

Filosofía del Derecho y compromiso político: Alfredo Mendizábal (1897-1981) (*)

Por JUAN JOSE GIL CREMADES

Zaragoza

No es prematuro, a estas alturas, intentar trazar la historia de la Filosofía del Derecho de España durante el siglo XX, ya en sus últimos lustros. Si, incluso por nosotros mismos, se ha trabajado con cierta intensidad en historiar tal tema en el siglo anterior, una cierta precaución parece hacer desistir de la empresa, para la que hay a disposición, por lo demás, algunos materiales útiles, constituidos por crónicas provisionales redactadas a distintas alturas del tiempo, desde la segunda parte de los años treinta hasta hoy mismo (1), así como alguna monografía sobre figura señalada (2), o historia académica de alguna cátedra universitaria (3). Precisamente con el propósito de aportar algunos datos para esa historia aún no escrita sino a retazos, redactaré unas páginas a incluir en este homenaje a Ruiz-Giménez. La elección del tema me ha sido sugerida por varias circunstancias. De una parte se trata, en consonancia con el homenajeado, de una persona que desde la íntima convicción cristiana intenta una consecuente Filosofía política, que incluye la referencia lógica al Derecho y al Estado. Se da además, en el caso de Mendizábal, la tentadora circunstancia de que ha vivido en su propia carne, y por esa misma convicción, el drama

(*) Estudio redactado como contribución a un homenaje al profesor don Joaquín Ruiz-Giménez, no pudo concluirse a tiempo.

(1) Al hacer una reseña de los últimos cinco lustros (1960-1985) me he referido a los balances hechos en distintos momentos por Recaséns Siches, Legaz Lacambra, Elías de Tejada, Díaz García, Lorca Navarrete, etc. Cfr. «Anales de la Cátedra Francisco Suárez» 25 (1985), pp. 225 s.

(2) Así la de Castro Cid sobre Recaséns (Salamanca, Univ. de Salamanca, 1974). También los escritos de circunstancias —«estudios homenaje» o necrologías— dedicados a Sancho Izquierdo, Legaz, Puigdollers, Luño, Corts, González Vicén, Elías de Tejada, Asís Garrote.

(3) Cfr. Francisco PUY, *La Filosofía del Derecho en la Universidad de Santiago (1807-1975)*, Santiago de Compostela, Paredes, 1975.

español —la guerra civil y el exilio— de este siglo que todavía tiene algunos problemas historiográficos pendientes. También, y en razón de esa ambigua simpatía que despierta el débil, el silencio o la ignorancia sobre la figura de Mendizábal, ni siquiera rotos o superados en su discreta desaparición, le llevan a uno a presumir de un rescate del olvido, en este caso además realmente inmerecido. No habría que dejar en saco roto alguna circunstancia más, como la relación epistolar mantenida con él a partir de 1976 desde su empecinado retiro en la Costa Azul francesa, o su condición de aragonés (4). Esos motivos y algunos más me inclinan a abordar cordialmente el tema.

«EDAD DE PLATA» DE LA CIENCIA JURIDICA EN ESPAÑA

Los años veinte y treinta del siglo XX español, en consonancia con la riqueza creativa que caracteriza a la Europa de entreguerras, no sólo en las artes, sino en las ciencias también, han sido caracterizados desde el punto de vista literario como una «edad de plata» (5). Creo que tal calificación sería extrapolable también a las ciencias jurídicas, ya que éstas, y en la medida no pequeña en que fueron mimadas por la política cultural de la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (6), manifestaron una vitalidad que tenía como base de partida una buena información de lo que se debatía, particularmente en Centroeuropa, originada por el peregrinaje cultural de nuestros becarios y profesores. Ahí queda el testimonio de las monografías que van poco a poco consolidando al Derecho Civil que, desde Sánchez Román —y a diferencia de la formación exegetica de Benito Gutiérrez, figura técnica quizá influyente en nuestra codificación—, adopta la sistemática germánica plasmada en los planes de estudio de las Facultades de Derecho; también la configuración del Derecho administrativo, antes vinculado al político; asimismo se perfila la dogmática penal, adquiere vuelos el tratamiento científico de los procedimientos o se da fe de la aparición del Derecho social, por citar sólo algunos síntomas. Cabría rastrear algunas pistas más como la tarea de la traducción, tan básica que la continuaron nuestros profesores en el exilio forzado por el desenlace bélico (7), o la aparición de publicaciones periódicas de fuste como: *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales* (a partir de 1918), *Revista de Derecho Público* (desde 1932), sin olvidar la *Revista de Derecho Privado* (1913) o la *Revista Crítica de Derecho Inmobiliario* (1925), o la tan abundante en temas jurídicos, dentro de su pluralidad

(4) Propuse y redacté la voz: *Mendizábal Villalba, Alfredo*, para *Gran Enciclopedia Aragonesa*, Zaragoza, Unali, 1981, tomo VIII, p. 2216.

(5) Referencia a José Carlos MAINER, *La Edad de plata (1902-1939)*, 2.^a ed., Madrid, Cátedra, 1981.

(6) Eusebio FERNÁNDEZ, *Los becarios de Filosofía de la Junta para Ampliación de Estudios y sus repercusiones en la filosofía española anterior a la guerra civil*, «Cuadernos salmantinos de Filosofía», 5 (1978) pp. 435-446.

(7) Una crónica de las traducciones llevadas a cabo en ese período y relativas a la Filosofía del Derecho se incluye en mi estudio preliminar a Karl ENGISCH, *La idea de concreción en el Derecho*, Pamplona, Eunsa, 1968.

temática, *Universidad*, que aparece en Zaragoza desde 1924. El derecho es así objeto cultural, que puede encontrar eco en *Revista de Occidente* (puesta en marcha a partir de 1923) (8) o en Ortega y Gasset, incitado por tesis de Jhering o de Kelsen. Otras revistas culturales, como *Cruz y Raya* o *Leviatán* también dedicarán atención a las nuevas versiones totalitarias del Estado o a la virtualidad del Estado parlamentario o al principio de legalidad en una situación de crisis.

No podía quedar al margen de este florecimiento cultural la Filosofía del Derecho. Creo que es más propio hablar aquí de «edad de plata», pues había que superar unas circunstancias, presentes durante decenios, de confrontación entre el iusnaturalismo escolástico de la mayor parte del profesorado universitario de la asignatura ingresado durante la Restauración y el iusnaturalismo krausista, denominado con exageración: «segunda escuela española de Derecho natural» (9). Ciertamente el krausismo no dejó de ser paradójicamente un fenómeno cultural periférico, «castizo», aunque revitalizador de minorías intelectuales; además, en la Filosofía del Derecho, a parte de la no pequeña proeza de su introducción, si bien no con el alcance hegeliano, apenas hizo otra cosa que mantener la llama del iusnaturalismo en una segunda mitad de siglo XIX, dominada por el positivismo científico y jurídico (10). ¿Sería posible, invocando el retorno a Kant, introducir una reflexión filosófica sobre el Derecho, que escapara a la recaída en cualquier iusnaturalismo? En verdad que nuestra cultura jurídica, una vez completada la tarea codificadora, ha hecho compatible durante decenios un efectivo positivismo jurídico aproblemático con un derecho natural equiparado con la moral dominante en un Estado que casi siempre reconocía en sus textos constitucionales la presencia social de la Iglesia católica. Así, la Restauración de los Borbones, tras el paréntesis revolucionario, supuso para nuestro tema que los planes de estudios de las Facultades de Derecho pasaran de los «Prolegómenos del Derecho» a los «Principios de Derecho natural», y que las cátedras de esa asignatura fueran ocupadas por mantenedores de un Derecho natural católico, que se potencia al socaire de la formulación, a partir de la restauración tomista llevada a cabo por León XIII, de una «doctrina social católica». En ese contexto parecía pues difícil que encontrara eco la nueva «Filosofía del Derecho» que con tal «retorno a Kant» se iba configurando en otros países europeos, como Italia y Alemania.

Sin embargo, el proceso de recepción se llevó a cabo, siguiendo un itinerario que parte de la «heterodoxia» krausista y concluye en la «ortodoxia» de un catolicismo renovado. Conviene explicar un poco más lo dicho, ya que no es obvio. En efecto, las primeras noticias que, por

(8) Habría que recordar las reseñas de J. GÓMEZ DE LA SERNA sobre Duguit (1924), Stammler (1925), Croce (1926), etc., o las colaboraciones de RIVERA PASTOR o de VELA.

(9) Denominación dada por Luis LEGAZ, *Die Tendenzen der Rechtsphilosophie in Spanien*, ARSP 45 (1959) p. 420.

(10) El krausismo es considerado «corriente iusnaturalista secundaria» por Alfred VERDROSS, *La Filosofía del Derecho del mundo occidental*, trad. M. de la Cueva, México, Unam, 2.ª ed., 1983; pp. 277 s.

ejemplo, se tienen en España de Rudolf Stammler provienen de Giner de los Ríos y de sus discípulos (11), se continúan con la presencia física del profesor alemán en la Universidad de Granada, invitado por Fernando de los Ríos, en la primavera de 1922 (12), y concluyen con la traducción de la *Introducción a la Ciencia del Derecho* editada en 1930 y realizada por Luis Recaséns Siches (13), quien, como Mendiábal, procede de la militancia estudiantil católica, que lejos de contarse entre los «jóvenes mauristas», repudia la Dictadura primorriverista y participa en la oleada de esperanza de la II República, para acabar ambos en el exilio.

