

RECENSIONES

HÖFFNER (Dr. JOSEPH): *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter.* Trier, Paulinus Verlag, 1947.

El interés que desde hace tiempo viene manifestándose por los aspectos ideológicos de la conquista española de América alcanza en los últimos años especial intensidad. Aquel interés, que en algunos casos es mero reflejo de una curiosidad erudita por la Historia, en otros gana dimensión y profundidad cuando busca las raíces espirituales que configuraron los pueblos hispanoamericanos o trata de inquirir el origen de planteamientos jurídicos que luego han alcanzado amplio desenvolvimiento. El libro que ahora se comenta responde a otra inquietud. Ha sido escrito durante la guerra pasada, en los años 1940 a 1944, y el autor ve la situación presente análoga a la que se dió en el mundo americano en los años de su conquista por los españoles. En uno y otro momento, la dignidad humana es desconocida y aplastada. Sin embargo, en el siglo XVI la voz de la conciencia cristiana supo imponerse. «¡Y éste ha sido el más grandioso de todos los hechos dominantes del Siglo de Oro!», a juicio del autor (pág. 11). No se debe a la casualidad, explica, que en la crisis actual y en los años de guerra haya redactado el libro; «tras él está —nos dice— el recuerdo del terrible desconocimiento y aplastamiento de la dignidad humana». La lección que supo dar España superando intereses, egoísmos y viejas concepciones con un elevado sentido ético, la recuerda también el autor, con toda objetividad, como ejemplo a seguir en los actuales momentos.

En tres partes se divide el libro, consagradas a exponer las concepciones medievales sobre el orbe cristiano y los pueblos paganos, el conflicto que surge al contacto del Viejo Mundo con el Nuevo y a la aportación de la conciencia cristiana para resolverlo. Las dos últimas partes, que abarcan la casi totalidad de la obra,

se ocupan de los problemas americanos. Höffner, sin embargo, no es un americanista, aunque muestra un conocimiento cabal de los problemas y de las fuentes. El autor, sacerdote católico, es doctor en Teología, Filosofía, Ciencias Políticas y profesor de la primera disciplina en Tréveris. Esto explica, sin duda, la orientación general del libro, que trata de exponer el pensamiento de los teólogos, dejando a un lado aquellas otras manifestaciones teóricas o legales de la misma doctrina cristiana sustentada por aquéllos.

En la primera parte de la obra, como se ha indicado, se examina la naturaleza del *Orbis christianus* medieval y los problemas que plantea. Rasgo capital del mismo es su *universalismo*, en tanto abarca toda la Cristiandad. La dirección del mismo, que tras larga disputa con el Imperio conquista en lo político el Papado en el siglo XIII, provoca todavía en la Baja Edad Media apasionadas controversias entre los juriconsultos cesaristas de una parte y los teólogos y juristas de la curia romana, de otra. A lo largo de tales discusiones, se van perfilando las esferas de acción del Imperio y el Papado. De interés, por su repercusión en tiempos posteriores, es la afirmación de la potestad pontificia en materias temporales, limitada en Santo Tomás y los grandes teólogos y casi plena en los curialistas y teólogos de segunda fila (pág. 30). El universalismo del *Orbis* cristiano determina, por un lado, la aspiración de lograr en su seno la unidad religiosa —por tanto, la intolerancia con los herejes y judíos que habitan en la Cristiandad—; de otro, la actitud frente a los pueblos paganos que viven al margen de ella. El escaso conocimiento de éstos y de sus peculiares características hizo que la especulación sobre los mismos fuese con frecuencia utópica y varia. Pues mientras unos doctores reconocían a los infieles el dominio político y la propiedad, otros consideraban que tales derechos correspondían al Papa; por otra parte, los musulmanes, en guerra constante con la Cristiandad, no podían ser tratados de igual forma que los infieles que no habían tenido contacto con ella. En consecuencia, se discutió si lícitamente se les podía hacer la guerra en todo caso o había que aplicar también a ellos los principios que la regían entre Estados cristianos; la variedad de opiniones no existía, sin embargo, cuando se trataba de pueblos paganos considerados como enemigos de la fe cristiana. Desde luego, el infiel prisionero debía ser reducido a esclavitud.

Si en la primera parte el autor estudia las ideas en boga en la época del descubrimiento de América, en la segunda trata de ana-

lizar los factores históricos que entraron en conflicto en el Nuevo Mundo. En primer lugar, los del pueblo descubridor, encuadrado en un Estado cuya falta de unidad política se destaca, aunque —conforme con los principios del *Orbis* cristiano (pág. 71)— trataba de conseguir la racial y religiosa; con una economía desequilibrada; con una población que daba numerosos y excelentes soldados y unos reyes poseídos del espíritu de Cruzada. De otra parte, se destacan los rasgos culturales de los indios americanos, tanto de las Antillas, donde se operó el primer contacto con los españoles, como de los aztecas e incas. Y concluye esta parte exponiendo con cierto pormenor las vicisitudes del descubrimiento y conquista hasta mediados del siglo XVI y el sistema institucional implantado por los españoles en el Nuevo Mundo.

En la última parte, que constituye el tema fundamental del libro, se estudia el origen, desarrollo y contenido de lo que el autor designa como «ética colonial española», es decir, los principios de justicia cristiana que los teólogos españoles se esforzaron por imponer en el mundo americano. En primer lugar, se recuerdan los esfuerzos iniciales de Montesinos y Las Casas, que llevan la inquietud al ánimo de todos, y los temas centrales de esta primera polémica: el alcance de las bulas alejandrinas y la presunta barbarie pagana de los indios. Después se analiza con todo detalle el proceso constructivo del sistema ético colonial de España, obra fundamental de Vitoria, Molina, Suárez, etc., quienes, apartándose del viejo camino, rechazan el dominio universal del Papa y su autoridad sobre los pueblos paganos, las consecuencias políticas de la infidelidad y de los vicios de éstos —negación de todo derecho— y el dominio universal del emperador, para construir sobre nuevas bases el sistema ético colonial español. No se admite en éste la condición de «pueblos coloniales» —que han de vivir sujetos a tutela—, sino que se les considera libres; se afirma el concepto del *ius gentium*, como derivado del natural y válido para regir las relaciones incluso con los pueblos paganos; se declara expresamente el derecho de la Iglesia de predicar a éstos; se formulan las normas que han de presidir la guerra con ellos y se establecen las bases de la administración americana, tanto en lo que se refiere a las relaciones con los indígenas o la trata negrera como al régimen económico o a la labor evangelizadora.

Insiste el autor, en la Conclusión, en que los teólogos españoles construyeron un sistema completo de Ética colonial que, descan-

sando en el Derecho natural y sentando las bases del moderno internacional, reconocía la existencia de los estados paganos, la libertad de los mares, de comercio e inmigración y la licitud de la guerra en ciertos casos y condiciones. Y, por encima de todo, la igualdad de todos los hombres —en cuanto dotados de un alma inmortal y redimidos por Cristo—, sin perjuicio de reconocer sus diferencias en el disfrute de los dones naturales, virtudes morales y la gracia. Si este sistema no pudo realizarse íntegramente en la práctica, cabe por lo menos destacar como gran resultado del mismo la legislación social indiaua.

