

del absolutismo omnipotente del Estado en Hobbes, o de la omnipotente democracia en Rousseau. Se fija, y hace bien Becerril y Antón-Miralles, en los autores de la «Escuela Española del Derecho Natural» cuya doctrina política sobre el origen y límites del poder es de perenne aplicación y huye de los extremismos absolutistas como de la exagerada democracia «creadora», para quedar en un justo medio en el que las exigencias de la persona humana y la concepción orgánica del Estado quedan a salvo para, en los límites de la ley natural, encontrar el más sólido fundamento de un auténtico «Estado de Derecho», que es un verdadero «Estado de Justicia», en el que únicamente pueden quedar garantizados los derechos individuales y el bien común. Porque justicia y seguridad, libertad, orden y bien común son valores y fines del Derecho y del Estado que no pueden disociarse. Y «sólo cuando los valores jurídicos estén por encima, "supra" el Estado, se dará Estado de Derecho». El Estado es inseparable del Derecho. El Estado, para ser, necesita del Derecho. Pero el Derecho en sí, como tal no necesita del Estado porque tiene entidad propia y esencia, como naturaleza de lo que, como ser, es.

Las fracturas producidas por el Renacimiento separando al hombre de Dios, a la Filosofía de la Teología y al Derecho de la Moral, había de conducir, con la exaltación desmedida del hombre, al individualismo racionalista y al liberalismo político del que sería consecuencia el Estado liberal de Derecho cuya misión sería el reconocimiento y tutela de los derechos del «hombre» y del «ciudadano» porque nada reconocían entre el binomio individuo-Estado. Ese Estado liberal de Derecho daría paso, con el incremento de las doctrinas sociales, de uno y otro tipo, al Estado social de Derecho.

Para que efectivamente lo sea, es preciso no sólo la legalidad garantizadora de su actuación, sino la legitimidad justificadora de su ejercicio. Esto es, convertir la legalidad en legitimidad. O mejor, legitimar la legalidad acudiendo a los principios fundamentales del Estado y del Derecho. A la Justicia. Con lo cual el Estado de Derecho se convertirá en Estado de Justicia.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

BRAVO, FRANCISCO: *Teilhard de Chardin, su concepción de la historia*.  
Nova Terra. Barcelona, 1970. 436 págs.

Tres son los ingredientes y dimensiones básicas de la experiencia y conciencia histórica teilhardiana: *visión «sinérgica y agónica»* de los conflictos y diferencias interhumanas (sobre todo las bélicas), como una manifestación típica de las tensiones cósmicas en busca de la unión desde la diversidad y oposición; *visión científico-exegética* de la eterna gestación cósmico-antropológica en que está empeñado el universo, tanto desde su extensión temporal (paleontología y ciencias) como en profundidad, buscando el triunfo de la cualidad desde la cantidad; *visión místico-teológica* de todos los procesos implicados por la evolución eterna de la realidad.

La aceleración del ritmo histórico que ha traído consigo ese hecho clave de la planetización ha tenido como consecuencia una agudización de casi todas las tensiones heredadas y el estallido de nuevas crisis. Ningún vértigo del presente hace perder la cabeza, sin embargo, a Teilhard: es plenamente consciente de que el hombre ha creído siempre, y con razón, encontrarse ante encrucijadas de la historia. Pero esta constatación no hace más que reforzar la visión del jesuita: estamos en un momento decisivo, en un «punto crítico» de la ebullición histórica no sólo de nuestro planeta, sino del cosmos en su conjunto. La *ocupación* de toda la tierra por el hombre, la interpenetración y multiplicación de las relaciones planetarias e interplanetarias están alumbrando en nuestros días una nueva era, una verdadera *edad histórica*. Lo de menos es el nombre; lo decisivo, según Teilhard, es que la ola de mutaciones sobre las que existimos trasciende los límites de anteriores concepciones de la historia: la transformación, además de social (Saint-Simon y Comte), política (Tocqueville) y económica (Marx) es no sólo ético-espiritual (Hegel), sino rigurosamente entitativo-universal, pues afecta a la vida y realidad misma en todas sus vertientes y componentes. Es una verdadera crisis no sólo de crecimiento, sino de verdadero alumbramiento de mundos nuevos. La hipertensión de lo biológico, de la energía cósmica y humano-divina, trasciende las clásicas barreras de los historiadores y filósofos, demasiado aficionados a dualismos irreductibles y a vivisecciones aniquiladoras de la realidad única y unitaria.