Ese proceso, que va desde los epígonos del «institucionismo» a ese catolicismo que enjuicia positivamente la cultura moderna, sin ahorrarse reservas críticas, no ha de darse ya ni en la recepción española del neokantismo sudoccidental, ni del propio positivismo jurídico, llevado a su última consecuencia por la «teoría pura del Derecho». En efecto, Recaséns ya traduce en 1930 la *Introducción a la ciencia del Derecho* de Gustav Radbruch (14). Y Luis Legaz Lacambra, también procedente de los «estudiantes católicos», es decisivo en la introducción entre nosotros de Hans Kelsen (15), que había sido iniciada por Recaséns en 1928 (16). Ciertamente la formación intelectual de estos autores condicionaba el alcance de esta recepción, sobre todo por lo que hace a Kelsen. Del «derecho natural de contenido variable» o de la «realidad referida al valor justicia» aún podían tenderse puentes, aunque inseguros, con un tomismo que se remozaba y dialogaba con la filosofía moderna, tal como reflejaban eclesiásticos como Juan Zaragüeta o el precoz Xavier Zubiri. Del rígido y apologético neotomismo importado de Italia en la Restauración no sólo por los profesores de seminarios eclesiásticos, sino por los catedráticos de «Derecho natural» de las Universidades civiles, se pasaba a, sin al menos las medrosi-

(11) FRANCISCO GINER, *Las ideas de Stammler sobre los problemas del Derecho y la ciencia jurídica del porvenir*, «Boletín de la Institución Libre de Enseñanza» 36 (1912) pp. 284-287. FRANCISCO RIVERA PASTOR, *Lógica de la libertad. Principios de doctrina del Derecho*, Madrid, F. Beltrán, 1910.

(12) Publicadas estas lecciones con el título *La génesis del Derecho*, trad. W. Rocés, Madrid, Calpe, 1925.

(13) Madrid, Ed. Revista Derecho Privado, 1930. Anteriormente W. Rocés había traducido el *Tratado de Filosofía del Derecho*, Madrid, Reus, s. a. (pero posterior a 1928).

(14) Madrid, Editorial Revista Derecho Privado. El prólogo es de Fernando de los Ríos. Posteriormente José Medina Echavarría traduce los *Elementos de Filosofía del Derecho*. En la órbita de la filosofía de los valores están dos traducciones de Legaz: WILHELM SAUER, *Tratado de Filosofía jurídica y social*, Barcelona, Labor, 1933 y MAX ERNST MAYER, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Labor, 1937.

(15) Traduce *La Teoría pura del Derecho (Método y conceptos fundamentales)*, Madrid, Revista Derecho Privado, 1933 y, al año siguiente, *Teoría general del Estado*, Barcelona, Labor. Sus trabajos sobre Kelsen se inician con: *La validez del Derecho. Estudio de teoría jurídica pura*, «Universidad», 8 (1931) pp. 339-362, 585-599, y se coronan con: *Kelsen. Estudio crítico de la Teoría pura del Derecho y del Estado de la Escuela de Viena*, Barcelona, Bosch, 1933.

(16) *Compendio esquemático de una Teoría general del Estado*, traducido juntamente con J. Azcárate, Barcelona, Núñez y Co., 1928, con una segunda edición que cambia de título: *Compendio de Teoría general del Estado*, Barcelona, Bosch, 1934.

dades anteriores, a airear las cabezas de estos jóvenes intelectuales católicos que por su cuenta y riesgo y con mayor o menor decisión llamaban a la puerta del *excitator Hispaniae*, de José Ortega y Gasset, figura independiente, no obligado con el tiempo a rendir pleitesía al monopolio krausista o institucionista, aduana hasta entonces de la apertura a la modernidad. Si bien es cierto que en su catálogo editorial *Revista de Occidente* no incluye sino una obra jurídica inspirada en la fenomenología husserliana (17), en la no marginal preocupación de Ortega por el derecho se han señalado influjos que van de Jhering a Kelsen, y que esa información venía a veces de la mano del mismo Recaséns (18).

Pero también ese período de entreguerras, se caracteriza tanto por un «ultraliberalismo», como señalaba alguien tan poco sospechoso como el krausista Adolfo Posada, así como por la crisis de la democracia, debida tanto al espejismo creado inicialmente por la revolución soviética como por la irrupción paulatina pero constante de los fascismos. En esa época, por tanto, había también la posibilidad de abrir los oídos a corrientes de pensamiento jurídico que se hacían eco, ante la aparición del proletariado y la crisis del sistema capitalista, de las doctrinas críticas del Estado de Derecho, del parlamentarismo, del individualismo jurídico. Fundamentalmente los autores orientadores y pronto traducidos entre nosotros, en los que apoyar las razones de la duda sobre el Derecho y el Estado liberales, fueron Leon Duguit (19) y Maurice Hauriou (20). El mismo Posada había iniciado la introducción del primero al comienzo del siglo (21) y el Decano de Burdeos dará unas conferencias en Madrid en noviembre de 1923, recién inaugurada la Dictadura de Primo de Rivera (22). Esta precisamente podía tener como teórico a Ramiro de Maeztu, que en los inicios de su crítica al liberalismo había encontrado en Duguit un valedor, sobre todo a través de una lectura sesgada (23): ya no era la libertad, sino la «función», el fundamento del «Estado moderno» tras la experiencia de la guerra europea. De otra parte, el influjo de Hauriou fue grande también en ese período entre los católicos que se iniciaron en el Par-

(17) Wilhelm SCHAPP, *La nueva Ciencia del Derecho*, trad. de J. Pérez Bances, Madrid, Revista de Occidente, 1931.

(18) Cfr. Luis LEGAZ, *L'influence de la doctrine de Kelsen dans la science juridique espagnole*, «Annales de l'Université de Toulouse», 6 (1958), pp. 159-170.

(19) Las traducciones y los traductores son: *El derecho social, el derecho individual y las transformaciones del Estado* (A. G. Posada), *Las transformaciones generales del Derecho privado desde el Código de Napoleón* (C. G. Posada), *Las transformaciones del Derecho público* (A. G. Posada y R. Jaén), *Soberanía y libertad* (G. Acuña), *Manual de Derecho constitucional* (G. Acuña), *El pragmatismo jurídico* (Q. Saldaña).

(20) *Principios de Derecho público y constitucional*, Madrid, Reus, 1927. La traducción fue de Carlos Ruiz del Castillo.

(21) En 1909 Adolfo POSADA encabeza con su estudio: *La nueva orientación del Derecho político*, la traducción de *El derecho social*, etc. ya citada.

(22) Publicadas conjuntamente bajo el título de la última: *El pragmatismo jurídico*, Madrid, F. Beltrán, 1924.

(23) Ramiro de MAEZTU, *La crisis del humanismo*, Barcelona, Minerva, s. a., pero posterior a 1916, en que apareció el libro en inglés.

tido Social Popular y algunos de ellos continuaron luego en la experiencia de la CEDA, durante la II República (24).

Todas estas líneas de pensamiento encuadran la época en que Alfredo Mendizábal se forma y madura. Conviene hacer la mención de las mismas, ya que constituyen los polos de atracción que el mismo Mendizábal acepta en parte o rechaza tímida o resueltamente. En una época de crisis, de fuertes tensiones que provocaron actitudes erradas, la integridad moral e intelectual de nuestro autor así como sus limitaciones destacan en este claroscuro. Pasemos ya al relato de su propia evolución.

FORMACION PATERNA: EL DERECHO NATURAL CATOLICO

Alfredo Mendizábal Villalba nace en Zaragoza el 2 de abril de 1897. Su padre, don Luis Mendizábal Martín, catedrático de Derecho natural de la Universidad cesaraugustana, debió orientarle y estimularle profesionalmente durante sus estudios de Licenciatura en esa Universidad. Esos estudios se concluyen en 1917, cuando don Luis consigue, una vez vencidas las arbitrariedades del ambicioso Fernando Pérez Bueno y tras sentencia del Tribunal Supremo, la Cátedra de Filosofía del Derecho en la «Central», esto es, la misma que había ocupado durante años Francisco Giner de los Ríos (25). Sin embargo, durante unos años Alfredo aún permanece ligado a Zaragoza, como lo muestra su obra inicial, que si bien se centra en el iusnaturalismo, éste se pone en relación bien con el derecho internacional o bien con el derecho administrativo. La tesis doctoral, concretamente, tarda en redactarse y publicarse, y lleva un prólogo del catedrático de Derecho Internacional de la Facultad de Zaragoza, Manuel Lasala Llanas, si bien tal como exigía la legislación de la época el doctorado se había obtenido en la Universidad de Madrid. El título: *Los tratados de paz. Su naturaleza, fundamento jurídico y eficacia* (26). Ciertamente el estudio es más proclive a la vertiente iusnaturalista, y el *Tratado* de su padre es citado con largueza. Pero también maneja bibliografía alemana —Alfred Lasson o Albert Hermann Post— e inglesa: Sumner Maine o Roscoe Pound. De otra parte, siguiendo la tesis de Eduardo de Hinojosa, reivindica para los teólogos morales españoles del XVI y XVII la paternidad del moderno derecho internacional.

Pero cuando ese estudio se publica, ya es catedrático de Derecho natural en la Facultad de Oviedo. A esa cátedra ha accedido el 3 de

(24) Es el caso de Ruiz del Castillo y de Giménez Fernández. También el influjo del institucionalismo, versión G. Renard, llegaría a Corts Grau.

(25) De Pérez Bueno ha quedado no muy buen recuerdo (cfr. el juicio de alumno de Francisco AYALA, *Recuerdos y olvidos*, Madrid, Alianza, 1982, p. 107). Su confrontación administrativa y judicial con Mendizábal, en Gaspar ESCALONA MARTÍNEZ, *Filosofía jurídica e ideología en la Universidad española (1770-1936)*, Madrid, Univ. Complutense, 1982, tomo II, pp. 801 ss.