Este rápido esquema del libro de Höffner no basta, sin embargo, para dar idea de la riqueza de su contenido. Es un libro denso, sin divagaciones, pero al mismo tiempo de fácil lectura. El autor conoce a la perfección las obras de los teólogos medievales y las de los españoles de la Edad de Oro; y aprovecha unas y otras de manera exhaustiva. En este sentido, el libro pudiera compararse con el del P. Venancio D. Carro, *La Teología y los teólogos españoles ante la conquista de América* (Sevilla, 1944, 2 vols.), en cuanto uno y otro exponen las doctrinas de los teólogos sobre los problemas internacionales y políticos que plantea el contacto de los pueblos europeos con los infieles. Pero la semejanza no pasa de aquí, pues mientras el P. Carro va exponiendo por orden cronológico el sistema de cada autor, Höffner atiende ante todo, dentro de un sistema político internacional, a cada una de las cuestiones que en él se encuadran, y señala, a propósito de cada una, las doctrinas de los diferentes teólogos. Indudablemente, la exposición es más sugestiva en este caso. Pero hay también otra diferencia: la utilización por Höffner de una copiosa bibliografía —de hecho desconocida por la generalidad de los americanistas— sobre los temas analizados, que en definitiva permite una visión más amplia de las cuestiones y su encuadramiento en una problemática general. Se echa de ver en la obra que comento el desconocimiento casi total de la bibliografía española, debido sin duda al aislamiento intelectual característico de esta época de fáciles comunicaciones. La obra del P. Carro, elaborada al mismo tiempo que la de Höffner, no ha sido, desde luego, conocida por éste.

No con el fin de menoscabar el mérito del excelente libro de Höffner, sino con el de informar sobre su contenido, es oportuno destacar que el autor se limita a examinar las doctrinas de los teólogos. Alude, cuando ello es preciso para su mejor comprensión,

a los hechos que han podido determinarlas o influir sobre ellas. Pero prescindir de los escritos de cualquier otra clase referentes a los mismos temas y de la legislación canónica o civil. No se encuentra, por ello, un estudio de hasta qué punto y en qué forma tales doctrinas tuvieron resonancia práctica. Las distintas tendencias del pensamiento medieval, por ejemplo, inspiraron en diversa medida las epístolas pontificias y la política de los reyes en la acción expansiva sobre los pueblos infieles. La acción portuguesa en Africa y la española en Canarias respondían a unos principios que el autor no trata de determinar. Y, sin embargo, no carece ello de interés, porque estos mismos principios presidieron durante dos decenios la colonización americana. Los indios del Nuevo Mundo fueron tratados en un comienzo como los pueblos de Canarias o de Africa, y se les quiso dominar como a éstos y por iguales motivos, como demostró Silvio Zavala, en un trabajo que Höffner no ha conocido. Pues bien, esta política y este régimen inicial no fueron arbitrarios; se acomodaron a unos principios que si no eran los de Santo Tomás, tampoco eran los del Ostiense.

Los esfuerzos de los religiosos —Montesinos, Las Casas, Vitoria, etcétera— tendían evidentemente a lograr un régimen justo. Pero no luchaban tanto contra los desmanes de los conquistadores como contra un sistema que venía considerándose también justo. La obra de aquéllos consistió en revisar los principios y precisar las circunstancias de hecho que condicionaban el medio en que tales principios habían de aplicarse. En lo fundamental, la doctrina de Las Casas, Vitoria, Soto, etc., no difería de la de los teólogos medievales, y aun, apurando las cosas, de la de otras muchas gentes; lo que difería esencialmente era la apreciación de los hechos y, en consecuencia, la aplicación de la doctrina. Así se explica, por ejemplo, que figuras tan dispares como Las Casas y Sepúlveda pudiesen afirmar a un tiempo que la opinión de Vitoria coincidía con la suya.

No creo exacta la opinión de Höffner de que los conquistadores de América eran «hechuras del Renacimiento, tenaces y brutales como un César Borgia, sin escrúpulos, como un Maquiavelo» (página 120). No; los conquistadores, procedentes en su casi totalidad de un medio rural, tradicional y conservador, eran hombres de la Edad Media. Tenían también su concepto de lo justo. Los Reyes Católicos habían procurado enviar a América como elementos directivos personas de toda honradez y confianza —Bobadilla, Ovan-

do, Pedrarias...— y habían puesto al frente de los negocios de Indias a hombres de solvencia, como Fonseca. ¿Por qué fracasaron, y muchos de ellos han llegado a nosotros como opresores de los indios? Es demasiado simplista afirmar que sus conciencias se corrompieron en el Nuevo Mundo. Su fracaso fué el de las soluciones que aportaron para resolver el conflicto de dos mundos de tan diversa cultura. Lo que se había considerado justo en la Edad Media y los primeros años de la conquista no lo fué en el medio americano. ¿Acaso la Historia no nos enseña reiteradamente que unas normas justas en un lugar o tiempo no lo son en otro o en otra época? No trato con esto de vindicar a los conquistadores, pero sí de situar la cuestión en sus justos términos. Cuando Francisco de Vitoria escribía, en 1534, al P. Arcos sobre los asuntos del Perú: «¡Yo no entiendo la justicia de aquella guerra!», y cuando comenzaba su primera reelección afirmando que la anexión de las Indias no era tan injusta que no pudiese hablarse de su justicia, ni tan justa que no pudiese hablarse de su injusticia, ¿no revela ello una cierta inseguridad de conceptos? Si la grave situación de América se hubiera debido sólo a violencias y desmanes de los conquistadores, ni hubieran vacilado los religiosos y gobernantes en reprimirlas, ni hubieran sido tan distintos los criterios de unos y otros para remediar el mal.

Habla Höffner repetidamente de la «Ética colonial española» (*spanische Koloniaethik*), cuyo sistema construyeron los teólogos del siglo xvi. No creo acertada la expresión. No fué un conjunto de normas morales válidas en el terreno de la conciencia lo que nuestros teólogos formularon, sino un verdadero sistema jurídico y coactivo. Sus críticas y construcciones no buscaban sólo el perfeccionamiento espiritual, sino la revisión del ordenamiento legal vigente. Montesinos y Las Casas atacaban las leyes españolas, y el último, particularmente, consumió su actividad inagotable en conseguir la promulgación de leyes justas. Basta echar una ojeada a la legislación indiana del siglo xvi para poder apreciar una incesante renovación de la misma bajo el impulso de los religiosos. Que las leyes no siempre aceptasen íntegramente los postulados de los teólogos no quiere decir que éstos fuesen afirmados con un carácter exclusivamente ético. Lo que ocurrió es que los teólogos, y en particular Las Casas, sentaron con frecuencia conclusiones abstractas, sin considerar la situación real, que en cambio no podía desconocer el legislador. Montesinos atacó la esclavitud de hecho

de los indios encomendados, y la legislación trató de garantizar la libertad de éstos cortando los abusos que podían dar lugar a ella. Las Casas proclamó la libertad de los indios, sin admitir en ningún caso situaciones que la pudiesen alterar, y por ello, aunque todos, como él dice, reconocían aquélla, apenas encontró eco cuando trató de llevar las consecuencias a la legislación. El mérito de Vitoria fué proclamar como él la libertad y los derechos del indio, pero al mismo tiempo reconocer la existencia de situaciones —guerra justa, v. gr.— que podían suponer una limitación de aquéllos. Los mismos principios del Derecho natural defendían Las Casas y Vitoria; pero aquél olvidaba una parte —la que podía favorecer a los españoles—, mientras éste los recogía en su integridad. El Derecho natural —no la Ética cristiana— era para Las Casas la garantía de la libertad de los indios; para Vitoria, un ordenamiento jurídico superior, válido igualmente para españoles e indios, que debía regir las relaciones entre dos pueblos de derecho positivo diferente. El Derecho natural se hizo Derecho de gentes. Y el Derecho positivo español se acomodó a los principios del Derecho natural. Si Höffner hubiese estudiado no sólo las doctrinas de los teólogos, sino también la legislación indiana, hubiera hablado probablemente no de *Ética*, sino de *Derecho* colonial español. El Derecho natural en la España de la Edad de Oro es una de las fuentes del Derecho positivo.

Es lástima que al caracterizar la España descubridora insista el autor sólo en el espíritu de cruzada de Carlos V y olvide el sentido misional de la política de expansión de los Reyes Católicos, ya estudiada por Torres Campos en el caso de las Canarias. En éstas, antes que en América, las doctrinas medievales hubieron de contrastarse con una realidad que los tratadistas habían ignorado, provocando una inicial revisión de los conceptos en uso.

