indivisible, ni hay unidad de destino en lo universal. Orador hubo que sostuvo que España no es una nación, sino un Estado, y que los catalanes tienen una sola nación, que es Cataluña.

En ese contexto, y ante el hecho de que el mismo concepto de “nacionalidad” era aceptado por algunos enmendantes con el mayor entusiasmo y rechazado por otros de modo rotundo, Fernández-Miranda consideró fundamental preguntar qué se entiende por “nacionalidad”. Para él, era sinónimo de “nación” y, recordando la tesis de Mancini, constató que, tanto los que defendían la palabra como los que la rechazaban, lo hacían por entender que toda nación tiene derecho a organizarse en Estado soberano. “Sin embargo —dijo³⁹— yo me encuentro con el hecho de que UCD da a la palabra “nacionalidad” un significado distinto, porque no acepta la pluralidad de soberanías, no acepta el derecho de autodeterminación... Entonces ¿qué significa para UCD la palabra “nacionalidad”? Quizás si nos lo dijera de modo expreso nos ilustraría y nos daría un concepto de nacionalidad hasta ahora ignorado que podría orientarnos. Porque, si se plantea en términos de soberanía, ¿acepta la palabra “nacionalidad”? Si a la palabra “nacionalidad” se le quita su vinculación al principio de las nacionalidades y al concepto del pluralismo de soberanías ¿tiene sentido mantener la palabra “nacionalidad”? Estamos ante un juego peligroso de ocultar intenciones y confundirnos”.

No consiguió el senador de la minoría arrancar una explicación a los sustentadores del gobierno, a pesar de su protesta⁴⁰, y presentó una enmienda “in voce”, sustituyendo las nacionalidades y regiones por las “Comunidades Autónomas” y advirtiendo de que, si tenía el destino de las enmiendas testimoniales⁴¹, sería la primera y la última. La defendió con brevedad, aludiendo a su pretensión de hacer más fácil “que todos los españoles seamos capaces de conllevarnos en la búsqueda de un futuro en donde todos podamos convivir conjuntamente”⁴².

A las consideraciones de Villar Arregui, en el sentido de que la palabra “nacionalidades” no creaba problema alguno de soberanía y era de alguna manera “bálsamo sobre antiguas heridas abiertas en no pocas partes del territorio español”, contestó Fernández-Miranda que tenía el peligro de abrir otras “y yo quisiera —dijo— que iniciáramos una historia donde todos nos esforzáramos porque no hubiera renovación de heridas que nos complicasen, una vez más, nuestra convivencia”⁴³.

³⁹ *Diario de sesiones de la Comisión de Constitución del Senado*, nº 40, 19 de agosto de 1978, p. 1604.

⁴⁰ *Loc. cit.*, p. 1615.

⁴¹ Fernández-Miranda entendía por “enmienda testimonial”, no las que son derrotadas en las votaciones, sino las que son desatendidas en el debate parlamentario: “Cuando la mayoría no está dispuesta al debate parlamentario, cuando le basta votar las enmiendas para derrotarlas, sin sentir la necesidad de razonar su voto, estamos fuera de un verdadero debate parlamentario. Cuando la mayoría no está dispuesta a este debate, al enmendante se le oye como quien oye llover y su enmienda se transforma en testimonial” (*ABC*, 20 de agosto de 1978, p. 4).

⁴² *Loc. cit.*, p. 1621.

⁴³ *Loc. cit.*, p. 1624.

No deja de ser curioso recordar que otros dos senadores designados por el Rey —Luis Díez Alegría y Julián Marías— se opusieron también a la inclusión de la palabra “nacionalidades”⁴⁴.

El portavoz del grupo parlamentario de UCD no tuvo empacho alguno en sostener que el texto del proyecto era un texto de compromiso “resultado de muchos y amplios debates que se iniciaron mucho antes de la discusión de la Constitución, porque cuando las fuerzas políticas democráticas de este país estaban intentando un cambio democrático y pacífico, se habían ya puesto de acuerdo, antes de que el cambio se hubiese producido, en aceptar la expresión “nacionalidad” y en aceptar la unidad de la nación española por parte de todas ellas”⁴⁵. Según el portavoz de UCD, “la Constitución no distingue, y hace bien, entre nacionalidades y regiones, ni concede privilegio de ningún tipo, se llamen como se llamen los territorios autónomos. Lo que sí deja muy claro la Constitución en el texto aprobado por el Congreso es que sólo hay un sujeto del poder constituyente, que es la nación española, y las demás nacionalidades forman parte de esa nación. No puede haber ninguna interpretación futura que de a las nacionalidades, tal y como está el texto constitucional, derecho alguno a constituirse en Estado en virtud del principio de autodeterminación, porque el único que se puede constituir en Estado es el sujeto del poder constituyente y ese es la nación española”⁴⁶.