(26) Madrid, Victoriano Suárez, 1927, 179 pp.

abril de 1926. Poco bagaje de publicaciones le respaldan, pero sí unos buenos conocimientos y lecturas directas, como tendremos ocasión de comprobar. Ciertamente, aparte de la tesis aún inédita, para esa fecha sólo ha publicado: *La doctrina de la justicia según la «Suma Teológica»* (27). Aparentemente, si nos atenemos al título podría pensarse que nada original puede decirse sobre tal tema, amplio y ya muy tratado desde la restauración tomista del siglo anterior. O podría tratarse de reiteraciones o de lugares comunes. Sin embargo, el título queda corto, ya que detrás de él se oculta una crítica del positivismo jurídico, con la secuela del monopolio legislativo y del carácter general de la ley, pero no para confrontarlo con el derecho natural, sino con el «derecho libre», cuyas tesis ve con simpatía. Si en un primer momento, en la tarea crítica desde el iusnaturalismo le sirve de guía la versión remozada del tomismo que representa Viktor Cathrein, en la parte final se enfrenta con el legalismo, con el principio general como criterio inflexible para regular el conflicto social. A él contraponen las corrientes que van surgiendo desde comienzos de siglo XX, y de las que no hay por esas fechas apenas conocimiento en España, donde por lo demás no van a arraigar. En la tensión clásica que se establece entre «justicia legal» y «equidad» adopta un planteamiento actual y además desde una vertiente más jurídica que moralizante. Para proceder a la elección de mentores idóneos, critica tanto el positivismo jurídico de Alfred Lasson o de Karl Bergbohm, como también lo que califica de «idealismo» de Rudolf Stammler y Gustav Radbruch, ya que no supera las dificultades del positivismo. Los autores que permiten pasar de la rigidez a la flexibilidad son François Geny, como iniciador, Hermann Kantorowicz, representante de la «escuela de derecho libre» y la tesis del «judge made law» formulada por Roscoe Pound. Mendizábal, glosándolos, opinará que el juez «dentro de amplios límites debe ser libre para resolver los casos individuales con la razón y el sentido moral de la generalidad de los hombres. La aplicación del Derecho no es puro proceso mecánico, envuelve no sólo juicios lógicos, sino morales, y como nunca son iguales las particulares situaciones y circunstancias, las instituciones fundadas en la experiencia no pueden sustituirse por reglas formuladas». Ciertamente, tal planteamiento deja la puerta abierta a la inseguridad jurídica. De ahí el matiz: «Una cierta libertad en el juzgador, para que penetrando en el espíritu de la norma lo aplique rectamente, puede ser de gran provecho en la determinación concreta de lo justo, y evitar el anquilosamiento o la petrificación del Derecho; pero el arbitrio, en cuanto tiene de capricho, de subjetividad no limitada, puede acarrear serios trastornos al desenvolvimiento jurídico de un pueblo». En resumen, en el horizonte firme del tomismo como *ultima ratio*, cabe el espíritu inquieto que se enfrenta con las nuevas propuestas del pensamiento jurídico.

En esta su primera etapa profesoral, tanto su padre desde Madrid, como él desde Oviedo, mantienen fuertes lazos con la Facultad zara-

(27) «Universidad», 2 (1925) pp. 587-611.

gozana, donde el discípulo de don Luis, Miguel Sancho Izquierdo, auxiliar cuando estudiaba Alfredo, es Catedrático de «Elementos de Derecho Natural» desde 1920. Los tres proceden además del Bajo Aragón turolense, y están emparentados entre sí. Pero en torno a Sancho Izquierdo, cada uno abriéndose su camino intelectual con una cierta independencia que sin embargo se alimenta de una misma matriz de catolicismo militante, van iniciándose y consolidándose varios discípulos: Enrique Luño Peña y Luis Legaz Lacambra, que serán catedráticos durante la II República, y Rafael Pérez Blesa, ya tras la guerra civil. Sancho Izquierdo, además, con otros colegas de la Facultad zaragozana, y ya antes del golpe del general Primo de Rivera en 1923, constituían lo que se ha denominado «grupo coordinador» del Partido Social Popular, primer intento de aclimatación de una Democracia cristiana tal como se estaba articulando en Italia en torno a Dom Luigi Sturzo (28), pero que quedará lastrado por la impar procedencia de sus militantes, que van del asociacionismo católico de nuevo cuño representado por los «propagandistas», al «maurismo» y hasta el tradicionalismo.

Alfredo Mendizábal no aparece en esa época vinculado a esa actividad política, que sólo se manifestará en la República. El grupo de Zaragoza, además, acaba doblegándose a la Dictadura, aunque haya entre ellos disidentes. El talante político de Mendizábal, cuando salga a la luz, ya tiene unas connotaciones que van más allá de esa frustrada Democracia cristiana. Incluso superará la orientación seguida por sus, pronto, colegas Luño y Legaz. Este, durante la Dictadura, y en momentos de duras luchas con la organización estudiantil FUE, fue director de la agrupación local zaragozana de la Federación de Estudiantes Católicos, y en la Confederación nacional de dichos estudiantes ocuparon cargos en diversos momentos, pero siempre dentro de la Dictadura, Luño Peña, e igualmente quien sería pronto el mayor exponente de la filosofía jurídica española de la época, Luis Recaséns Siches (29). Esa Federación de Estudiantes Católicos, en la ideología que pudieran poner de manifiesto sus ciclos de conferencias u otras actividades culturales, evidenciaba una debilidad ante las tentaciones del grupo de *Action française* o el integralismo portugués, sobrepasando así la Democracia cristiana (30).

(28) Cfr. Oscar ALZAGA, *La primera democracia cristiana en España*, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 133 s.

(29) Cfr. José Ramón MONTERO, *La CEDA. El catolicismo social y político en la II República*, Madrid, Ed. Revista de Trabajo, 1977, vol. II, pp. 528 ss.

(30) Así en Zaragoza celebró la Federación Aragonesa de Estudiantes Católicos, y en 1928, un ciclo de conferencias. En ellas, Salvador MINGUIJON habló sobre *Ideario de la Acción Francesa* y Juan MONEVA sobre «*Le Sillon*» y «*L'Action française*». Otros conferenciantes daban cuenta de movimientos modernos del catolicismo europeo: Manuel TORRES LÓPEZ, *José Görres y la misión de los intelectuales católicos*; José María PEMÁN, *La vuelta a las nociones fundamentales* (manteniendo tesis próximas a las de Acción Francesa); Juan HINOJOSA, *El renacimiento católico en la literatura*; Miguel SANCHO IZQUIERDO, *La unión de las Iglesias*; Inocencio JIMÉNEZ, *Bélgica, maestra de la acción*; Luis JORDANA DE POZAS, *Chesterton y Belloc*; Marqués de LOZOYA, *Antonio Sardinha y el concepto de hispanismo*. Notable la ausencia de temas como el *popularismo* italiano o el

Por tanto conviene insistir en que Mendizábal no se vincula a esas actividades políticas e incluso de militancia católica de los de Zaragoza. Pero sí colabora en la revista *Universidad* que parte de ellos vivifica, bajo la batuta inicial de Domingo Miral, a partir de 1924, y que dos años después tiene como secretario a Enrique Luño (31). Esa publicación, que no puede vincularse a una ideología concreta, sirve de plataforma a la actividad intelectual de Mendizábal durante la Dictadura. Así, aunque ha sido preparada antes y leída en el Congreso de Ciencias Administrativas celebrado en 1930, recogen sus páginas su ponencia: *El Derecho natural en la Ciencia administrativa* (32). Es central en ese breve estudio el enfrentamiento dialéctico desatado por la ciencia jurídica de la época entre legalidad y legitimidad, exacerbada por los planteamientos de la *Stufenbautheorie* de Kelsen y Merkel. Para Mendizábal, la «norma originaria», como él la denomina, ha de ser ius-naturalista, y no meramente formal. Junto a un control de legalidad ha de establecerse un control racional de los fines a los que sirven las leyes, ya que de otra forma «el acto perfectamente legal y manifiestamente injusto simboliza una típica forma de hipocresía, la hipocresía jurídica. Como correctivo, las nociones de «bien común» y de «espíritu de la institución» entran aquí en juego, ya que una actividad que debiera procurar el bien colectivo puede desatenderlo y aun contrariarlo de hecho, sin desbordar cauces legales». Por lo demás, sin que haya que renunciar al principio de legalidad, la ciencia jurídica se percata de su insuficiencia cuando apela insistentemente a nociones como las de «servicio público», «abuso de derecho» o «desviación de poder».

También en esa época publica una contribución al homenaje internacional tributado a Giorgio Del Vecchio, que no ve la luz sino en 1931, en Italia. Se titula: *La teoría jurídica de la Ley según Domingo de Soto* (33), y no es sino una glosa a diversos pasajes del *Tratado de la Justicia y del Derecho*, del que pocos años antes había hecho una versión castellana abreviada el profesor de Teología de la Universidad pontificia de Salamanca y figura tan interesante como olvidada, Jaime Torrubiano Ripoll (34).

Pero donde verdaderamente se vierte amplia, pero discreta, su contribución a la filosofía jurídica es en la preparación de la última edición del libro de su padre, *Tratado de Derecho natural*. Esa edición,

humanismo cristiano de Maritain. La crónica en: «Universidad», 5 (1928), pp. 245-249, 498-502.

(31) Cfr. Eloy FERNÁNDEZ CLEMENTE, «Universidad»: los orígenes de una revista, en el volumen colectivo *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 403-407.

(32) «Universidad», 8 (1931) pp. 363-371; también publicada como: *Il diritto naturale nella scienza amministrativa*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 11 (1931) pp. 206-213.

(33) En: *Studi Filosofico-Giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio*, Modena, Società Tip. Modenese, 1931 (separata). En el mismo volumen se publica postumamente una contribución de su padre: *El indestructible Derecho natural*. Don Luis murió en agosto de 1931.