No hubiera carecido de interés, tampoco, precisar las diferencias entre la colonización española y la portuguesa. Para el autor, no existe una distinta concepción colonizadora en una y en otra, sino que un pueblo pequeño como el portugués se vió imposibilitado de someter y poblar los inmensos territorios de Africa y el lejano Oriente, y hubo de limitarse a establecer factorías en las costas (págs. 114-15, 141). En realidad, también Portugal pobló las islas del Atlántico (Azores, Madera...), como Castilla las Canarias. Pero fuera de ahí, Portugal no trató de colonizar, sino de establecer factorías comerciales en Africa y el Oriente. Lo mismo

que en la etapa colombina trató de hacer España en las Antillas. La diferencia de sistema, que sí la hubo, vino poco después. El comercio de la India prosperó a través de aquellas factorías, y no hubo motivo para que Portugal cambiase su sistema. El comercio de América constituyó en cambio un fracaso: la riqueza del Nuevo Mundo estaba, a primera vista, en el botín de guerra y en la minería, lo que suponía la ocupación del país y la sumisión de la población para resolver el problema de la mano de obra. Al mismo tiempo, la preocupación misional se impuso plenamente, y ello aconsejó —salvo el parecer de Las Casas y algún otro— la ocupación de los territorios indígenas; ocupación, por otra parte, dado lo reducido de la población castellana, que era la que soportaba a un tiempo la colonización americana y las guerras europeas, más teórica que efectiva en muchas ocasiones.

Las consideraciones que la lectura del libro sugiere llevarían muy lejos, y es preciso poner punto final. Insisto, una vez más, en la alta calidad del libro y en su extraordinario interés. No es fácil a un historiador desenvolverse con soltura en la literatura teológica de la Edad Media y la Moderna para encontrar los textos que pueden interesarle. Esta tarea nos la da resuelta el autor, quien además recoge las investigaciones más recientes sobre el tema. Teniendo en cuenta el desconocimiento de estos problemas teológicos y de la bibliografía sobre ellos, incluso en la mayor parte de los historiadores americanos, acaso no sería impropio la traducción del libro a la lengua española. Las observaciones antes formuladas no menoscaban lo más mínimo su valor. Reflejan, simplemente, los puntos de vista de un historiador de las instituciones. El contraste en amplia medida entre éstos y los de un historiador de la Teología ha de ser altamente fructífero para el conocimiento del que Höffner no vacila en calificar «el más grandioso de todos los hechos dominantes del siglo de oro»: la exaltación de la justicia como rectora de un sistema encaminado a conseguir la civilización de pueblos salvajes y bárbaros.

ALFONSO GARCÍA GALLO

EDMOND PRIVAT: *El Canciller decapitado. Santo Tomás Moro y Enrique VIII*. Traducción y estudio final de Eliso García del Moral. Ediciones «Nueva Epoca», Madrid, 1950.

Con un estudio breve y denso de Eliso García del Moral, su traductor, aparece en castellano este bosquejo magistral del historiador suizo. Razón tiene García del Moral cuando afirma: «Nadie como él ha manejado textos y citas ni ha conocido ni interpretado más rectamente los hechos sobre los que construye su armazón histórica. De aquí que sus obras tengan ese divino don de la síntesis y de la claridad. Cada gesto define un personaje, cada frase una familia, y cada hecho una época.»

La obra de Edmond Privat es, en efecto, una condensación admirable de aquellos hechos en que gira toda la mente europea. Para los españoles, concretamente, este libro es motivo de especial reflexión. ¿Acaso no fué nuestro «pecado» radical la Contrarreforma, según a su modo tajante, me decía hace poco Antonio Bouthellier? No olvidemos que la misma población católica se dejó afectar posteriormente por esa común mentalidad europea iniciada en los días del Renacimiento y de la conmoción religiosa. ¿Cuál es esa mentalidad moderna que en términos generales ha triunfado? Un cierto sentido muy concreto de la libertad. Pero ¿en qué consiste? ¿Cuál es su clave y su encrucijada? La libertad es anterior, por supuesto, en la Historia. Mana sobrenaturalmente en Israel; se bosqueja en Persia, se perfila en la forma de la individualidad bella —con expresión de Hegel— en Grecia, se formaliza en Roma, cobra su trascendental hondura en el cristianismo, se envuelve en la filosofía medieval a través del concepto de persona. ¿En qué consiste, pues, la nueva libertad? En lo que podríamos llamar laicidad previa, sobre la que toda ulterior actitud puede adoptarse; en una ruptura previa de todo vínculo directo entre la situación real y social del hombre y la trascendencia divina. Para el hombre de la Edad Media, es cosa distinta la política de la religión, es cierto. Pero esa distinción lo es en los principios, es, en efecto, distinción, arte escolástico, mas no separación constitutiva. Cuando llega a serlo, como en los días de la gran lucha entre los poderes universales, intenta siempre justificarse dentro de una concepción integradora, propia de la Edad Media. En cuanto a las tendencias que alumbran en su otoño, preludiando lo que ha de

venir, no logran conquistar la mentalidad de la época. El sentido concreto y formal de esa ruptura no lo experimentó con suficiente claridad y amplitud el hombre medieval. Religión y política, vida sobrenatural y vida terrena, eran aspectos diferentes, pero de una misma realidad que los envolvía.

Tras el Renacimiento y la Reforma, algo muy grave ha pasado; por de pronto, el hombre se encuentra viviendo en este concreto mundo en un horizonte inmediato de constitutiva laicidad. Lo que desde esa actitud pueda ulteriormente hacer revestirá las más diversas formas: rechazar ese mundo como extradivino y proyectarse en él de un modo estrictamente práctico —Lutero—; dibujar con esférica nitidez la soberanía temporal, con plena neutralidad religiosa —Bodino—; poner en cuestión en la forma concreta de la duda (que es algo existencial y no solamente un racional supuesto) las mismas verdades religiosas, para aceptarlas luego con honda plenitud católica —Descartes—. Libre examen o adhesión individual al catolicismo, de un modo que puede ser impecablemente ortodoxo, indiferencia religiosa del Estado o juramento de supremacía, son modalidades posibles de la nueva actitud. Una de ellas es objeto del estudio de Privat.

El libro es un capítulo de Historia —de la Historia de Inglaterra y de la Historia Universal— y a la vez un drama. Mejor una tragedia, porque los dos personajes, Enrique VIII y Santo Tomás Moro no son movidos por el capricho individual, sino por un destino que arranca de una distinta concepción de las cosas. Católico ferviente, el Rey, «defensor de la Fe», pretenderá servirla desde la previa unidad cerrada del Reino. En rigor, el juramento de supremacía no se exige para desarbolar al Papa, aunque ésta sea su consecuencia, sino para cerrar por de pronto el orden temporal, desde el que se pretenderá servir a Dios. Los accidentes que motivaron el problema no son ahora del caso. Lo que importa en él es la significación histórica profunda. No nos compete ver las numerosas posibilidades de la nueva mentalidad, algunas de las cuales pueden caer dentro de la ortodoxia católica; entre estas últimas no se halla la posición de Enrique VIII. Lo que aquí interesa es el reflejo de la nueva mentalidad, que entonces nacía, en la cruenta polémica entre el Rey y su Canciller. Frente a la laicidad previa y cerrada en el mundo, la vinculación igualmente previa de éste a Dios. Ese cierre puede hacerse, y así ocurrió, de modos diversos. El modo adoptado por Enrique VIII ha sido, aparte del

problema de la nueva mentalidad, específica y concretamente lesivo para la misma Iglesia. De aquí que en *El Canciller decapitado* se plantee un problema de permanente validez desde el punto de vista católico. En todo caso, pretendemos verlo dentro del área histórica de la nueva actitud.