La enmienda “*in voce*” de Fernández-Miranda tuvo un voto a favor, veintitún votos en contra y dos abstenciones.

Al día siguiente del debate en el Senado, Fernández-Miranda, que ya había anunciado en julio que sus relaciones con el Presidente del gobierno no eran ni buenas ni malas, sino inexistentes, proclama su “creciente desacuerdo” con Suárez, de quien dice que “se ha equivocado en cosas muy importantes”. “No me gusta —declaró en *ABC*⁴⁷— esa actitud corriente que niega a los gobernantes el pan y la sal. Gobernar es difícil y facilita las actitudes de oposición negativa, que no me parecen útiles... Diría que estoy en creciente desacuerdo con el modo de hacer las cosas de Adolfo Suárez. Sigo creyendo que tiene cualidades nada comunes para ejercer la política, pero creo que los éxitos que indudablemente ha tenido le han desorientado; creo que no ha sabido resol-

⁴⁴ El hecho mereció dos especiosas puntualizaciones del agradecido diputado centrista Luis Apóstua, según el cual en el choque entre lo que habían votado los diputados en el Congreso, a los que atribuía gratuitamente un “ciento por ciento de extracción electoral” y los senadores de designación real, tenía que resolverse en favor de los primeros. “Aceptar —llegó a decir— que en el sistema parlamentario de elección popular puede insertarse para bloquearlo otro sistema de designación -aunque sea tan alta como procedente en derecho de la firma del Rey- es poner en peligro la esencia misma del sistema electivo” (Conflicto serio, en *Ya*, 3 de agosto de 1978). Una situación poco deseable —insistió— “será la de un grupo minoritario no elegido que se enfrenta a la masa de los elegidos”... “Ese choque entre voluntad popular y grupo designado debe evitarse a cualquier costa” (Los senadores regios, un problema de identificación, en *Ya*, 13 de agosto de 1978).

⁴⁵ *Diario de sesiones*, cit., p. 1632.

⁴⁶ *Loc.cit.* p. 1634.

⁴⁷ Domingo, 20 de agosto de 1978, p. 4.

ver la pugna con la que todo político se encuentra entre la lógica del éxito y la lógica de la verdad. Hay muchas gentes que le votaron, que ya no están con él. Ha hecho cosas que no necesitaba haber hecho y, en cambio, no ha hecho otras que eran necesarias”⁴⁸.

Es lo cierto que Torcuato Fernández-Miranda y Hevia no aparece entre los senadores que votaron nominalmente la Constitución en el Pleno del Senado del 31 de octubre de 1978, y no firma el ejemplar original, como lo hace la casi totalidad de los diputados y senadores que la aprueban. La casilla que le corresponde en el original refrendado por el Rey que se exhibe en el Congreso de los Diputados está bien expresivamente en blanco. Alguien ha dicho que a la pregunta de D. Juan Carlos respondió el expresidente de las Cortes que no podía decir ni sí ni no a la Constitución.

El fallecimiento de Fernández-Miranda el 19 de junio de 1980 le impidió analizar si la transferencia de las competencias educativas a las Comunidades Autónomas era un factor unificador o diferenciador; si la supresión de los cuerpos nacionales de funcionarios era un ingrediente integrador o desintegrador; si la supresión del servicio militar obligatorio o las dificultades para la utilización de la lengua común eran elementos nacionalizadores o desnacionalizadores; o si el compromiso del presidente del gobierno de la nación de aceptar el Estatuto que aprobara el Parlamento de Cataluña era un componente aproximador o separador. Yo tengo la convicción de que sé cuáles hubieran sido sus respuestas.

⁴⁸ Debo al académico Landelino Lavilla la imagen según la cual Fernández-Miranda conducía con luces largas en tanto que Adolfo Suárez lo hacía con luces cortas. Según él, la ruptura entre ambos fue total y fracasaron todos los intentos de avenencia.