

en el romance «A María Antonia Dans, en Galicia», de rico ritmo, ligera diafanidad:

*estos caminos y estos montes
donde la luz y el animal
van en silencio, caminando
siempre con paso igual.*

Con raíces formales y significativas en la mejor tradición de poesía castellana. Endecasílabos encontramos en pp. 11, 31, 43, etc. También la forma del versículo en pp. 21, 25 y otras.

Ante este nuevo libro, la función mediadora de su poesía se hace más evidente. Porque las frecuentes desviaciones que observamos, hacia un lado o al otro, en el sentido de los valores ético-sociales, o en el de los puramente poemáticos—lirismo humanizante, platonismo por la naturaleza y rigores estéticos—, no hacen más que subrayar la verdad: Angel Crespo está vivo, está escribiendo su poesía en el centro del mismo remolino que originan las fuerzas de dos bloques teóricos.

En el pensamiento zubiriano no es el hombre una realidad entre las otras, sino un ser arraigado en el *humus fértil* e inquietante, el campo de lo real. Y si al hombre la realidad le inquieta es porque conoce que con ella se da a sí mismo forma, se configura, se define.

Este conocimiento de la realidad, de su poder *personalizante*, quizá sea el origen instintivo de los prejuicios con que muchos poetas actuales van a ella. Sería excesivo querer hablar aquí de los problemas que tiene planteado el supuesto realismo poético español.

Con *Cartas desde un pozo*, la cuestión sube a un nivel expeditivo. Está claro que el poeta busca las soluciones expresivas, las necesarias y exigibles para configurar de manera poética su contacto moral, humano, lírico, con esa realidad que le rodea, la que, en suma, ha de suministrarles la figura final, determinada, de su ser de poeta.—RAFAEL SOTO VERGÉS.

JOSÉ A. LLINARES, O. P.: *Pacto y Estado*. Distribuidores «Ediciones Iberoamericanas».

El tema del pacto es vigente. «El tema del pacto no es de ayer —nos declara el autor—. Aunque adquiere su máxima importancia en la Edad Moderna, él es coetáneo del pensamiento de Occidente, como el mismo Derecho natural en que radica y le acompaña a lo largo de todo su desenvolvimiento histórico.» En el libro que comen-

tamos se nos ofrece una historia del pacto en función de las diversas concepciones iusnaturalistas y en orden a una construcción doctrinal sistemática.

La idea del pacto ha sido unas veces afirmada y otras negada. Desde los sofistas hasta nuestros días la idea del pacto aparece como un motivo permanente del pensamiento político, aunque esta concepción no pueda considerarse siempre rectamente entendida. Sus negadores suelen ser de diverso linaje intelectual. Estos pueden estar adscritos a escuelas jurídicas o filosóficas determinadas y distintas. En el ámbito en que se mueven los negadores desde el punto de vista jurídico aparece un caprichoso encadenamiento entre teología y política al tratar de fundamentar ideológicamente la teoría del derecho divino de los reyes. Esta teoría que maduró en la Reforma, nació en la Edad Media con motivo de las luchas del imperio contra el papado. Suárez refutó las teorías sobre las que Jacobo I de Inglaterra pretendía asentar sus concepciones teocráticas. Lord Filmer, el teórico más destacado del absolutismo, hubo de enfrentarse con Belarmino y Suárez. Pero las críticas a Filmer no vinieron solamente del campo de la teología católica, sino que Locke, desde el campo liberal, también se enfrentó con estas doctrinas.

Los negadores de modalidad social esgrimen una doctrina más compleja. Sus argumentos pueden considerarse prefigurados en los escritos de Platón y de Aristóteles. Pero a partir del XVIII, como reacción ante las circunstancias históricas, un buen número de pensadores, basándose en un riguroso método inductivo, llega a negar el pacto. Estos pensadores pertenecen a tres grupos bien delimitados: los pensadores políticos de la Restauración, los principales representantes del utilitarismo y los secuaces de las tendencias organicistas.