Enrique VIII asume en el cierre laico y temporal del Reino poderes religiosos indebidos. Más tarde, Isabel y Jacobo se acogerán a una concepción específicamente divina de los poderes reales, que viene en fin de cuentas a robustecer con tintes religiosos, y aun sinceramente religiosos, ese ámbito de cerrada laicidad temporal que bajo sus diversas formas está en la base de la Edad Moderna.

Pero ahí está también la encrucijada de la nueva libertad. Al ser previamente temporal y laica, puede caer bajo el dominio de los poderes mundanos y correr el riesgo de identificarse con ellos. No es la preocupación por la libertad, ciertamente —por la libertad humana—, lo que mueve al Rey de Inglaterra. La libertad está representada en esta polémica, gloriosamente representada, por el Santo y heroico Canciller. Pero el Rey se apoyaba en el subsuelo que había de asentar equivocadamente la libertad moderna, esto es, en la laicidad del mundo como punto de partida de vivir. Y ha sido ese condicionamiento de la libertad lo que trazó su trayectoria en la nueva época, desde la negación de libre arbitrio por Lutero, distinguiendo la libertad cristiana —*Die Freiheit eines Christen Menschen*, radicada en la gracia de la libertad mundanal práctica e intrascendente, teológicamente nula, hasta la identificación de la libertad con la voluntad general, que había de dar nacimiento a la democracia contemporánea. Una libertad, en suma, que lleva dentro los gérmenes de su propia ruina.

El libro de Edmond Privat es profundamente sugestivo, y, como subraya en su estudio final, tras la labor traductora, verdaderamente precisa y acertada, García del Moral, es en los días presentes cuando hemos asistido al desenlace histórico de esa tragedia que nos presenta el autor de un modo —añadimos nosotros— científicamente narrativo, según Ortega quisiera que se hiciese la Historia: siendo el sentido humano de los hechos lo que les confiere el ser.

SALVADOR LISSARRAGUE

LEWIS HANKE: *La lucha por la Justicia en la conquista de América*. Traducción de Ramón Iglesia. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1949.

El autor del libro, director de la Fundación Hispánica de la Biblioteca del Congreso de Washington, es suficientemente conocido del lector español e hispanoamericano para que sea preciso hacer su presentación. Formado en la buena escuela de los historiadores norteamericanos, ha realizado luego investigaciones en los archivos españoles y americanos. Fruto de estos trabajos es una larga serie de publicaciones que comienzan a ver la luz en el año 1935, y que desde entonces no se interrumpen. Varios de éstos pueden considerarse como anticipo del presente libro, publicado casi simultáneamente en lengua inglesa (*The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Filadelfia, 1949) y en esta versión española.

Si ya el título del libro despierta el interés del posible lector, la página primera de la introducción pone de relieve lo apasionante de su contenido: «Este libro se propone demostrar que la conquista de América por los españoles no fué sólo una extraordinaria hazaña militar, en la que un puñado de conquistadores sometió todo un continente en un plazo sorprendentemente corto de tiempo, sino a la vez uno de los mayores intentos que el mundo haya visto de hacer prevalecer la justicia y las normas cristianas en una época brutal y sanguinaria.» A lo que cabría añadir: intento realizado espontáneamente, bajo el imperativo de la conciencia, sin presión alguna de los pueblos sometidos o de los simples espectadores, en contra incluso de los intereses materiales de la nación conquistadora. Porque es indudable que si otros movimientos para lograr la justicia política o social han sido provocados por la rebelión de las clases oprimidas o perjudicadas o por la imposición de Estados extranjeros, esto no ocurre en el caso español. Ni los indios presentaron sus reivindicaciones ni Inglaterra, Francia, Portugal o cualquier otro pueblo se interesó por la suerte de aquéllos. Inició la lucha la compasión de un fraile español —Montesinos—, dolido de ver la situación de los indios, y la continuó en la Península y en el Nuevo Mundo el espíritu de humanidad y justicia de las figuras más selectas de la sociedad española.

Aquel «primer clamor por la justicia en América» constituye el tema de la primera parte del libro. Tras bosquejar rápidamente las

características de la encomienda y los abusos cometidos a su amparo, destaca el autor la condenación de aquélla hecha por el padre Montesinos, «un fraile casi desconocido», en sus famosos sermones de 1511 en la isla Española, que determinó la reunión de una Junta en Burgos al año siguiente, que dictó la primera legislación orgánica sobre la condición y trato de los indios y discutió los justos títulos que España tenía para dominar el Nuevo Mundo. El rey y los conquistadores dieron el problema por resuelto. En realidad, no lo estaba; a lo sumo había quedado planteado, y no en forma definitiva.

Antes de continuar exponiendo las polémicas que sobre este punto se suscitaron, Hanke cree oportuno caracterizar «el clima de opinión» que las hizo posible. Destaca para ello el carácter paradójico del español, tan ávido de riquezas como de salvar su alma y la de los indios; su extremado legalismo; su curiosidad e insatisfacción de sí mismo; su deseo de acierto en sus juicios y decisiones, hasta el punto de someter a examen y discusión todo tema, cualquiera que sea su trascendencia, que no aparezca con absoluta claridad, llegando incluso a realizar experimentos comprobatorios. Y por si esto fuera poco, una libertad de crítica y de palabra prácticamente ilimitada, fomentada por el propio rey y el Consejo de Indias. En toda la polémica, encaminada a lograr el triunfo de la justicia, influyó decisivamente el juicio, o mejor los juicios, que los españoles formaron de los indios, y que en el libro se exponen detenidamente (págs. 95-125). Sin duda, aquí exagera Hanke las cosas cuando alude a la opinión de aquellos que consideraban a los indios como seres irracionales. La convivencia con los indios americanos, en especial con los de las Antillas y Tierra Firme, puso de relieve a los ojos de los españoles la manera de ser radicalmente distinta de aquéllos. La falta absoluta de perspectiva antropológica y etnográfica —estas ciencias eran entonces totalmente desconocidas— hacía inconcebible la posibilidad de culturas diferentes, y, en consecuencia, se juzgó a los pueblos americanos según que su carácter y forma de vida fuesen más o menos semejantes a los de los españoles. La cultura española o europea se consideraba no sólo la más perfecta, sino la *natural*, conforme a la naturaleza humana. Por consiguiente, se estimaba que los pueblos indígenas eran tanto más incapaces cuanto más distantes se hallaban de la misma. Pero a nadie se le ocurrió considerar rigurosamente como animales a los indios. Que se les despreció por algunos o por muchos por su pre-

sunta torpeza es indudable. Pero los calificativos de «animales» o «perros» que en ocasiones se les pudieron aplicar —y que todavía hoy se aplican, en un lenguaje plebeyo, para denigrar a una persona—, no suponían ni mucho menos una negación de racionalidad. La famosa bula de Paulo III *Sublimis Deus*, de 1537, cuya traducción se ofrece (págs. 107-8), no condena la opinión que suponía animales a los indios —por la sencilla razón de que nadie la sustentaba—, sino la que les consideraba incapaces de recibir la fe católica. Puesto que el bautismo de los adultos supone la instrucción previa en ésta, podemos explicarnos las vacilaciones de muchos religiosos y seglares en este aspecto, que el Papa cortó radicalmente. La frase de Paulo III al afirmar que consideraba a los indios «verdaderos hombres», reconoce que como hombres se les tenía, aunque como incapaces. Cuando Fr. Domingo de Betanzos se retracta en su lecho de muerte de haber afirmado que los indios «eran bestias y que tenían pecados y que Dios los había sentenciado» (pág. 122), se ve claramente que la palabra *bestias* tenía sólo un sentido despectivo; ¿hubiera podido un religioso considerar autores de pecados a los animales? No hubieran sido precisas estas consideraciones si Hanke no insistiera (cf. pág. 452, n. 39), frente a las atinadas observaciones de O'Gorman, en que muchos españoles consideraron a los indios verdaderos animales o seres irracionales. Padece aquí el ilustre investigador norteamericano una obcecación, debida a una interpretación estricta de aquellas palabras en los textos. A él, que tan bien conoce la lengua española, le sería fácil preguntar a cuantas gentes la tienen como nativa si realmente equiparan a un perro o un caballo la persona a quien se califica de «animal». Puede tener la seguridad de que no tendría ni una sola respuesta afirmativa.