(34) *Tratado de la Justicia y del Derecho*, 2 vols., Madrid, Reus, 1922 y 1926.

la séptima, «enteramente refundida», aunque mantiene la autoría de Luis Mendizábal, apunta en portada que la refundición se ha hecho «con la colaboración» de su hijo Alfredo. El *Tratado* tenía como antecedentes los *Elementos*, iniciados como «apuntes» en 1890 y estabilizados en la dimensión de tres volúmenes a partir de la edición segunda, de 1897-1899 (35). Realmente el Derecho natural era abordado en el volumen primero, que incluía unos «Principios de Moral» y una «Teoría general del Derecho». Los otros dos volúmenes, bajo el título general de «El Derecho en la vida», eran una verdadera enciclopedia jurídica que abarcaba las distintas disciplinas del Derecho Privado y del Público. Ese esquema se mantiene igualmente en la séptima edición, de la que aparece en 1928 su primer tomo: «Teoría fundamental del Derecho», el segundo en 1929, dedicado, siguiendo el esquema apuntado, al Derecho privado. El tercero, sin embargo, adquiere tal voluminosidad, que sólo puede abarcar parte de la materia de Derecho público. Cuando aparece en 1931, año como ya se dijo de la muerte del autor, en contraportada se promete la aparición de un cuarto tomo, así como de una «Historia de la Filosofía del Derecho» (36). El programa editorial, sin embargo, no se cumplió.

Esa colaboración de Alfredo en el *Tratado* es difícil de fijarla en su alcance con seguridad. Si se comparan las ediciones, podría aventurarse esta distribución de trabajo: don Luis discutió más bien sus tesis iusnaturalistas con los positivistas científicos y los positivistas jurídicos de fines de siglo XIX, así como con la incipiente sociología científica. Desde otra perspectiva, claro está, eran las mismas fuentes de discrepancia que las del krausista epigonal Adolfo Posada. Sólo un poco conoce y discute el neokantismo de Rudolf Stammler. Las adiciones de Alfredo quizá puedan centrarse en las extensas notas a pie de página que se encuentran en los tres tomos: allí la bibliografía citada incluye casi todo lo publicado en los años veinte de este siglo, tanto en Francia o Italia, como en Alemania y Estados Unidos, incluyendo a Duguit, la teoría de la institución, la teoría pura o el realismo americano. Desde el iusnaturalismo del «refundidor», el diálogo con las distintas corrientes es más abierto, salvo en el caso del formalismo. Pero incluso respecto a Kelsen veríamos un lector anterior a las traducciones españolas de la obra kelseniana. De otra parte, por lo que hace al trasfondo político, el libro refleja, sobre todo en el volumen tercero, el ambiente de «crisis de la democracia» o del «parlamentarismo», o del «liberalismo». También tiene a la vista la aparición de los fascismos. De ahí el interés del diagnóstico: «Hay —y nadie podría negarlo— una crisis moderna de las democracias representativas, manifestada en la floración de dictaduras que ha seguido a la guerra, bien que

(35) *Elementos de Derecho natural*. Apuntes publicados para facilitar su estudio, Valladolid, Impr. de Cuesta, 1890. *Elementos de Derecho natural*, 2.^a ed., Zaragoza, Impr. de Salas, 3 vols. 1897-1899. Para este autor remito a *El reformismo español*, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 329 ss., y ahora a G. ESCALONA, *cit.*, vol. II, pp. 647 ss.)

(36) Todos ellos se tiraron en Imprenta Clásica Española de Madrid y los distribuyó Victoriano Suárez.

tales dictaduras las hayan sufrido especialmente aquellos países en que las instituciones democráticas no se han implantado o no habían tenido verdadero arraigo». Su opción es clara, así como la tarea a realizar: «Con todos sus defectos, un régimen de derecho y de libertad es preferible a un régimen de arbitrio y de opresión... Tratar de eliminar progresivamente defectos de un sistema, buscar su perfeccionamiento es preferible a rechazarlo en absoluto para sustituirlo por otro más peligroso aún, menos jurídico y que, en suma, significaría un retroceso en la técnica política» (37). Ese tomo está ya compuesto en 1930. A pesar del ambiente de crisis, la mente de Mendizábal era ya lúcida. El 14 de abril de 1931 no va a ser para él, desde el catolicismo, un trauma, a pesar de que lo fuera para el catolicismo español.

EL COMPROMISO POLITICO: LA II REPUBLICA

Ciertamente con anterioridad a esa fecha algunos católicos militantes se habían distanciado no sólo de la Dictadura, sino incluso de la Monarquía, y eran partidarios de introducir al país en un período constituyente. Sólo a partir del propio testimonio de Alfredo Mendizábal podemos saber que éste era su caso: «Desde 1929 mi posición era no sólo democrática y liberal sino francamente republicana; y por mi amistad con Alcalá Zamora y sobre todo con Miguel Maura y su cuñado José María Semprún Gurrea, trabajé primeramente en la clandestinidad y cuando se fundó el partido «Derecha Liberal Republicana» constituí con otros amigos el núcleo inicial en la región asturiana, donde seguí colaborando como representante de dicho partido con los demás partidos republicanos y el socialista» (38). Precisamente de ese partido será miembro Luis Recaséns Siches, diputado en las Cortes Constituyentes, y luego, cuando Miguel Maura provoque una escisión de esas huestes políticas creando el Partido Republicano Conservador, Luis Legaz será candidato del mismo por Zaragoza en las elecciones de 1933, siendo derrotado a esa altura del tiempo en que el catolicismo políticamente organizado se encuadraba ya en la CEDA y no hacía de la República cuestión de principio.

Esa postura política de Mendizábal suponía ir más allá de la adoptada en su día por su padre, quien desde un catolicismo activo, se comprometía en los Congresos Católicos, la «buena prensa» y a la Acción Social Católica. Quizá a partir de esta última asociación, activa en Asturias cuando Alfredo llega a la Cátedra de Oviedo, podría partir una más viva toma de conciencia, de la que no sería ajena la presencia del sacerdote Maximiliano Arboleya. Aunque este punto no haya sido documentado (39), sin embargo en la revista influida por él, *Renovación*

(37) Las citas en vol. III, pp. 202 ss.

(38) De una carta fechada en Cannes, de 6 de mayo de 1976, dirigida a J. J. G. C.

(39) En el estudio de Domingo BENAVIDES, *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya-Martínez, 1870-1951*, Barcelona, Nova Terra, 1973, no se menciona sino una coincidencia de ambos en un debate sobre sindicatos católicos (cfr. pp. 616 ss.).

Social colaboran tanto Recaséns como Legaz, seguramente invitados por Mendizábal.

De hecho, aunque conforme avance la República, y sobre todo a partir de la Revolución de Asturias de octubre de 1934, su radicalismo católico se acentúe, haciendo suyas las tesis de Jacques Maritain, que suponen entonces el abandono de toda nostalgia católica por el mundo anterior a la modernidad, en ese período aún sigue colaborando en organizaciones confesionales tuteladas por la jerarquía o bien colaborando con otros correligionarios que no participan de sus nuevos fervores. Así en las «Semanas *Pro Ecclesia et Patria*», que organiza la Junta Central de Acción Católica (40). También, como veremos más adelante, en la Semana Social de Madrid, celebrada en octubre de 1933. Mucho más personal es su participación en el grupo fundacional del «Grupo español» de la «Unión Católica de Estudios Internacionales», llamada también «Unión de Friburgo», que confesionalmente hace suyo el espíritu renovador abierto por el pacifismo proclamado por la Sociedad de Naciones. Ese grupo español se reúne en Madrid en 1934, y lanza una revista, *Estudios Internacionales*, que no pasa del primer número, y en la que entre otros colaboran Luis Legaz, José María Ruiz Manent y José María Semprún; estos dos últimos junto con Mendizábal estarán en la fundación de *Cruz y Raya* (41). Estamos pues asistiendo, a lo largo de la etapa republicana, a la autoconfiguración de Mendizábal como lo que se denominará, por influjo francés, un «intelectual católico», que apoyará la forma política con entusiasmo, pero también con ojos críticos (42); y también son franceses los mentores invocados, a los que ha inspirado «el soplo de Péguy» o de Leon Bloy, pero que ya en actitudes profesoriales representan un «catolicismo renovador»: Jacques Maritain, Etienne Gilson, Emmanuel Mounier, etc. Eso es lo que plasma, en torno a Bergamín, en *Cruz y Raya* (43). Lamentablemente su postura va a ser minoritaria frente a un catolicismo belicoso, por lo que han sido considerados como «solitarios» (44).

Mendizábal abandona en este tiempo la temática de estricta filosofía jurídica, para fijar su atención en la filosofía política apropiada a la situación de crisis y desde su militancia. Ciertamente fue un escritor polemista, que además encuentra tribunas permanentes fuera de España, ya que le unen fuertes lazos con católicos de su mismo talante, por lo que su firma aparece en revistas editadas por ellos en Bélgica, In-

(40) Cfr. Junta Central de Acción Católica, *Semanas «Pro Ecclesia et Patria»*. *Programas*, Madrid, Impr. Herrera, 1934, pp. 8 ss.

(41) *Estudios Internacionales*, Publicaciones del Grupo Español de la Unión de Friburgo, I, Madrid, 1935, 223 pp. Luis LEGAZ, en un buen estudio, hace gala de un maritainismo, que no reiterará: *La primacía de lo espiritual en la construcción jurídica internacional. Las bases sociológico-axiológicas del nacionalismo y del internacionalismo*, *Ibidem*, pp. 27-80.

(42) Cfr. Jean BECARUD y E. LÓPEZ CAMPILLO, *Los intelectuales españoles durante la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1978, pp. 106 ss.

(43) Cfr. J. BECARUD, «*Cruz y Raya*» (1933-1936), Madrid, Taurus, 1969.