En los primeros predomina una orientación reaccionaria, una afanosa vuelta a la historia y un marcado gesto romántico unido a elementos teológicos (legitimismo providencialista) junto con una antropología de sesgo pesimista basada en la idea del hombre herido por el pecado original. De Maistre—reminiscencias jansenistas—llega a negar la libertad política, considerando que no siendo el pueblo anterior al poder, éste no puede proceder de aquél. En la misma línea se mueve De Bonald, más radical aún que De Maistre. Donoso Cortés, sin llegar a las posiciones más extremas, pertenece también al integrismo. Haller, basándose en su sofística pretensión de hallar el pacto fácticamente en la historia, concibe su refutación «histórica». Stahl hace una crítica más aguda al ver en la teoría del pacto una construcción abstracta y vacía, en tanto que las relaciones sociales tienen un fin absoluto, una naturaleza determinada y transcendente a toda vo-

luntad humana. Però su crítica sólo tiene validez para el voluntarismo individualista de Rousseau.

El utilitarismo inglés se presenta como otro orbe ideológico de muy distinto signo, sin que haya que considerar por ello una ruptura de continuidad con los pensadores del grupo anterior. En los pensadores del utilitarismo aparece una desconfianza radical ante las ideas abstractas unido a un agudo sentido de la historia y atenta observación de los hechos sociales. Su negación puede considerarse de tipo empirista. Hume, por ejemplo, es más pesimista que antidemocrático. Bentham—la figura más representativa—reclama la concepción iusnaturalista, no reconociendo ninguna fuente de derecho por encima de la legislación y jurisprudencia positivas.

Por último, la idea del «organismo social» se remonta a Platón y Aristóteles, adquiriendo una más cabal y completa formulación intelectual en los tiempos modernos con el desarrollo del sentido histórico y del empirismo gnoseológico. Esta concepción se exalta con la filosofía romántica y el idealismo, concepción que pasa de orgánica a «organicista» como consecuencia de extremar la analogía entre sociedad y organismo físico. Se generaliza con la aparición del positivismo, en su intento de constituir una ciencia de la sociedad según la metodología de las ciencias naturales. En esta tendencia perduran las orientaciones básicas del utilitarismo, aunque el positivismo presenta mayor altura filosófica que aquél y trate de elevarse a una concepción unitaria de la historia.

Comte sitúa la idea del «pacto» en el estado metafísico, siguiéndose de ello que aquélla no puede sustentarse sobre una base científica. Comte critica el dogma de la esencial igualdad natural y política de todos los hombres, apoyándose en la experiencia, considerando que sólo puede tener sentido histórico. También el dogma de la soberanía popular tiene para el filósofo un sentido relativo. Spencer hace una crítica más explícita que la del filósofo francés, aunque su pensamiento revela cierto vacilamiento en este punto. Pero hay que reconocer que la teoría contractualista carece de valor científico para el filósofo inglés. Pero al introducirse en su pensamiento el problema de la libertad, se vislumbra en su trasfondo, más allá de su negación explícita, el verdadero sentido en que puede tomarse la teoría del pacto social.

El pensamiento biológico de Darwin se refleja en Schäffle, de tal manera que al exacerbar la tendencia biologizante prepara la decadencia de esta doctrina. En la «teoría general del Estado» de Bluntschli se halla una de las más agudas y sistemáticas críticas del pacto. Critica su falta de sentido histórico y le ataca luego desde el punto

de vista racional y de los efectos. Su crítica aguda vale, es cierto, para las concepciones de Hobbes y Rousseau, individualistas y voluntaristas, pero no contra el derecho público de los escolásticos que enfrentan la comunidad a exigencias de finalidad política objetiva. Para Bluntschli, el Estado es un organismo, pero no meramente natural, sino moral, obra indirecta de la actividad del hombre. Pero este nuevo elemento—organismo moral—nos lleva a un horizonte en que queda superada la teoría organicista. Y, por último, en esta misma tendencia, Gierke hace la historia de la teoría del pacto desde sus orígenes a la forma que alcanza en la filosofía idealista de Kant y Fichte. Reconoce los servicios prestados por la teoría del pacto, pero le niega valor científico actual. Gierke concibe el Estado como una «persona colectiva real», con unidad de querer y acción; éste no es un nuevo organismo natural, es un organismo moral.