La discusión, después de todo, carece de interés. Del libro de Hanke resulta evidente que hubo entre los españoles quienes consideraron a los indios seres perfectos y puros y quienes notaron ante todo sus defectos, sus vicios y su torpeza o incapacidad. Para llegar a un juicio exacto de la realidad, los propios españoles organizaron diversos experimentos, en los que trataron de comprobar si los indios podían aprender a vivir como los «labradores cristianos de Castilla», a los que jurídicamente estaban equiparados; si era posible colonizar el Nuevo Mundo en forma pacífica con labradores y, finalmente, si podía predicarse la fe cristiana exclusivamente por medios pacíficos. El primer punto fué ya tratado por

el autor en su libro *Los primeros experimentos sociales en América*, de cuya versión castellana di cuenta en esta misma REVISTA (volumen XVIII, 1947, 331-32). El segundo experimento guarda relación con los planes de colonización de Las Casas en Tierra Firme, y el tercero con la penetración pacífica del mismo en Vera Paz. El resultado fué desfavorable en los tres casos.

Un último experimento se encaminó a estudiar la posibilidad de suprimir la encomienda, tan combatida desde el primer momento y en cuya supresión veía Las Casas el más importante remedio a los males de las Indias. La supresión fué decretada por las Leyes Nuevas, en 1542. También esto constituyó un fracaso. Tres años más tarde la encomienda fué restablecida ante la presión casi unánime de los conquistadores, autoridades y religiosos.

La cuarta parte del libro aparece consagrada al estudio de «la guerra justa en el Nuevo Mundo». Tras unas referencias a las doctrinas medievales sobre la misma, el autor se ocupa detenidamente del requerimiento que había de leerse a los indios antes de hacerles la guerra (págs. 254-78). El texto rezuma en cada página la ironía y aun el sarcasmo. Hanke, que por lo general ha atinado a comprender la obra de España en América, en este punto ha quedado desorientado. El requerimiento en sí no hacía lícita o ilícita la guerra, como parece suponer. La licitud descansaba en las bulas de Alejandro VI, de las que no se ha preocupado de tratar en su libro: El Papa había concedido a los reyes de Castilla y León plena autoridad, dominio y jurisdicción en las tierras descubiertas y *por descubrir* de las Indias, como anteriormente se había concedido a los reyes de Portugal en las costas africanas. La licitud y eficacia de esta concesión, por lo menos en lo que se refiere a los indios, nadie la discutía a principios del siglo XVI. En consecuencia, todos los pueblos de Indias, *descubiertos o no*, estaban desde 1493 nominalmente sujetos al rey de España, y debían obedecer a éste. El requerimiento trataba sólo de explicar esta situación *legal* y hacer efectiva la sumisión. La resistencia de los indios constituía un acto de *rebelión* contra el señor legítimo, y la violencia que a ella seguía no era una guerra contra un pueblo extranjero, sino contra súbditos rebeldes. El requerimiento no servía para justificar la guerra, sino para advertir a los indios de cuál era su situación jurídica y las consecuencias de no aceptarla. No era un documento que un Estado quería imponer a otro, sino una admonición que se hacía a los *proprios súbditos*, como tantas otras que los Gobiernos de to-

dos los tiempos han hecho a los sublevados contra ellos antes de acudir al empleo de la fuerza. Por eso, a pesar de las críticas, su autor, Palacios Rubio, creía que la lectura del requerimiento tranquilizaba la conciencia respecto al empleo ulterior de la violencia, y por eso el requerimiento se siguió leyendo a los indios durante mucho tiempo. Sólo cuando se abrió paso la idea de que los pueblos americanos no habían quedado sujetos a la corona española en virtud de las bulas y que, por consiguiente, conservaban su independencia, el requerimiento perdió su razón de ser. Por eso para los príncipes del Lejano Oriente no se preparó un requerimiento, sino una carta amistosa del emperador solicitando su alianza.

Examina luego Hanke el desarrollo de las reglamentaciones para conquistadores y la práctica de la guerra justa en Indias, para terminar con la famosa polémica de 1550-1551 entre Sepúlveda y Las Casas, expuesta con todo lujo de detalles y consideraciones.

La última parte del libro trata de «los justos títulos de España a las Indias». Una rectificación se impone al primer párrafo de ella. La declaración de que las Indias pertenecen a la corona de Castilla «por donación de la Santa Sede Apostólica y otros justos y legítimos títulos», no fué formulada en estos términos por Carlos V el 14 de septiembre de 1519, como afirma Hanke (pág. 363), remitiéndose a la *Política indiana* de Solórzano, sin especificar la cita. La frase citada fué obra de los autores de la Recopilación de 1680, según ha probado J. Manzano (*La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid, 1948, 298-308). El emperador se limitó en 1519 a prometer que nunca se separarían los territorios de Indias de la corona de Castilla. Puesto que la exposición que sigue versa en gran parte sobre las bulas de Alejandro VI, se echa de menos una referencia, siquiera somera, a las mismas, tan sobradas de problemas. Sólo unos decenios después de su concesión comenzaron las discusiones sobre su legitimidad y alcance (su autenticidad y validez formal no se discutieron). A juicio de Hanke, la primera negación de la validez de la concesión alejandrina fué formulada por Francisco de Vitoria (pág. 376). Aunque trata de destacar la influencia de éste en la discusión de los problemas de Indias, negada por Levillier y otros, Hanke no dedica al estudio de sus doctrinas más que seis páginas (págs. 376-81). Creo que es injusto. En otro lugar creo haber puesto de relieve su intervención decisiva en la conservación del Perú («La posición de Francisco de Vitoria ante el problema indiano. Una nueva inter-

pretación», en la *Rev. de la Fac. de Der. y Ciencias Sociales de Buenos Aires*, año IV, 4.^a época, núm. 15, 1949, 853-72, y en *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, de Buenos Aires, número 2, 1949). Dedicar, en cambio, mayor atención a exponer las teorías políticas de Las Casas, poco originales y que, tal como aquí aparecen explanadas, contradicen en muchos puntos lo que el famoso fraile defendió con su actuación o en otros escritos (por ejemplo, deposición del rey infiel que impide la propagación de la fe, página 387; reconocimiento de la jurisdicción de los reyes españoles en Indias, pág. 389). La última afirmación de Hanke (pág. 395) de que para Las Casas «el verdadero título de España y la única justificación posible es la donación del Papa, que tenía el poder y concedió el Nuevo Mundo a los reyes de España para que trajeran a los indios el conocimiento de Cristo», requiere una explicación, que no se encuentra en el libro: la de la teoría del poder tutelar o cuasiimperial de los reyes españoles en Indias. Así se explicaría también que, a continuación de lo anterior, reconozca a los indios el derecho de conservar todos sus estados, dignidades y jurisdicciones.

Tras referirse a las disputas sobre los justos títulos en Méjico y Filipinas, dedica Hanke el último capítulo de su obra a la intervención del virrey Toledo sobre este vidrioso asunto y al tratado contra Las Casas, las informaciones y la *Historia india* de Sarmiento de Gamboa, redactado todo ello por inspiración suya. Al final de todo ello destaca el autor con cierta sorna la contradicción del virrey, que a la vez que inspira sus Ordenanzas en el régimen de los incas tacha a éstos de tiranos (pág. 425). Hay aquí también una incomprensión del autor.