(44) Cfr. Javier TUSELL, *Historia de la Democracia cristiana en España*, vol. II, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1979, pp. 245 ss.

glaterra, y sobre todo en Francia, particularmente *La Vie Intellectuelle*, de los dominicos de Juvisy, que también patrocinan *Les Editions du Cerf* (45). Pero aquí vamos a fijar nuestra atención en esa proyección política de su filosofía jurídica, por lo que entresacaremos los testimonios más valiosos. Diríamos, por afán de claridad, que son tres sus preocupaciones. De una parte, denunciar la irracionalidad del fascismo y del nacionalsocialismo. De otra, distanciarse del comunismo políticamente establecido. Por último, positivamente, mantener una filosofía cristiana de la sociedad y del Estado que parte del carácter secular de una y otro.

Su colaboración en *Cruz y Raya*, hecha desde un vitalismo cristiano, que contrasta con el carácter defensivo y lleno de pánico de los católicos de la CEDA o de Renovación Española, es de una actitud afirmativa ante la realidad circundante (46). *Cruz y Raya* tenía como subtítulo «Revista de afirmación y negación». Si en Mendizábal la afirmación era el punto de partida, la negación es la que anima el análisis, por lo demás bien documentado, de las dimensiones del nacionalsocialismo y de la teoría social y jurídica que mantiene. Dos son sus artículos sobre el tema, que ven la luz en la revista de Bergamín. El primero, publicado en 1933, *Una mitología política. Los principios anticristianos del racismo* (47). Con una amplia documentación, no sólo bibliográfica, recorre la trayectoria política del racismo y sus principales tesis y representantes, para concluir en el análisis de las actitudes de la Iglesia católica en el tema, que cree claramente condenatoria, a pesar de las manchas del pasado, o del antisemitismo alimentado con ciertas desviaciones de la praxis católica. Mayor interés tiene para nosotros, por su mayor contenido iusfilosófico, su segunda colaboración, aparecida el año siguiente: *Una concepción hemofílica del Derecho. Estado de raza, sinrazón de Estado* (48). Comienza con una advertencia: «Con un gesto de asombro se cortó en muchos españoles la plácida sonrisa benévola con que miraban —sin ver— desde lejos, y *bien mal* informados por la prensa *de orden*, el desarrollo vertiginoso del fascismo germánico». Pronto circunscribe el tema a su vertiente jurídica: «La cuestión es, para el jurista y para el moralista, si la justificación se logra por la mera legalización, si la voluntad del que manda es fuente normativa suprema y autónoma, si el poder físico de forzar equivale al poder jurídico de obligar. Y la respuesta negativa surge, sin vacilación, como imperativo de la ética más rudimentaria». La misma condena, por lo demás, cae sobre el «sovietismo ruso, fascismo italia-

(45) De su crónica sobre la revolución de Asturias se habla más adelante. El propio Mendizábal nos facilitó información sobre esas colaboraciones en revistas extranjeras.

(46) Así, su primera colaboración: *Fronteras de la alegría*, «Cruz y Raya», 3 (1933) pp. 134-139.

(47) «Cruz y Raya», 5 (1933) pp. 75-112.

(48) «Cruz y Raya», 17 (1934) pp. 59-106. En el artículo se cita el trabajo más expositivo de Luis LEGAZ, *Filosofía jurídica del Nacional-socialismo*, «Universidad», 11 (1934) pp. 81-126. Antes había aparecido en sentido comprensivo: Vicente GAY, *La revolución nacional-socialista*, Barcelona, Bosch, 1934.

no y nacionalsocialismo alemán». Por todo ello, asombra a Mendizábal que apoyando al nacionalsocialismo haya un *Juristenfront*, esto es, escuadrones de «juristas uniformados y deformados por la cuartelera indumentaria». Y, con mayor sarcasmo, «¡juristas en camisa! Camisa parda, gramática parda...», que hace de cada uno un «forzoso abogado del Estado». La tesis central de esos juristas es igualmente irracional: «Y la razón de Estado se cubre de la razón de raza, en la plena irracionalidad de su eugénica. Es tan aguda y constante la obsesión de la *Sangre* en la teoría del nacionalsocialismo, que llega a caracterizar a todo el régimen por su *hemofilia*. De ella está enfermo y en perpetua agonía el sistema que la toma como norma». Puestas así las cosas, nos encontramos en las antípodas del Derecho: «Si el nacionalsocialismo ha impreso un tono heroico y un ritmo vertiginoso a la vida de un pueblo, no ha podido dotarle de un Derecho, porque es —en sí mismo y en su caracterización más auténtica— la negación de un criterio jurídico. Implica toda dictadura la ausencia de escrúpulos jurídicos, de esos que despectivamente se califica de *prejuicios legales*. Y partiendo del abandono del *prejuicio* se llega fácilmente a perder el juicio, que es perder la cabeza. Sobre principios dictatoriales no puede construirse —como no sea burlescamente— una filosofía del Derecho». Su base de documentación, a partir de la que procede a éstas y otras observaciones, es el *Juristentag* del otoño de 1933, así como las leyes racistas y las manifestaciones teóricas de A. Rosenberg. Cuando habla de filosofía jurídica del nacionalsocialismo, aparte del discurso de Carl Schmitt en dicho Congreso de los juristas alemanes, cita una y otra vez a Karl Larenz. Para esos teóricos de un «derecho popular» que enmascara un poder al margen del Derecho no puede haber más que desdén: «En boca de un profesor universitario, del prestigio (en algún tiempo bien merecido) de Carl Schmitt, han sonado palabras insólitas de jurista apóstata». Realmente hay aquí hasta una perversión de la filosofía hegeliana en manos de Larenz: «Rechazando el antiguo positivismo se incurre en otro aún más bajamente materialista, que reduce el *Espíritu* a la *Sangre* y menosprecia el alma individual, en exaltación de una supuesta alma colectiva; pero en cuanto sitúa a la comunidad *más allá del bien y del mal*, la suplanta por un caudillo que le arrebató —concentrando en sí mismo— todas las atribuciones, todo el poder y toda la fuerza de coacción».

Desde las ideas atacadas por el «nuevo Derecho», critica Mendizábal esa sinrazón. «El nacionalsocialismo pretende superar con una nueva (y específicamente alemana) idea del Derecho, la idea cristiana medieval, la del Derecho natural y el individualismo de la Revolución francesa». Este planteamiento es muy revelador del catolicismo del crítico, en armonía con el liberalismo. Gracias a eso, que se asienta además en artículos de católicos franceses aparecidos en *La Vie Intellectuelle* y que cita con asiduidad, ve más claro que otros católicos españoles coetáneos, ofuscados ante la tentación totalitaria. Por ello se hace eco de la postura del Cardenal Faulhaber, así como de la inclusión en el *Indice* de las obras de Rosenberg, «casi al mismo tiempo que aplica igual medida a los de Gentile, de semejante representación —aunque

de mucha mayor talla— en Italia». El Estado nacionalsocialista es la negación del Derecho y, por tanto, de la libertad.

Mendizábal, paralelamente, y en la sede propuesta por un catolicismo más rancio, aunque en su tiempo fuera renovador, procede a criticar también los presupuestos teóricos y la praxis política de la revolución leninista. El «Grupo de la Democracia Cristiana», más en la línea del «catolicismo social», vuelve a organizar las ha tiempo suspendidas Semanas Sociales. En la celebrada en Madrid en octubre de 1933, se incluye su larga ponencia: *Comunismo: Anticristianismo, antidemocracia* (49). No estamos ante un alegato anticomunista, tal como el contexto podría sugerir. En su análisis del comunismo, que conecta con la crítica anarquista del mismo hecha por Angel Pestaña, y con la socialista —«Lenin contra Marx»— hecha por Antonio Ramos Oliveira, Mendizábal distingue el aspecto económico o social del aspecto político del fenómeno. Entre ambos intercala la política antirreligiosa del régimen soviético, objeto claro de condena. Pero respecto de la vertiente social del comunismo, se admite la existencia de la injusticia en la sociedad capitalista, si bien rechaza el economicismo o el materialismo histórico: «Porque en el mero aspecto negativo, aún sería posible —desde un punto de vista estrictamente cristiano— coincidir, en gran parte, con la crítica comunista de los vicios que minan la sociedad capitalista... No opondremos, por tanto, a las doctrinas comunistas y a sus realizaciones modernas una argumentación de tipo burgués, que defienda privilegios». Su atención se fija, hecha esta observación, en el materialismo, que al negar el carácter espiritual de la persona, va consecuentemente a negar la libertad individual y justificar la tiranía: «...planteamos el problema del comunismo en lo más trascendental para el cristiano: en aquella concepción absolutamente materialista que lo caracteriza y lo define como una *antirreligión* y como una *antidemocracia*; porque niega, a un tiempo y en lógica conexión, toda base espiritual de la vida, todo elemento sobrenatural y todo respeto a la libertad humana y a la dignidad de la persona». Desde esa perspectiva constata una afinidad con los fascismos: «Toda crítica de la organización materialista del mundo que ellos gozan, la estiman peligrosamente revolucionaria aquellos que en la derecha extrema, coinciden con la extrema izquierda en busca de soluciones de tipo autoritario. Y no por manida deja de ser cierta la apreciación de que el bolchevismo es un fascismo de izquierda, como el fascismo es un bolchevismo de derechas. En su aspecto negativo, al menos, ambos se oponen al mismo Estado democrático... Y dos enemigos de un tercero son amigos entre sí». Para justificar su juicio, hace una alusión a la teoría jurídica de P. I. Stucka, que vincula el Derecho al «interés de clase», pero no profundiza en ella. Concluirá: «Menospreciando y desdeñando toda idea de Derecho y todo reconocimiento de derechos, la doctrina política del bolchevismo se fundamenta únicamente en la violencia». Estamos

(49) Cito por la separata editada por las propias Semanas Sociales, Madrid, Impr. de Minuesa, 1934, 42 pp.

pues ante una crítica que difiere de la que habitualmente se hacía en otros medios católicos, centrada en la defensa del orden económico existente tras el parapeto de la política antirreligiosa. Mendizábal justifica la crítica comunista al orden económico y, en razón de su confesionalidad, le incita a la crítica la negación de la libertad y de la democracia, punto éste para el que faltaba sensibilidad en esos otros medios.