Los motivos de negación desde un punto de vista predominantemente vital se insinúan ya en muchos de los pensadores anteriores, encuadrados en otros grupos, desde De Bonald a Schäffle. Pero hay un grupo de autores en el que el fundamento vitalista de su negación es explícito. «Para ellos el proceso de formación del Estado, como parte del proceso cósmico y geológico, se cumple con la misma estricta necesidad que los fenómenos de la vida orgánica.» No son ellos—vienen a decir—los que niegan el pacto, sino sus principios. La mayoría de estos autores son de los últimos tiempos, pues este pensamiento político se desenvuelve paralelamente a la moderna filosofía de la vida. Pero ya en el pasado clásico aparecen nombres tan significativos como los de Trasímaco, Calicles, Lucrecio y Marco Aurelio que pueden considerarse como precursores.

Pero en este grupo abundan los autores de tendencia liberal. Insisten sobre las «elites» y acaban contribuyendo al Estado una natural constitución aristocrática. Glastone, liberal; su concepción del realismo político viene a evidenciarle que existen unas mayores aptitudes políticas en las clases aristocráticas. Por otra parte, Tocqueville, gran teórico de la democracia, ve en la menguante aristocracia francesa una fuente de virilidad capaz de ennoblecer a las demás clases. Y Renan, más especulativo y sistemático, ve la sociedad como un hecho natural y necesario que condiciona la misma vida del espíritu.

Renan trasciende el mundo social humano y se abre una concepción de orden cósmico. Ortega y Gasset prolonga con absoluta originalidad el pensamiento de Renan. «Este gran liberal afirma también claramente la natural constitución jerárquica de la sociedad, que se realiza de forma espontánea e inmediata.» Su concepción del Estado

corresponde a un punto de vista vitalista, clave del pensamiento de nuestro filósofo.

Otra negación de la concepción práctica, dirigida expresamente contra Rousseau, la hallamos en el liberal católico Hauriou. Partiendo de que la libertad del hombre primitivo frente a la naturaleza debió ser muy escasa, afirma que el esfuerzo constitucional debe tender a restaurar una nueva libertad compatible con las instituciones sociales y realizada por medio de ellas. Cree que el poder tiene un origen dinámico, tan natural como la libertad misma. El pensamiento político de Hauriou está inspirado por la filosofía bergsoniana.

Carlyle—dentro de la línea llamada autoritaria—, por su desprecio hacia las ideas abstractas, eligiendo la vida, cree que la democracia es imposible porque contradice la ley de la naturaleza. Esta concepción carlyliana tiene sus fuentes en su educación puritana, donde se le había inculcado el dogma de la predestinación absoluta.

Autoritario de otro tipo es Maurras. En su dialéctica antidemocrática aparecen orquestadas viejas ideas de Carlyle. Su vitalismo tiene como base un radical empirismo. A la pregunta ¿de dónde nace el poder político?, Maurras no tiene otra respuesta: «El poder nace como cualquier ser viviente.» En esta misma línea podemos encontrar la filosofía política del totalitarismo, y los que podemos considerar como sus «involuntarios» predecesores: Hegel, Nietzsche, Gobinau... Hegel, por ejemplo, distingue entre sociedad civil y Estado—organismo moral— término de la evolución dialéctica de la idea. Piensa Hegel que Rousseau confundió los dos conceptos.

Después que el autor ha pasado revista a los diversos puntos de vista de sus impugnadores, traza, partiendo desde sus fuentes, una historia de la idea del pacto. «Su perfecta elaboración de la teoría del pacto corresponde a la Edad Media, pero producto de una lenta gestación medieval iniciada ya en la antigüedad.» Sus orígenes hay que buscarlos en las fuentes vivas de nuestra cultura occidental, pudiendo distinguirse los cuatro elementos siguientes:

1. Elemento *semítico*.
2. *Clásico*, integrado por la literatura y la filosofía greco-romana por un lado y el derecho romano por otro.
3. Elemento *cristiano*, referido principalmente al pensamiento de los Santos Padres.
4. Elemento *medieval*, vinculado a las concepciones políticas del mundo cristiano germánico.

La Biblia—origen de la teología—proporciona al elemento semítico su más amplio caudal, y son precisamente teólogos los que elaboran

las primeras teorías sobre el origen del pacto. Aparecen en el Antiguo Testamento muchos pasajes en que se habla del pacto entre Dios y los hombres, viendo, en lo que se refiere a Dios, un acto de condescendencia hacia los hombres. El elemento clásico nos proporciona un material más matizado. En el pensamiento de la antigüedad hay un esbozo de la teoría facticia del Estado. Este pensamiento acuñó conceptos básicos para la elaboración sistemática posterior. Los sofistas, por otra parte, consideran convencional el origen de las leyes. Platón en *La República*, opina que las leyes se establecen mediante una convención celebrada por los hombres. El «pacto» platónico obedece a una concepción individualista y su finalidad es marcadamente utilitaria. En torno al pacto se engendra una comunidad, y sobre ella se funda toda justicia. En «las leyes» se refiere Platón a su aspecto esencialmente político.