Hanke no es jurista ni teólogo, sino historiador. Un excelente historiador. Pero se ha ocupado en este libro de un tema esencialmente jurídico, en el que las argumentaciones y los planteamientos se hacen a veces extremadamente sutiles. Entonces él renuncia a seguir el camino y esboza una sonrisa irónica y defensiva. Cuando tantas ilustres figuras a lo largo del siglo XVI adoptaron con absoluta buena fe una posición, el historiador debe esforzarse en explicarla; no digo en justificarla. Hanke, es justo reconocerlo, lo ha intentado y lo ha conseguido en gran número de ocasiones; en todo el libro revela una comprensión de la historia española en América que no es frecuente en autores extranjeros y aun entre los españoles. Pero a veces ha fallado. Quizá ha influido en ello el plan

adoptado en el libro, donde el propósito de destacar aspectos característicos de la lucha por la Justicia —el clima de opinión, los experimentos, la guerra justa, los justos títulos— hace olvidar la unidad de desarrollo histórico y la aparición sucesiva de los diversos planteamientos. El libro discurre en una serie de marchas y contramarchas por todo lo largo del siglo XVI.

No ha acertado a explicar cómo una vez que se acepta incluso por la legislación el principio de la libertad de los indios y de su independencia política, se sigue manteniendo la validez de la concesión hecha por las bulas alejandrinas. Antes se ha observado la aparente contradicción en que hace incurrir a Las Casas al aceptar una y otra cosa. El ilustre dominico trató de salvarla reconociendo a los reyes de España tan sólo una supremacía cuasiimperial, que dejaba a salvo la autoridad de los príncipes indígenas. Pero esto no fué admitido por el Consejo de Indias. Este distinguió entre una concesión en pleno dominio de los *territorios* de Indias y la existencia en ellos de pueblos cuya independencia no resultó afectada por aquella concesión. Por eso, las Ordenanzas de descubrimiento —aunque Hanke no lo destaca— autorizan a ocupar las tierras que se descubran y tomar posesión de las mismas y a establecerse en ellas sin daño de los indios; pero ordenan a la vez mantener relaciones cordiales con éstos y tratar de obtener su sumisión voluntaria. El establecimiento de los españoles en un lugar no supone que por ello se adquiera autoridad sobre los indios. Esta solución aparece perfectamente clara en las leyes posteriores a la Junta de 1550-1551 y en la glosa de Gregorio López a las Partidas. Queda, naturalmente, la posibilidad de que mediante guerra justa —en casos muy concretos— pueda someterse a los indios.

La sumisión voluntaria o forzada de los indios no destruye su propio régimen de gobierno. Sus autoridades (*caciques*) son respetadas y siguen cumpliendo su función; las leyes españolas, especialmente desde 1550, insisten en esto. No se alteran las cargas y tributos que pesan sobre los indios, que ahora han de pagarse al rey, lo que determina una amplia discusión sobre su naturaleza y cuantía, para que su pago sea *justo*; inexplicablemente, Hanke no ha considerado esta cuestión.

La actuación del virrey Toledo en el Perú no se encamina directamente a refutar a Las Casas, sino que tiene una mayor amplitud. La conquista del Perú por Pizarro fué considerada desde el primer momento de dudosa licitud, hasta el punto de que Car-

los V pensó en algún momento restituirlo a sus legítimos dueños. El autor sólo hace una referencia incidental a esto, pero puede verse con mayor detalle en Manzano, *La incorporación*, páginas 126-33, y García Gallo, lugar citado. De momento se suspendió la ejecución de tal medida, pero no por esto se olvidó. Entre 1565 y 1572, se alude a ello en diversos documentos en el Perú. Al llegar Toledo al virreinato quiso resolver de una vez para siempre la cuestión. Si el Perú había de devolverse a sus legítimos señores, había que demostrar quiénes eran éstos. Sus *Informaciones* y la *Historia india* de Sarmiento probaron *judicialmente* —no hace al caso si también históricamente— que los incas no eran los legítimos señores: habían sido tiranos, que se habían adueñado del Perú por la violencia y habían gobernado por la fuerza. No había, pues, que entregar el Perú a los descendientes de los incas. Los legítimos señores eran los *caciques*, y a éstos sí se les respetó en su puesto. Como no todo acto de gobierno de un tirano es *per se* injusto —aunque pueda ser ilícito—, no había inconveniente en mantener el régimen antiguo de la mita, los obrajes, los tambos, etcétera.

«El investigador que explora pacientemente la masa de materiales manuscritos e impresos, que son los únicos testigos que quedan de la grandeza imperial que ha sido España —dice el autor en la Conclusión—, podrá ver con facilidad que la corona y la nación estaban intentando lo imposible.» ¿Imposible establecer un Derecho justo? La legislación de Indias muestra que era una empresa difícil, que, por falta de experiencia en la época, sólo podía lograrse mediante tanteos y rectificaciones; pero que se logró en la medida de lo humano. Apenas hoy regatea nadie los elogios a la legislación de Indias, y si acaso surge un reproche es el de que no se cumplió. Pero también en esto hay exageración, aunque no sea el momento de entrar en el problema. Olvida algo el autor al decir que la masa de materiales manuscritos e impresos son los *únicos* testigos que quedan de la grandeza imperial de España; olvida los millones de indígenas y mestizos que hoy existen en la América española, porque el intento de España no era imposible, por lo menos para ella; olvida el inapreciable fondo tradicional español de la cultura hispanoamericana; olvida que el legalismo hispánico, que no escapa a su ironía (págs. 62-66), forjó el temperamento político de veinte naciones...

¿Fue la conquista una tragedia para los indios, al suponer la

destrucción de sus valores y el desgarramiento de sus culturas? (página 429). Sufrieron, sin duda, los indios en extraordinaria medida las violencias de la guerra, las consecuencias de las enfermedades, la opresión de los conquistadores... Todo alumbramiento es doloroso, y todo aprendizaje penoso. Pero ¿perdieron sus culturas? ¿Acaso el etnólogo no encuentra hoy en la América española materia viva para sus estudios? Los políticos indigenistas, ¿no saben hallar valores raciales que excitar en una considerable masa de la población? El indio y el mestizo ¿no siguen siendo *indios* en gran medida? Sólo quien sea absolutamente escéptico en materia religiosa podrá lamentar la pérdida —¿total?— de las creencias indígenas. Tradiciones y costumbres se conservan. Lo que se perdió, ¿tenía un valor superior al de lo folklórico? Sí, los indios, en efecto, sufrieron en la adaptación a un nuevo régimen de vida, que les ofrecía lo que no sabían utilizar y probablemente no les interesaba. Pero ¿no es ésta también para nosotros la tragedia de este tiempo?

No quisiera que las observaciones expresadas en estas páginas pudieran tomarse, en ningún caso, en demérito del libro comentado. Se trata, como ya he dicho, de una obra elaborada con esmero, con abundante información bibliográfica y de fuentes, muy meditada, original y escrita con objetividad y evidente simpatía por España. No escasean los lugares en que se destaca la elevación de miras de la colonización española frente al desinterés de la inglesa en Norteamérica por todo problema teórico de justicia o de consideración al indio. El libro supone una aportación muy valiosa para el estudio del tema tratado. Mis observaciones constituyen sólo una modesta contribución de algunos puntos de vista que completan o aclaran los expuestos por el autor.

ALFONSO GARCÍA GALLO

LOUIS SALLERON: *Six études sur la propriété collective*. Colección «L'Homme et la Cité». Editions Le Portulan, Paris.