Las tensiones entre derecha e izquierda se extreman, y cada vez resulta más difícil mantener una activa equidistancia. La revolución de Asturias ahonda las diferencias. Mendizábal la vive además en su propia carne y hace su crónica para franceses e ingleses, o belgas (50). En el hecho revolucionario puede percatarse de sus razones aunque no justifique su violencia; pero de la represión no admite ni su legitimidad ni su violencia: «Quienes en la terrible lucha de la revolución asturiana hemos sufrido grandes pérdidas (yo he pasado por la amargura de ver arder con la Universidad mis libros y mis trabajos, resultado de ocho años de estudios); quienes hemos estado en riesgo de perder la vida multitud de veces durante los nueve días rojos de Oviedo, podemos con más autoridad y, aunque parezca paradójico, sin el rencor de quienes nada perdieron y piden solamente venganza, clamar por esa política social de sacrificio que, inspirada en los principios de justicia y en el espíritu de caridad cristiana, puede aún salvar a la sociedad y salvar, en primer lugar, a los obreros. Desarmar la revolución es, más que hacerla imposible, hacerla impensable». Parece también que en el intento de encontrar una tercera vía, quienes piensan como él intentan un acercamiento a los hombres válidos de la CEDA como Giménez Fernández o el mismo Gil Robles (51). Pero a ese catolicismo de derechas no interesa la República y sus bases claman por la represión. El diagnóstico no puede ya ser otro: «La sociedad española se escinde en dos tras la terrible aventura de la revolución de octubre» (52).

Aún se tiene esperanza, no obstante, en el carácter revolucionario del cristianismo que alce las banderas de la libertad y de la democracia. Testimonio de ello es el último escrito publicado en España por Mendizábal, y que aparece tras el decisivo febrero de 1936. Se trata del estudio *Llamada al orden* con el que se encabeza la traducción castellana del libro de Gilson, *Por un orden católico* (53), editado por Cruz y Raya. El orden cristiano de que va a hablar Gilson en su libro, no es el de las «personas de orden», amedrentadas ante «los enemigos del orden», e históricamente defensoras del «orden establecido». «Mas en la interesada visión del mundo que caracteriza a las clases conser-

(50) La crónica escrita para «La Vie Intellectuelle» se publica en castellano en «Cruz y Raya», 20 (1934) pp. 132-133.

(51) Cfr. Alfredo MENDIZÁBAL, *Aux origines d'une tragédie. La politique espagnole de 1923 à 1936*, París, Desclée de Brouwer, S. A. (1937), pp. 204 ss.

(52) *Ibidem*, p. 225.

(53) Etienne GILSON, *Por un orden católico*, trad. de J. A. Maravall, precedido de un estudio de Alfredo Mendizábal y una introducción de José Bergamín, Madrid, Ediciones del Arbol, 1936. La fecha de impresión es la de 25 de marzo. El estudio de Mendizábal ocupa las páginas XV-XLIX, y está fechado en enero de ese mismo año.

vadoras suele reinar la ignorancia y aun el asombro ante un hecho tan lógico, cual el de que las “clases desheredadas” se conviertan en revolucionarias y traten de oponerse a la perennidad del “orden establecido”. El horror de la lucha de clases no admite, por tanto, unilateral explicación, cargando toda la culpa sobre el beligerante que la proclama; pues a menudo aparece como fenómeno de reacción». El catolicismo, en esa y en todas las coyunturas, no tiene por qué ser conservador: «Y un orden católico es —ante todo y fundamentalmente— un orden ético; un *orden por establecer*, que frente al *desorden establecido* se afirma en su necesidad moral de ser. La implantación de un orden auténticamente cristiano implica la más formidable transformación del mundo, la más honda y fundamental revolución».

Siguiendo las tesis maritainianas, expuestas en Santander el verano de 1934 (54), dirá tajante: «Si la verdadera revolución espiritual —aún no ensayada— sería la cristianización de la actual sociedad [paganizada, no podemos ligar la Iglesia de Cristo a linaje alguno de conservatismo». Advierte además del abuso y del perjuicio que ocasiona vinculando a la Iglesia a ese orden ilegítimo. Hágase examen de conciencia, reconózcase que la descristianización actual del mundo ha sido también causada por los mismos cristianos. «Y cuando se nos habla, por ejemplo, de los daños que causa la obligatoriedad de la enseñanza laica, hemos de considerar también que tal sistema ha podido implantarse —en España, como en Francia, y en otros países— precisamente por los votos de quienes habían recibido su formación en la escuela confesional. Lo que prueba la endeblez de aquella formación haciéndonos reflexionar acerca de si la enseñanza llamada católica cumple efectivamente su cometido: que es no tan sólo ser católica, sino también —y aún antes— ser verdaderamente enseñanza». Esa es la «nueva cristiandad»: «Muchos católicos, sin embargo, añoran la espectacular oficialidad externa del reino y... querrían restaurarla artificiosamente, sirviéndose del aparato formalístico y coactivo del Estado». Más que hacer cristiano al Estado, hay que hacerse cristianos dentro del Estado: «Sin la pragmática ambición de apoderarse del Estado, sino aun con el riesgo de que el Estado se apodere de ellos y los destruya; pues tal hipotética destrucción sería el germen antitético de un renacer del cristianismo, que surge del dolor y de la persecución, no del acomodamiento y del favor». Escasa es la fe de quienes creen sólo poder mantenerla mediante el poder político: «El favor oficial trata de corromper al cristiano, para que entregue al Estado su Iglesia, so pretexto de apoyarla, defenderla y protegerla. Cuanto más independiente de los poderes temporales aparece la Iglesia,... tanto más pura se muestra en la desnuda espiritualidad de su misión augusta. El Estado, apenas se siente fuerte, alienta una irrefrenable vocación totalitaria, que le convierte en adversario natural de la Iglesia...».

Realmente Mendizábal no escribe al margen de la aguda circuns-

(54) Jacques MARITAIN, *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, Madrid, Signo, 1935, 220 pp.

tancia española, ni al margen de la opinión y la acción política mayoritaria de los católicos españoles, divorciados de una República, a la que no han servido, y que intentan derribar. De un lado, la crítica al catolicismo político y electoralista: «Sin embargo, ¡cuántas esperanzas se cifran en impuros medios de captación y en esa especializada estrategia del engaño que es el «reclamo» en todas sus formas comerciales! Oficinas bien instaladas, ficheros, multitud de ficheros completísimos, escribientes, automóviles, altavoces, carteles, banderas y emblemas. Y una red de periódicos (periódicos-red) «modelo de organización», con técnica de empresa fordiana. Todo el material de movilización electoral, a disposición de una burocracia seleccionada, de la que salen inagotables series de propagandistas, de segunda y de tercera fila, encargados de multiplicar y amplificar el eco de los discursos —de ese único discurso, machacón— de los jefes. Y disciplina a todo trance, aun por encima de la conciencia: «los jefes no se equivocan nunca», afirma re-sueltamente una declaración dogmática de infalibilidad que el mítico credo fascistizante trata de imponer, contra la realidad de cada día». Casi resulta impertinente señalar de quién se está hablando, cuando a la vista están las actitudes de la CEDA, de su rama juvenil, la JAP, de las campañas electorales y de prensa. Es el catolicismo político, «que no ha mucho abandonaba a un ministro de los suyos apenas le vio acometer con criterio cristiano los problemas de la tierra», que no secundaba la política social de Giménez Fernández. Se ha estado durante siglos, por parte de los católicos, descansando en el Estado y ahora no se piensa sino en su conquista. Todo ello compatible con una «gárrula» práctica y vida religiosa. «Al rasgarse súbitamente, hace un lustro, la envoltura religiosa del Estado, quedó al descubierto, en carne viva, la nación. En ella los católicos, con una tarea que cumplir».

Pero no sienten así las bases católicas, ni las minorías que las encauzan. Dirección que puede tener a la vista un próximo triunfo electoral, o una derrota que sería el fin. Pero que también ha sacado a relucir ya el «derecho a la rebeldía», el golpe de estado por exigencias de una manera de entender la fe. Seguramente piensa en algunas de las tesis de *Acción Española*, cuando escribe: «Para movilizar nuevas cruzadas al grito de “Dios lo quiere”, habría de tenerse la absoluta certeza de que tal era efectivamente la voluntad de Dios. Y ¿quién de los que lanzan el grito —y los gritos que a todas horas nos atruenan— podrá estar seguro de no confundir aquella santa voluntad con las mezquinas, interesadas, voluntades humanas?» (55). Casi todo está ya intuido, porque muchos datos del problema que estalla en la próxima primavera del 36 están ya detectados. Después, ni siquiera la terminología se inventó.

(55) Esa clerical invocación al «derecho de rebeldía» había sido ya hecha por el magistral salmantino Aniceto de CASTRO ALBARRÁN, *La sumisión al poder legítimo*, «Acción Española», 39 (6 oct. 1933), pp. 205-228, así como el capuchino Gumersindo de ESCALANTE, *Los católicos y la República*, «Acción Española», 46 (1 feb. 1934), pp. 953-961.

LA GUERRA, EL EXILIO, EL OLVIDO

A todos estos intelectuales católicos el golpe de Estado de julio, y la guerra civil desencadenada por él, los arrancó de cuajo. Mendizábal pasó a Francia donde ejerció una actividad política destinada a superar la guerra, y que luego reseñaremos. No fue un neutral, aunque ninguno de los dos bandos lo quiso para sí, antes bien, repudió sus intentos de mediación. En 1942, siendo incluso Francia inhabitable, comienza propiamente el exilio, con una actividad profesoral, que da algunos frutos, y que se desarrolla en Nueva York. Esa labor docente abarca de 1942 a 1946, y se desarrolla en instituciones que acogieron a universitarios europeos que compartían la común suerte del exilio: enseña Ciencia Política en la *New School for Social Research*, y Teoría general del Derecho en la *French University (Ecole Libre des Hautes Etudes)*. Después, entre 1946 y 1953 entra al servicio de las Naciones Unidas. En ese último año vuelve a Europa colaborando en las organizaciones internacionales, siendo su sede habitual Ginebra.