El tipo clásico de pacto social, visto éste con un sentido humanitario y utilitario, aparece formulado por Epicuro. En la formación del concepto político de «pueblo», tiene una gran intervención configuradora el pensamiento de Aristóteles. Los estoicos hablarán luego de una «ley natural» emanada de la divinidad, en la que participan todos los hombres. Y Séneca, que representa la cumbre del humanismo estoico, clarifica y ahonda estas concepciones en el amor de los hombres entre sí. Por otra parte, los juristas romanos suelen asociar «república» y «pueblo».

El pensamiento de la Patrística aclara el concepto de la persona humana. El hombre es «imagen de Dios». El *Omnis potestas Deo* puede considerarse como el axioma fundamental del pensamiento político-cristiano. En la concepción del Estado prepoltico de la humanidad se funde la fuente bíblica y estoica, y ha de influir notablemente en algunas de las modalidades de la doctrina pacticia.

Un elemento de mayor claridad proviene de San Agustín, que inspirado en el concepto ciceroniano de la República, contrapone la ciudad espiritual a la terrena. Un autor de inspiración netamente agustiniana, Rufino, habla de tres tipos de «paz»: «Paz de Egipto» (la conspiración de los malvados para una misma iniquidad); «Paz de Jerusalén» (la fraternidad de la sociedad cristiana), y la «Paz de Babilonia» (la comunicación entre todos los hombres malos y buenos, libre de la guerra exterior o civil y de la riña privada). Esta última es la que interesa al jurista, porque contiene la esencia del pacto social.

Por último, en lo que atañe al elemento medieval, hay que referirse a los factores teológicos aportados por el mundo cristiano-germánico. Por un lado, puede considerarse como factor contribuyente la irrupción del antiguo derecho de los pueblos germanos; por otro,

la iglesia, ingrediente de homogenización. El posterior enfrentamiento de iglesia-imperio da lugar a la incubación de la teoría del pacto, que encuentra su formulación explícita en Manegold de Lauthembach.

La madurez de la Escolástica permite una elaboración sistemática del pacto, desde Santo Tomás hasta los teólogos del Renacimiento. Santo Tomás, dentro de la factura aristotélica, en la que está enmarcada toda su filosofía, presenta una concepción orgánica de la Sociedad, como progresivo desenvolvimiento de los instintos sociales del hombre, todo en el marco de un humanismo cristiano. La doctrina aparece expresamente formulada en su discípulo Egidio Colonna. En Gelberto de Volkersdof alcanza su expresión más coherente. Juan de París (Quidort) trata de conciliar lo natural y lo convencional en el origen de la sociedad civil.

La elaboración filosófica aparece en los siglos xv y xvi. Cayetano, fundándose en Santo Tomás, la elabora ya. Esboza la teoría de la traslación del poder, que Vitoria formulará con más rigor. Vitoria puntualiza frente a Rousseau, que la mayoría no constituye el Estado, pues éste existe por derecho natural, sino que únicamente determina la positiva ordenación del mismo. Es ésta precisamente la doctrina sostenida por los maestros de la teología española.

En Belarmino hallamos de nuevo expuesta la teoría de la traslación. Con Belarmino discrepa Suárez—voluntarista—en lo tocante a la traslación del poder, que el teólogo español entiende solamente como voluntario y conveniente. Como puede advertirse, todas las teorías del Renacimiento proceden del manantial tomista, pero todas ellas atentas al nacimiento del Estado Moderno.

El siglo xvi es el siglo de la forja y principio de la crisis interna de las teorías pacticias. Una serie de corrientes ideológicas, procedentes del Renacimiento, pueden comprenderse como concurrente en este proceso de crisis.