En España es frecuente reputar al catolicismo francés de la post-guerra, unánimemente vuelto hacia la izquierda política. Sin embargo, esta opinión desconoce gradaciones innegables. Por ejemplo, no representa lo mismo la revista *Etudes* que el grupo de *Eco-*

nomie et Humanisme o el equipo de *Esprit*. Pero las diferencias van mucho más lejos todavía. Sin necesidad de llegar hasta *La Pensée Catholique*, de posiciones tan reaccionarias, por lo menos, como la más conservadora de nuestras revistas, hay un grupo de publicaciones —*Ecrits de Paris*, *La France Catholique*, la revista recientemente fundada *Sources*— que expresan el pensamiento de un grupo tan sensible como cualquier otro a las sollicitaciones de nuestro tiempo, pero moderado siempre por una fidelidad, hondamente arraigada, a la tradición. Nombres muy distinguidos encabezan esta actitud: Gustave Thibon, desde luego, y también, por lo menos en parte, su amigo Gabriel Marcel —recuérdense sus ideas sobre la familia, el hogar, la fidelidad al pasado y también sus reservas frente a la técnica y, en general, el «mundo moderno»—. Entre ellos figura, asimismo, Louis Salleron, economista importante, sobre la base de una formación filosófica y jurídica, profesor del Instituto Católico de París, muy próximo en su concepción de la vida a Thibon, con quien comparte también la admiración por esa extraordinaria mujer que fué Simone Weil, a la que ha dedicado su estudio, «La experiencia obrera de Simone Weil», en la revista *Sources*, de la que es cofundador. Salleron no está lejos de pensar —véase su librito *Un jeune Catholique devient Communiste*, Colección «Conseils», dirigida por él; *La Jeune Parque*, París— que la «blandura» y «comprensión» de los católicos izquierdistas para con el comunismo, hasta cuyo umbral mismo llegan, y la seducción juvenil de éste, «en el que se encuentra todo el cristianismo, menos el cristianismo», arrastran al *engagement* a los jóvenes, más propicios que a distingos y sutilezas a la lógica simple, a la eficacia, al heroísmo: «El anticasuista pulverizará siempre al casuista, y el comunista cristiano (este imposible, grande porque es absoluto) devorará sin trabajo al demócrata cristiano.»

Como filósofo social y economista, Salleron se sitúa en la prolongación de la línea de Hauriou y La Tour du Pin. Se da cuenta sin embargo de que este modo de pensar es hoy sospechoso en Francia —ya va dejando de serlo—, en razón de haber sido el oficialmente adoptado por Vichy, el régimen, como escribió Emmanuel Mounier, «de los numerosos *retornos* a la tierra, al artesanado, a la caballería, a la monarquía, que fueron otras tantas negativas a enfrentarse de verdad con los enigmas actuales». Y, por reacción, continúa Salleron, los católicos muestran, con el gusto por las nacionalizaciones, la atracción poderosa que sobre ellos

ejerce el marxismo. Pero, a su juicio, esto no es más que una inclinación pasajera que cambiará con la política.

El problema fundamental del libro que comentamos es el de la propiedad de esos bienes —grandes compañías, grandes fábricas— que, por sobrepasar con mucho la medida individual, no pueden —ni deben— pertenecer en propiedad a *un* hombre. La solución dada a este problema por el siglo XIX, y que ha dado lugar al capitalismo, es la sociedad anónima. De ahí que una reforma a fondo de ésta traería consigo la transformación del sistema económico vigente, transformación ciertamente necesaria.

Las dos nociones jurídicas en que Salleron basa su concepción de la propiedad colectiva son la de *patrimonio* separado, corporativo —ni propiedad individual ni propiedad estatal— y la de *derecho real* sobre los bienes de que se trate. Pues «se puede, razonablemente, pensar que con las nuevas fuentes de energía un Estado colectivista sería capaz de asegurar a cada uno el bienestar y hasta el confort. Si todos los ciudadanos dispusiesen de una casa, de un auto y de un *frigidaire*, y además la facultad de circular, de ir al teatro y al cine, ¿no serían plenamente libres y plenamente satisfechos en sus aspiraciones? El autor opina que no. Sería una libertad a simple título de consumidor, conseguida al precio de una restricción en la libertad profunda. Pues ésta consiste en expansión del ser, en dominio sobre las cosas, es decir, en propiedad o, por lo menos, derecho real sobre ellas. Por eso el autor pone al frente de su libro estas palabras de un escritor político inglés del siglo XVII, muy poco conocido, Harrington: «The Man that cannot live upon his own, must be a Servant; but he that can live upon his own, may be a Freeman.»

En el primero de los seis estudios, titulado «¿Qué es la propiedad?», se empieza por mostrar las raíces naturales de ésta. Pero a la propiedad como derecho natural no tiene por qué corresponder necesariamente *un* derecho positivo de propiedad. Históricamente, no siempre ha ocurrido así, y de hecho la noción romano-moderna de la propiedad es una simplificación de los múltiples derechos reales que pueden ejercitar una pluralidad de hombres sobre las mismas cosas, derechos que tampoco pueden considerarse sin más como una descomposición del derecho *uno* de propiedad, porque son heterogéneos y, por tanto, inadicionables.

La concepción clásica de la propiedad ha podido regir durante mucho tiempo la mayor parte de las relaciones sociales nacidas

de las cosas. Pero una fábrica, un navío gigantesco, un gran Banco, son bienes materialmente inapropiables por un hombre solo, que para ejercer sobre ellos un señorío omnímodo habría de ejercerle también sobre todos los hombres que le ayudan a utilizar estos bienes, lo que implicaría la esclavitud. Cabe también, es verdad, que él solo siga siendo el propietario, pero que se reconozca a los otros unos *derechos personales* —salario, etc.— frente a él. Y, en fin, y ésta es la solución más justa, pueden todos participar según modos y grados diversos en la propiedad de la cosa, mediante distintos *derechos reales* sobre ella. No con la «teoría, bastante vaga, de la función social de la propiedad», sino merced a este tránsito desde los derechos personales —y antes la esclavitud— a los derechos reales sobre los bienes de todos los que contribuyen a producirlos, se conseguirá implantar una verdadera justicia social. Pero para esto es menester la introducción de la noción jurídica de patrimonio.

El segundo artículo, «Propiedad y patrimonio», está dedicado al estudio de éste. Es visible el contraste entre el sentido usual de la palabra patrimonio, «el conjunto de bienes recibidos por los hijos de sus padres», y el sentido jurídico, conjunto de derechos y obligaciones de una persona, valorables en dinero. Tal contraste procede del individualismo extremo del Derecho civil moderno —individualismo al que corresponden teorías económicas como la de Irving Fischer—, corregido en parte por la teoría del patrimonio-afectación, en la que penetran las ideas de conservación y finalidad. El patrimonio, rectamente considerado, implica la idea de transmisión no solamente desde el pasado, sino también hacia el porvenir. «Así como la propiedad es de naturaleza esencialmente individual, el patrimonio es de naturaleza esencialmente comunitaria», y, como dice Paul Valery, «la conservación es la adquisición fundamental». (Obsérvese la conexión de estas ideas con las que sobre el ahorro y la economía familiar sustentan Gustave Thibon y Gabriel Marcel, en contra de las teorías económicas de matemáticos, socialistas y marginalistas, que combaten el ahorro y la capitalización.) Pero lo que importa al autor es no sólo, claro, que este destino del patrimonio familiar sea protegido por las instituciones adecuadas, sino también, y sobre todo, transportar esta concepción finalista al campo de la propiedad colectiva mediante la fundación de «patrimonios corporativos».

El artículo tercero consiste en un estudio de la noción socio-

lógica de comunidad, esencialmente «germánica», por la que el autor muestra no sentir excesiva estima. «Cuanto más sólida y sana es la sociedad, menos se *siente* normalmente la comunidad. Sólo cuando la sociedad decae crece la comunidad. Es a partir de la sociedad, adosadas a su estructura, hundiéndose sus raíces en ella, como las pequeñas comunidades viven y se desarrollan.» Por consiguiente, no es la comunidad, sino la Ley, el fundamento del orden social.