La placenta o plataforma de lanzamiento de todas estas mutaciones trascendentes ha sido, según Teilhard, la ciencia moderna. Desde que al hombre le preocupa no ya sólo el saber por saber, sino sobre todo el saber para hacer, para dominar, para crear y en definitiva para ser más y mejor, ha terminado por superar las impotencias de la prehistoria y ha entrado en el futuro. La investigación científica es la verdadera madre del progreso.

¿Quiere esto decir que Teilhard cree ciegamente en el progresismo necesario y automático? El conoce los riesgos de la libertad y las posibilidades reales del mal en todas sus formas. Pero combinando todas las energías de la historia, su conclusión es optimista, trágicamente optimista como la de Mounier. Como lo era San Pablo cuando auscultaba los eternos «dolores de parto» de la creación en la *esperanza* de una redención que aún está por hacer en parte, pero que en parte ya está hecha y está haciéndose.

No cabe duda que Teilhard era excesivamente optimista al enjuiciar los máximos signos de nuestro tiempo (socialismos marxistas, fascismos totalitarios y totalizadores, comunismos). Pero nadie le negará razón y acierto en haber encontrado el fallo consustancial a todos ellos (además, eso sí, de otros que Teilhard no quiso, no supo o no pudo ver): el nacionalismo, como una forma más de ese individualismo reaccionario, regresivo y contumaz que es, según él, el riesgo máximo que acecha a todo lo humano.

Cosmogénesis, biogénesis, antropogénesis y cristogénesis no son en definitiva para Teilhard de Chardin más que dimensiones conjuntas y

convergentes de una misma realidad, de una historia «cónica» y no cíclica, universal y no localista. Si el ritmo histórico de las diversas civilizaciones no es uniforme, ello es debido al distinto punto de mira desde el que cada una de ellas enfocan el acontecer histórico. Los occidentales adoptamos frecuentemente una actitud más detallista y anecdótica, quizá incluso más historicista; otros ven y viven la historia más en profundidad y en extensión, a tenor de ritmos más lentos, porque les interesa sobre todo lo eterno y esencial de ella, lo relativo a grandes conjuntos.

Resulta por ello paradójico el constatar que no sólo otros grandes historiadores occidentales (desde San Agustín a Hegel y Marx, Spengler y el mismo Toynbee), sino incluso el mismo Teilhard de Chardin se han dejado influenciar excesivamente por la perspectiva propia «occidentalizando» la historia. Con razón le reprochan muchos de sus comentaristas que su visión optimista de una historia en trance de casi terminar más allá de la ciencia, la técnica y las ideologías, es aplicable en cierta medida al presente occidental, pero no en absoluto a civilizaciones mucho más atrasadas en esos puntos concretos.

¿Es cierto además, como otros han afirmado, que la visión teilhardiana de la historia más que una descripción e interpretación del fenómeno es una exhortación a lo que debe ser y debe hacerse en función del factor místico-teológico (Omega) al que Teilhard da el máximo relieve no sólo final sino incluso «estructural»? En opinión del autor de esta monografía tal acusación está mucho menos justificada: la experiencia y descripción teilhardiana del acontecer histórico no es, según F. Bravo, ni simplemente fenomenológica ni puramente científica (de sabio comprometido) ni exclusivamente mística. Las tres dimensiones están conjugadas en un justo equilibrio: raíces cósmicas, juego de la libertad humana, atracción hacia arriba que opera desde dentro de todos los fenómenos y tensiones de la historia.