Por un lado, el voluntarismo psicológico y ético, como secuela del nominalismo lógico. Se carga de sentido empírico y positivo. Otro factor que viene a influir en el proceso es el llamado naturalismo científico. En esta corriente se mueve Occam, muy condicionado por las circunstancias históricas del siglo xiv. En el *Defensor Pacis*, de Marsilio de Padua, se acentúa aún más esta tendencia, influida sin duda por Occam. En Marsilio de Padua el tema está tratado empíricamente, de suerte que en él han querido ver algunos autores un antecedente del contrato social, pero hasta Rousseau queda todavía una larga distancia ideológica. Lo que en verdad hay en él es un humanismo político radical.

Un voluntarismo trascendente enmarca la concepción pacticia de

Nicolás de Cusa. Nicolás de Cusa acuña la expresión «concordancia electiva», que expresa con admirable rigor su doctrina. En Eneas Piccolomini hallamos un antropocentrismo humanista. En Mario Salomoni degli Alberteschi, un individualismo jurídico. Su obra *De Principatu* puede considerarse como uno de los tratados políticos más sugestivo del Renacimiento. Es tal su odio hacia la tiranía que puede considerársele como el primero de los monarcómacos. Estos aparecen, con ocasión de la Reforma, en las filas católicas, y entre los protestantes, en los calvinistas. Los católicos se inspiran en la tradición clásica y en las concepciones escolásticas del derecho natural. En tanto que los calvinistas se inspiran directamente en la Biblia y en la *Institución Cristiana*, de Calvino. Por lo tanto, unos como otros discurren, teniendo presente la teoría pacticia del Estado. Hay que destacar que el talante del protestantismo ante el poder no ha seguido una línea constante, sino que va de la sumisión absoluta proclamada por Lutero y Calvino a los rebotes de la actitud monarcómaca. Podemos referirnos a autores como Junius Brutus, en el que aparece la idea del Antiguo Testamento del pacto de Dios con su pueblo. Altusio y la teología calvinista aplican la teoría del pacto a todas clases de sociedades—semejanza con Suárez—. Grocio apela siempre al derecho natural. Grocio es un jurista práctico y conservador, y aunque puede observarse en él una considerable influencia de los grandes teólogos católicos, está inmerso en el espíritu de la Reforma. En la mente de Grocio la idea del pacto es un tanto vaga y difusa. No concede al pueblo el derecho de resistir siempre a los reyes tiranos. En él la idea del pacto pierde su auténtica significación. Y, por último, el virtuosismo sistemático, en que recae Pufendorf, marca el ápice de la crisis interna de la teoría.

La teoría del pacto va a transformarse en su última fase—durante la época del Racionalismo—en la teoría del Contrato Social. Los antecedentes de Hobbes hay que buscarlos en Hooker. Hobbes, en sus obras *De Cive* y *Leviathan*, representa la excepción del sentido democrático que para los otros pensadores de la escuela tiene la teoría del pacto. Influida en parte por Hobbes, Spinoza levanta su teoría sobre un determinismo universal. Locke polemiza con Hobbes, en un sentido más práctico que especulativo.

En Rousseau halla el autor del libro un fundamento estético. Un fondo romántico en el que se amalgaman todos sus predecesores. Como observa Beltrand de Jouvenel en la descripción que hace del hombre bueno y feliz, proyecta Rousseau su experiencia íntima. Rousseau proclama el dogma de la soberanía popular; su antecedente en la teoría del poder democrático soberano de Spinoza. Rousseau parte de un optimismo antropológico. En la crítica que puede hacérsele se hace siempre

resaltar su concepto equivocado de «naturaleza», que afecta a la vez a las ideas de libertad e igualdad. Pero, por otra parte, por muchos otros factores que vienen a potenciarlo, hay que afirmar que Rousseau representa la plenitud de la teoría racionalista del contrato social.

El autor examina, además, las doctrinas de otros pensadores. Beccaria justifica mediante contrato el poder primitivo del Estado. En Kant y Fichte el contrato social llega a ser netamente concebido como un nuevo principio racional que expresa el fundamento jurídico del Estado. Kant, con todo rigor lógico, llevó a cabo la sublimación idealista de la teoría del contrato.