La obra de esta época conviene distribuirla en dos etapas: La primera tiene por objeto justificar la obtención de una paz en el conflicto que enfrenta a los españoles; la segunda, es el retorno a una actitud profesoral, que tiene como apoyo una «tragedia» española, que a su vez es una escisión católica, que sólo alcanza al intelecto.

Se inicia la primera etapa con un intento de clarificación, que cuenta sin embargo con materiales previos. Se trata del libro aparecido en una editorial católica belga con sede en París, y que prologa Jacques Maritain, quien aprovecha la ocasión para rebatir el carácter de cruzada de la guerra española; título: *Aux origines d'une tragédie* (56). Esta publicación se difundió ampliamente por medios no sólo católicos, y contó con versión inglesa y, al parecer, otra sueca. Se trata, en realidad, de una crónica de la II República, que concluye con la guerra civil, que el autor trata, como dice Maritain en el prólogo, con «*la finesse de son humour aragonais*». Crónica que refundía, por lo demás, los materiales de artículos publicados en los años treinta en revistas belgas y francesas, y para un público católico. Maritain hace suya la tesis central del libro: la República frustró las esperanzas depositadas en ella, fue una «revolución incapaz», que provocaba así la apelación al poder dictatorial. Pero no puede hablarse ni de guerra justa, ni de cruzada, por parte católica. La violencia no puede justificarse desde el espíritu de Cristo. «*La chretienté se refera par de moyens chrétiens, ou elle se défera complètement*», dirá el filósofo francés.

Realmente Mendizábal ahonda más en las causas de la crisis de la República: salvo en los momentos iniciales, y sólo parcialmente, no contó con republicanos convencidos. Le achaca además deficiencias concretas: inútil y provocadora política religiosa, insuficiente preocu-

(56) O. c. en n. 51. La versión inglesa tuvo otro título: *The Martyrdom of Spain*, New York, Scribner's, 1938. De la sueca me dio noticia el propio autor, a quien no gustaba por cierto el título dado por el editor inglés.

pación social, tanto en la reforma agraria como en la legislación social. Hay, por lo demás, agudos y válidos análisis de los distintos períodos de la República y de sus protagonistas, de los que Azaña, Prieto y Besteiro son juzgados, casi siempre, favorablemente, mientras que a Gil Robles le supone mediatizado por el *milleu* que le apoya. Observa, a partir de las consecuencias de octubre de 1934, una sociedad dividida en dos campos, «cegados por el sectarismo». Cuando concluye, no puede menos que expresar un juicio de valor ante el hecho bélico: «Desde ese momento estaba claro que la mayor responsabilidad recaería sobre quien primero había tomado la vía bélica».

Pero no se trataba sólo de hacer balance, sino de emprender acciones políticas capaces de poner en relación a los bandos contendientes. Apenas es conocida la actividad del «Comité Español por la paz civil», que el mismo Mendizábal ha historiado años después (57). Llamamientos de españoles y extranjeros para poner fin a la lucha, para evitar un futuro de vencedores y vencidos, se empiezan a oír pronto, aunque dispersos. Sólo a fines de 1937 se constituye en París ese Comité, que editó además un boletín mensual titulado *La Paix Civile* que, hasta mayo de 1939, fue su órgano de difusión en los medios políticos y diplomáticos españoles. Al frente del Comité estaba Alfredo Mendizábal. Coetáneamente se suscitó la creación de otros comités análogos: el «Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne», presidido por Jacques Maritain, y el «British Committee for Civil and Religious Peace in Spain» presidido por el periodista Henry Wickham Steed. En el Comité francés había nombres como François Mauriac, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Louis Le Fur. En el inglés, el exiliado Luigi Sturzo. La base católica de los comités era dominante. El español, en colaboración con los otros dos, organizó en París, del 30 de abril al 2 de mayo de 1938 una Conferencia privada internacional, en la que participaron representantes del «Comité d'action pour la paix en Espagne», el «Comité France-Espagne» o la asociación «La Paix par le Droit» y que tenía como finalidad estudiar las posibilidades de un armisticio y de un período transitorio de pacificación. En esa Conferencia fue muy activo Salvador de Madariaga. En el comunicado final se señalaba a la opinión universal y en particular a los gobiernos británico y francés la urgente necesidad de emprender una acción diplomática respecto de las dos partes españolas en conflicto y de los gobiernos de Alemania, Italia, Portugal y la Unión Soviética, a fin de facilitar negociaciones directas entre los españoles y de promover la conclusión de un armisticio y la suspensión de hostilidades, para poner término a la guerra civil por una paz de conciliación. Sin embargo, la sugerencia no tuvo éxito alguno, ni en los gobiernos aludidos, ni dentro de España, ya que para los dos bandos la mediación era una intriga extranjera y los españoles que la defendían era unos traidores.

Otra actividad organizativa ocupó a Mendizábal en esos años, una

(57) Alfredo MENDIZÁBAL, *Una actuación mal conocida*, en *Liber Amicorum*, en homenaje a Salvador de Madariaga, Brujas, College d'Europe, 1966, pp. 111-119.

vez terminada la guerra: la organización en París de la «Unión de Profesores Universitarios Españoles en el Extranjero» (58), de la que nuestro aragonés fue secretario. La actividad de esa unión, siguiendo el lugar de exilio de sus miembros, se trasladó luego al continente americano, siendo el grupo de México el más numeroso. A principios de octubre de 1943 varios profesores de la Unión se reunieron en la Habana y redactaron una Declaración, que invocaba el apoyo de las Naciones Unidas, para que conforme a los principios de la Carta del Atlántico, se condenara el régimen español y se facilitara que España recobrar su poder soberano y escogiera su forma de gobierno. Entre los firmantes estaba Mendizábal, desposeído de su Cátedra por ambos bandos a raíz de su actuación en el «Comité por la paz civil». Más tarde, en 1940, un Tribunal de responsabilidades políticas le condenó además a quince años de expatriación que él voluntariamente amplió, incluso más allá de la muerte del general Franco.

La estancia en Norteamérica le permitió dedicarse al estudio y aun a redactar sus últimas investigaciones. Fruto de ella es su colaboración, redactando el capítulo dedicado a España, en un volumen colectivo dedicado al «Pensamiento político del Siglo Veinte», editado en Nueva York (59). Ciertamente es una visión de la «guerra de ideas» en la España de este siglo, que concluye en contienda armada. Comienza con unas consideraciones generales del carácter español: «El español es reaccionario, en el sentido etimológico del término; procede por reacción y se guía no por sus propios intereses personales, sino por motivos morales de justicia y un amor exaltado por la libertad; pero su entusiasmo por esta última es mayor que su capacidad para administrarla». Eso corrobórase por el pasado histórico: «El teatro clásico y la literatura de los siglos XVI y XVII ya estaban en general repletos de ciertos temas de justicia política, igualdad de todos ante la ley, dignidad de la persona humana, temas que provienen de Vitoria y de la Escuela española de Derecho Natural». Pero esas ideas las vive España con una propia «sicología nacional». Sus hombres son liberales, pero individualistas, anarquistas, por lo que una señal de identidad de la historia contemporánea española es la violencia. Más que de individualismo habría que hablar de *personalismo*. Y la intransigencia, que impide la convivencia de los españoles; proviene de sus profundas creencias. «Esa constante presencia del contrario es peculiar de la sicología española. Cada español se define a sí mismo y refuerza a sí mismo en contraste con su oponente, cuya mera existencia le excita y le incita, y siente profundamente la necesidad de provocación».

Ciertamente el exilio está ya produciendo esa visión «metafísica» que veremos en tantos que repensarán la «realidad histórica» en función del trauma bélico. De todas formas, el repaso de las ideas o de los pensadores políticos más relevantes aún nos asegura en la perspi-

(58) Noticia sobre ello en Carlos SÁENZ DE LA CALZADA, *Educación y pedagogía*, en *El exilio español en 1939*, vol. 3, Madrid, Taurus, 1976, pp. 213 s.

(59) Alfredo MENDIZÁBAL, *Spain*, cap. XXVII de Joseph R. ROUNEK (ed.), *Twentieth Century Political Thought*, New York, Philosophical Library, 1946, pp. 593-618.

cacia de Mendizábal. La visión habitual de la Restauración, se completa con la presencia del protagonismo militar y la aparición de los movimientos obreros. El socialismo al que presta interés es al de Fernando de los Ríos, que se autocalifica de «humanista», y al de Julián Besteiro, que se dota de una base marxista, pero en sentido crítico y dinámico, que excluye el reformismo. Menor entidad teórica tiene el anarquismo, a pesar de su difusión. Otro tanto ocurre, por lo que hace al peso teórico, con el catolicismo social.

Una vez que niega a la Dictadura del general Primo de Rivera veleidad teórica alguna, estudia el pensamiento republicano que él ve encarnado en el diverso liberalismo de Ortega y Gasset, de un lado, y de Madariaga, de otro. El del primero es calificado de «optimista», mientras que el pensamiento de Madariaga se considera «mucho más liberal que democrático», y se acerca a un despotismo ilustrado. Del pensamiento jurídico, alaba la labor de la Comisión Jurídica Asesora, y lamenta que su anteproyecto de Constitución no se respetara, justificando además las críticas de Alcalá Zamora al texto definitivo. El fascismo español, por último, lo ve representado tanto por quienes están influidos por Acción francesa y el tradicionalismo español que abogan por un Estado corporativo, como por la Falange. El diagnóstico final es coherente con el que hizo de las causas de la guerra civil: «La crisis del pensamiento político en España es consecuencia de limitado número o de la limitada fuerza de verdaderos liberales. Muchos de los que se llaman liberales sólo lo son cuando se consideran oprimidos y dejan de serlo cuando consiguen el poder. A derecha y a izquierda, hombres de ideologías extremas luchan por la conquista del poder y sus beneficios, más que por el triunfo de sus tesis, que se reducen a armas de combate. Y siempre se echa en falta un grupo suficientemente amplio de hombres que conciban el servicio a la libertad como una nueva institución caballeresca y que sean capaces del difícil heroísmo civil que exige la causa de la justicia».