Nos equivocamos cuando pensamos que Occidente es la única cultura en la que la conciencia histórica alcanza relieve e importancia de primer orden. Y nos equivocamos todavía más cuando creemos que las demás civilizaciones, sobre todo las orientales, carecen de sentido histórico por vivir en una especie de limbo intemporal que las hace impermeables al cambio y reacias a toda concienciación del mismo. Repito que es un error: la experiencia y el ejemplo de Teilhard de Chardin son sumamente significativos y aleccionadores en este punto.

Teilhard durante su permanencia en Egipto no sintió ninguna inquietud especial por la problemática histórica, aletargado quizá por el eterno presente aparentemente inmóvil de dicho pueblo. En este sentido los «siglos de historia» que tanto impresionaron a Napoleón ante las pirámides evidencian una conciencia histórica más aguda que la del jesuita ante el mismo fenómeno.

Teilhard despertó a la historia, como tantos otros, con ocasión de la guerra: en la vorágine alucinante de las trincheras quedó impresionado por las tempestades incluso cósmicas desatadas por la guerra del 14. Sus experiencias anteriores cobraron así nuevo sentido. Sus ulteriores convivencias con otras culturas extremo orientales y con la intrahistoria pro-

funda de cuanto existe (paleontología y demás ciencias de la naturaleza) completarán las dimensiones de su visión de la historia. Esta ya no será para él un rosario de fechas y datos, sino una corriente con caudal universal, un mar en movimiento eternamente creador; un proceso radicalmente total y sustancialmente unitario y convergente, del que la evolución no es más que una forma de totalización.

Para los máximos pensadores de nuestro siglo, y entre ellos Teilhard de Chardin con relieve propio, la historia ya no es ese pasado que hay que conocer, interpretar y disecar, extractando del mismo «lecciones» o escarmientos para el porvenir (*historia magistra vitae*). La historia es más bien la parte emergente de nuestra existencia común, el pasado omnipresente de un porvenir eternamente presente; una proyección o mejor prospección retrospectiva del eterno presente que es la vida. Recurrir a la historia ya no es una actitud retórica, sino un retorno a las fuentes comunes de cuanto es y acontece, una búsqueda de lo profundo de la existencia humana y una reinscripción de lo individual y lo particular en lo común-universal.

Progresar históricamente no es distanciarse de lo pasado, sino reintegrarse en él para la mejor construcción del porvenir, cada vez más presente. La verdadera novedad histórica, dirá Teilhard, consiste en ser fiel al sentido auténtico del pasado: porque en definitiva no hay más que *una sola evolución* y tanto el pasado como el porvenir no son más que *prolongaciones complementarias* del único universo real en que vivimos y somos.

No hay más que una manera de descubrir, históricamente hablando: construir el porvenir desde el presente enraizado en el pasado. Hacer historia es comprender el devenir en toda su extensión; hacer futuro es comprenderlo y realizarlo en profundidad. La historia es siempre *prospectiva*, incluso cuando mirando atrás parece ser retrospectiva, porque el porvenir no es más que el interior o la interioridad de la historia omnipresente en gestación de futuro. El pasado nos empuja y el porvenir nos atrae, pero siempre hacia lo mismo: por eso la historia es consustancialmente *re-petición*, búsqueda ininterrumpida y tenaz de un porvenir anticipado en el presente y el pasado, y de un pasado presenciado sin cesar.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS Y POLÍTICOS «GENERAL ZUMALACÁRRIGUI»: *¿Qué es el Carlismo?*. Ed. cuidada por Francisco Elías de Tejada Spínola, Rafael Gamba Ciudad y Francisco Puy Muñoz. Escelicer. Madrid, 1971. 206 págs.

Este libro, según nos explica la *Introducción* de Francisco Puy, es una obra colectiva. Fue elaborada en el seno del Centro de Estudios Históricos y Políticos «General Zumalacárregui», que agrupa a un núcleo ya nutrido de intelectuales carlistas, por vía de la discusión de un antepro-