Por último, el autor expone en la tercera parte de su libro lo que podría llamarse la «filosofía del pacto». Transmitimos una extensa cita: «Ya hemos visto cómo Otto von Gierke, ilustre renovador de la escuela histórica alemana, piensa que la teoría del «contrato social» ha sido plenamente superada por la moderna ciencia jurídica, si bien reconoce los grandes servicios que ella ha prestado a la causa de la Libertad. Lo mismo vienen a decir, con diversos matices, los modernos historiadores anglosajones del pacto, tales como sir Ernesto Barker y J. W. Gough, en los cuales perseveran las huellas de la crítica empirista de Hume. Para ellos, se trata de una construcción errónea, unilateral y artificiosa, aunque contiene algunos elementos de verdad y ha sido útil frente a la tiranía en múltiples ocasiones.»

Pero no faltan rehabilitadores tan destacados como el italiano Del Vecchio y el maestro español Recasens Siches. El autor del libro se declara partidario de los dos autores últimamente mencionados. Ahora bien, ello no autoriza la hipótesis del pacto primitivo histórico, idea que es absolutamente indefendible.

La teoría escolástica distingue dos momentos o fases: el pacto social—concepción orgánica del estado—y el pacto político. Toda la concepción escolástica, según el autor, está vinculada a una realista concepción orgánica de la sociedad en general y del Estado en particular. En tanto que la doctrina de la escuela racionalista parte de una concepción atomista y mecanicista de la sociedad.

«En cuanto doctrina clásica de derecho natural, la teoría del pacto intenta justificar al Estado y a la autoridad civil desde el punto de vista ético-jurídico, determinando con precisión los derechos y deberes del pueblo y de sus gobernantes. Con esa intención primaria fué acuñada por los grandes teólogos católicos del siglo xvi, tales como Cayetano, Vitoria, Belarmino y Suárez.»

Toda la exposición histórico-crítica que hemos tratado de exponer acaba por formular las siguientes preguntas: ¿Puede aún hoy ser

defendida la fundamentación pacticia del Estado? Creemos que es necesario matizar cuidadosamente la respuesta a este pregunta.

En pura Filosofía política, parece que aquella construcción especulativa, a la que históricamente se vinculan tantos avances en la conquista de la libertad, conserva plena validez en sus líneas esenciales. Pero no debemos olvidar que jugamos aquí constantemente con una analogía metafórica, aunque sea muy expresiva. Como hemos visto, no se trata de un pacto verdadero y propio, y en rigor es más exacto hablar de «consentimiento» o «adhesión».—ANTONIO ROMERO MÁRQUEZ.

FRANCISCO UMBRAL: *Larra. Anatomía de un dandy*. Ediciones Alaguara (Los Ojos Abiertos). Madrid, 1965, 279 pp.

El maestro Azorín escribe en su novela *La voluntad*, y son palabras del personaje Azorín: «...Larra es acaso el hombre más extraordinario de su siglo, y desde luego el que mejor encarna este espíritu castellano, errabundo, tormentoso, desasosegado, trágico... Fueron en él acordes la vida, la obra y la muerte...». No se olvide que esta novela, clave para el espíritu noventayochista, se publicó por vez primera en 1902, y que en ella Azorín, persona y personaje, relata el homenaje tributado ante la tumba de Larra por un grupo de jóvenes, entre ellos Pío Baroja, que también dejó testimonio de aquel acto generacional y simbólico: anacrónico cuadro romántico frente a la muerte viva del más grande de los románticos españoles. Era la tarde del 13 de febrero de 1901, y Azorín dijo en su discurso—sigue diciéndolo en las páginas de *La Voluntad*—: «Maestro de la presente juventud es Mariano José de Larra». Y vuelve a repetirlo más tarde, reafirmando, en su *Rivas y Larra*: «... Sí, esta generación de escritores ha sentido y amado a Larra como antes no había sido sentido y amado...».

Y ahora, muchas generaciones después de aquella gloriosa del «98», un joven escritor español se enfrenta a cuerpo limpio con la realidad, que es vigencia de una vida, una obra y una muerte. Y parte para su aventura con un voluminoso equipaje de erudición y saber, de limpio entendimiento y admiración no beata. Mostrando, implícita o explícitamente, eso sí, que Larra sigue siendo maestro siglo y medio después de haberlo sido para los jóvenes Baroja y Azorín; acaso, añadiría por mi cuenta, de una manera menos orgánica y más lúcida, porque en estos años aquellos jóvenes se han hecho maestros y nos han enseñado—ellos y los que les han seguido—a calar en la realidad es-