También como otros exiliados, Mendizábal tuvo ocasión de, en el extranjero, atisbar el pasado español con un orgullo de inicio de la modernidad. Así, en su contribución al homenaje al jurista norteamericano Roscoe Pound, Vitoria es la figura tratada (60). Tiene un valor más ensayístico que de análisis, pero contrasta con la interpretación que de él y otros autores de la Escuela española de Derecho natural hacen teólogos y juristas en la España regida por Franco. No era tanto quien engrandecía un «imperio», como quien hablaba de libertad del individuo ante el poder político, y de comunidad universal frente a cristiandad medieval.

Tras la guerra española y la guerra mundial, aún hay ocasión —él voluntariamente quiere que sea la última— desde su catolicismo, de intentar comprender el pasado reciente, para como resultado sentirse incluso aliviado ante la emergencia en la postguerra de las democra-

(60) *On Everlasting Values of the Spanish School of Natural Law (F. de Vitoria)*, en Paul SAYRE (ed.), *Interpretations of Modern Legal Philosophy. Essays in Honor of Roscoe Pound*, New York, OUP, 1947, pp. 498-520.

cias cristianas, ya no defensivas, sino protagonistas de la creación de un nuevo orden nacional e internacional. Tal es su contribución, *Catholicism and Politics*, a un volumen colectivo sobre «ideologías europeas» editado en Estados Unidos en 1948 (61). En ella, siempre orientado por Maritain o Sturzo, analiza la relación entre el catolicismo social —a veces son los países, otras la jerarquía eclesiástica— y la política, que en realidad es confrontación con la democracia, el régimen político del mundo moderno, en el que la Iglesia y sus fieles parecen haber entrado a regañadientes. La génesis de ese proceso ayuda a comprender el presente.

En el terreno de los principios, «el catolicismo no es ni puede ser una ideología política, y mucho menos un movimiento político. Específicamente es una religión». Eso le distingue del poder político, distinción que se hará más profunda tras el cisma protestante, tras el que la Iglesia católica puede perder en extensión, pero gana en comprensión de sus propios fines espirituales, con la secuela de una relación dialéctica con el Estado. Sus miembros son a la vez fieles y ciudadanos, por lo que pueden producirse conflictos que no son sólo de conciencia. «La misión de la Iglesia no es suministrar soluciones políticas a los problemas políticos, sino proclamar los principios espirituales capaces de inspirar el pensamiento y la acción de los hombres en toda cuestión moral, incluyendo por tanto el campo de la justicia social y la moral política. Pero la jurisdicción sobre la sociedad, en cuanto tal, pertenece esencialmente al Estado». Consecuencia de este planteamiento es la pluralidad de actitudes ante la política por parte de los creyentes. «Una pluralidad de soluciones divergentes se presenta a cada cristiano cuando considera las diversas formas de gobierno». Pero la solución adoptada debe serlo en conciencia. Solución que no será única sino plural. Sólo puede haber un límite negativo claro y compartido por todos: un Estado que en razón de la «mitología totalitaria», quiera reconducir hacia él los deberes que el cristiano tiene para con su Iglesia. Negativamente, pues, ya hay un límite claro: desde el catolicismo no se puede aceptar el Estado totalitario.

Positivamente, la relación con la democracia es más compleja. Siguiendo a Maritain, puede afirmarse que el cristianismo no está ligado a la democracia, ni la fe cristiana obliga a todo creyente a ser demócrata, pero la democracia ha surgido del Evangelio, en cuando creencia socialmente relevante. Ciertamente que hay católicos, que se consideran tradicionalistas y se aferran al antiguo orden político, anterior a la democracia moderna, como consecuencia de su fe. «En oposición con este punto de vista reaccionario, otros católicos más liberales han recordado siempre que los principios cristianos de igualdad de la naturaleza humana derivan del Evangelio, han sido expuestos y difundidos en la Edad Media por teólogos, moralistas y juristas, vueltos a invocar bajo el Absolutismo por muchos escritores eclesiásticos y recien-

(61) Alfredo MENDIZÁBAL, *Catholicism and Politics*, en Feliks GROSS (ed.), *European Ideologies*, New York, Philosophical Library, 1948, pp. 486-537.

temente por diversos Pontífices». Esa doctrina es más bien social, contempla la igualdad desde esa perspectiva, y menos en su proyección política. En esa dimensión política del principio de igualdad hay sin embargo materiales en los teólogos, pero también en los Papas o Concilios de la Iglesia. Mendizábal hace un acopio de los mismos, tan variado, que va de las «Etimologías» de San Isidoro hasta Santo Tomás de Aquino y, siguiendo sus huellas, los españoles de la «escuela católica de Derecho natural», y la praxis misionera en las tierras descubiertas.

Esa sería la tradición, que precisamente se quiebra, y no deja de ser paradójico, cuando aparece el Estado moderno que recaba para sí el principio de igualdad. «El conflicto entre catolicismo y democracia, el antagonismo entre valores que parecían propicios a interpenetrarse mutuamente, comenzó con la progresiva secularización de la vida civil». El equívoco surge de que los liberales en nombre de la «libertad de pensamiento» rehusan la doctrina de la Iglesia, incluyendo esa constante invocación a la igualdad, mientras que los fieles «en lugar de luchar por sus principios así atacados y reinsertarlos en su esencia permanente con las nuevas condiciones del mundo, abandonaron a menudo el campo político».

Pero más allá de los principios, hay otro motivo para el equívoco: el poder eclesiástico y el temporal estaban no sólo unidos sino también confundidos durante muchos momentos de la Edad Media y del Antiguo Régimen. La separación de la Iglesia y del Estado se hace así, en la modernidad, en contra de la Iglesia. El alcance de esa hostilidad se analiza de la mano de Luigi Sturzo, y tras esa y otras interpretaciones se reduce no muy consecuentemente el alcance del *Syllabus*, condena formal del mundo moderno. La reciente praxis histórica, además, vendría a relativizar tales molestos antecedentes: la Iglesia ha gozado de mayor libertad en los regímenes liberales y democráticos, que en los totalitarios. Eso invita a reconsiderar actitudes de otros tiempos. Eso es lo que refleja el proceso de creación en diversos países de «partidos católicos». Sus miembros querían hacer realidad los principios cristianos de libertad, y de igualdad aceptando las reglas de juego de la democracia. Ello era tanto más difícil cuanto que en ciertos países el liberalismo radical se había instalado en oposición a la Iglesia. Esa praxis política y la lucha de los cristianos junto con los no creyentes frente al totalitarismo, hacen posible que «tras un largo período de falta de confianza, el catolicismo haya sido considerado compatible con la democracia».

A pesar de eso, hay un caso que produce escándalo, y es el «*spanish test*», el caso español. «Tras las condenas pontificias al totalitarismo en sus varias manifestaciones, se hace difícil la conciliación entre una profesión de fe católica y el apoyo a regímenes totalitarios, por lo que católicos de tendencia reaccionaria intentan dar con una razón de compromiso con regímenes que no se autoproclaman totalitarios, sino que se autodefinen autoritarios, especialmente con sistemas autodenominados "corporativos", si bien en ellos no se constata la presencia de corporaciones realmente independientes». Esta es la «aberración» que

se imputa a esos católicos: «Desde el momento en que los regímenes totalitarios anticristianos se han hecho inaceptables al creyente, creen que el dictador es creyente y protege a la Iglesia, cayendo así por tierra en ese caso la objeción de la Iglesia al totalitarismo. Los que así piensan, están defendiendo tal vez los “intereses” materiales de la Iglesia, pero no puede decirse que sirven a la causa “espiritual” de la religión. Un “dictador cristiano” es una *contradictio in terminis*, ya que, si es realmente cristiano, no puede ser dictador, es decir, detentador de un poder absoluto y total, que desprecia y afrenta la dignidad de la persona al suprimir derechos esenciales».

Pero el caso español puede aislarse, y resulta tanto más anacrónico, cuanto que asistimos, tras la derrota de los totalitarismos, a un renacer de los partidos demócratacristianos. Se han desvanecido antiguos recelos y, si bien la religión está fuera y por encima de la política, sus principios pueden hacerse realidad a través de la actividad política de los creyentes. Así el malentendido del siglo pasado, tras la dura experiencia de los fascismos, se ha podido superar.

Ese entusiasmo de Mendizábal hacia 1946 quizá le diera alas para pensar en un futuro político distinto para su propio país, realizable en tiempo adsequible y suscitado por la presión exterior, por la marea democrática creciente. Puede incluso soñar: «Un día, cuando el régimen de Franco caiga derrotado, si es capaz de surgir en España un genuino movimiento democrático de inspiración cristiana estará en deuda con aquellos católicos que han mantenido siempre una decisiva actitud de oposición contra la dictadura, en defensa de la libertad». El sueño no fue realidad, ni siquiera tras la desaparición muy tardía del dictador. Alfredo Mendizábal, que para mantenerse había abandonado de hecho la tarea intelectual, siguió entre Ginebra y la costa mediterránea francesa, hasta que sólo y ya enfermo se refugió por poco tiempo en casa de un hermano suyo en Almería, donde murió en trágico y sonrojante silencio el 5 de abril de 1981.

IV
NOTAS