El estudio que lleva por título «Propiedad y Empresa» empieza con el reconocimiento de la extrañeza que supone el hecho de que los propietarios de derecho dispongan plenamente de una empresa en la que no está comprometida para nada su existencia personal. Por varias razones que el autor discierne agudamente, hoy se tiende a remediar esta situación mediante la receta socialista, en el sentido de la nacionalización; es que a la base, tanto del capitalismo como del socialismo, está la filosofía de la Revolución francesa, que no conoce más realidades que el individuo, de un lado, y la nación, del otro. Pero lo que Salleron se propone mostrar es la posibilidad de otra reforma, fuera del socialismo. Los vicios de la propiedad capitalista son la perpetuidad y el absolutismo. A ambos puede ponerse remedio por afectación a aquella de servidumbres patrimoniales. Así, desde el momento de su constitución, se reconocerían en cada sociedad anónima una «personalidad capitalista», integrada por el conjunto de los accionistas, y, a su lado, una «personalidad comunitaria», la del personal empleado. Al principio, la primera poseería el 100 por 100 de la propiedad del negocio; pero esta propiedad sería progresivamente transferida a la segunda, a medida que los beneficios obtenidos permitiesen la amortización del capital o su conversión en obligacionista. Con este sistema se conservaría la gran ventaja del capitalismo, la iniciativa particular, y, a la vez, la propiedad se haría flúida y pasaría, a la larga, al trabajo.

El estudio quinto, «Propiedad y Economía política», es la refutación en el plano jurídico y en el real de los «matemáticos de la Economía pura», y concretamente de M. Allais, distinguido continuador de Pareto, Walras, Irving Fischer y Divisia. La teoría económica de estos matemáticos, pese a su valor, es una pura abstracción a la que el autor opone una ciencia económica sociológica en el único marco dentro del cual la economía es posible, el del Derecho; es decir, opone la Economía real y la Economía normativa.

El último estudio, «Propiedad y progreso social», se propone trazar las líneas fundamentales de un régimen social justo y, a la vez, progresivo. Para ello es menester organizar no sólo los derechos personales frente al empresario, sino también los derechos reales del asalariado sobre la empresa misma, derechos reconocidos en cuanto tales, no como concesiones del patrono, según una concepción *paternalista* de las relaciones laborales. Pero esta nueva organización económica ¿seguirá siendo capitalista? Insiste el autor en que importa distinguir el «contenido histórico del capitalismo» y la «técnica del capitalismo». Es razonable querer suprimir el dominio del mundo del trabajo por los poseedores del capital constituidos en casta cerrada. Pero sin renunciar a la técnica capitalista, medio que se ha acreditado como el más eficaz para el progreso económico y la protección de la libertad frente al poderío absoluto y anónimo que implantaría un régimen comunista. El fundamento de este sistema mixto es la distinción —no abstracta, sino en el plano concreto y cambiante de la realidad— de dos sectores económicos, el de la *economía en expansión* y el de la *economía en contracción*, o por lo menos *en estancamiento*. (La economía del siglo XIX pertenece plena, arquetípicamente, al primer grupo. También, en general, la actual, merced sobre todo a las posibilidades de expansión técnica, pero con graves limitaciones y determinados ramos en estancamiento que son, en realidad, los únicos que el Estado socializante nacionaliza.) En el primero conviene conservar el modo capitalista, y la justicia social debe ser asegurada por los derechos personales del trabajador y la participación en los beneficios. Por el contrario, en el sector en estancamiento, la propiedad debe pasar a los trabajadores mediante el establecimiento de derechos reales de naturaleza patrimonial. En este segundo caso, la participación capitalista iría siendo progresivamente amortizada, aun cuando quepan siempre, naturalmente, ampliaciones de capital. «Peguy decía que todo comienza en mística y termina en política. Nosotros diremos, de la misma manera, que en la Economía todo comienza en capitalismo y termina en socialismo. Si el socialismo es la justicia sensible a todos, es decir, la libertad de los débiles instituida por la igualdad social, el capitalismo es la vida en acción, es decir, la libertad de los fuertes consagrada por la concurrencia natural. Un capitalismo integral conduciría a la ruina del mundo por la destrucción de la Humanidad. Un socialismo integral desembocaría en la muerte por la as-

fixia de las potencias vitales. Se trata, pues, no de encontrar un término medio entre los dos contrarios, sino un sistema que salve a la vez la vida y la justicia, la libertad de los débiles y la de los fuertes.»

Tales son, a grandes trazos, los arbitrios discurridos por Salle-ron en este claro, ordenado e inteligente libro. Pero él mismo nos advierte de su insuficiencia, porque lo primero que habría de hacerse es cambiar el estado de espíritu de los hombres. Limitarse a «ofrecer al trabajador —escribe en el estudio arriba citado, sobre Simone Weil— la perspectiva de la riqueza o de la revolución es ilusionarle, alimentarle de sueños, engañarle con un inalcanzable porvenir». El vencimiento de la crisis es una «cuestión religiosa o por lo menos moral».

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

Festschrift für Wilhelm Sauer zu seinem 70. Geburtstag am 24. Juni 1949, Berlín, 1950; Walter de Gruyter & Co., 296 págs.

Contiene este homenaje al profesor Sauer catorce monografías que le consagran, con motivo de su jubilación, especialistas de todos aquellos campos en los que el maestro ha dejado huella de su infatigable y fructífero trabajo a lo largo de una vida dedicada a la investigación. Las ciencias penales, el Derecho procesal, el internacional, la Filosofía del Derecho, la Sociología, adeudan a W. Sauer valiosas contribuciones, traducidas en noventa y nueve obras, que se enumeran por orden cronológico en la apretada bibliografía que figura en las páginas 293 a 296 de la *Festschrift*.

Sobre la *Filosofía del Derecho* versan los estudios de Hans J. Wolf, *Ueber die Gerechtigkeit als «principium juris»*, páginas 103 a 120 («Sobre la Justicia como *principium juris*»); Thomas Württemberg, *Naturrecht und Geschichte bei Josef Görres* («Derecho natural e Historia en José Görres»), páginas 279 a 292, y Karl Engisch, *Der Begriff der Rechtslücke* («El concepto de las lagunas del Derecho»), páginas 85 a 102. Engisch entiende que el problema de las lagunas no está anticuado, como pudiera pensarse teniendo en cuenta que fué característico del positivismo legal liberal, hoy superado, y aún más, afirma que, con el riguroso criterio positivista de que fuera de la Ley no hay Derecho, habría que llegar a la conclusión de que no existen lagunas, sino «espacios vacíos», cuan-

do la Ley calla. Para Engisch, «las lagunas jurídicas son defectos del Derecho positivo o del supralegal, que aparecen como ausencia de unas regulaciones jurídicas esperadas para determinados contenidos fácticos, y que, de acuerdo con la situación de hecho y nuestras actuales valoraciones, exigen, ya de *lege lata*, ser suprimidos, y pueden ser suprimidos la mayor parte de las veces, aunque no siempre, por medio de concretas decisiones jurídicas» (pág. 101).

A la *Historia del Derecho penal* pertenecen las contribuciones de Hellmuth von Weber, *Der Dekalog als Grundlage der Verbrechenssystematik* («El decálogo como fundamento de la sistemática del delito»), páginas 44 a 70, donde expone la influencia que los Diez Mandamientos han tenido en la inordenación sistemática de los delitos a partir del siglo XVI, influencia que no desaparece en el siglo XVIII, aunque la preponderancia que entonces se concedió a la razón crease la posibilidad de nuevos desarrollos evolutivos; Gotthold Bohne, *Organisationsverbrechen, Gruppenkriminalität und Kollektivschuld in Theorie und Praxis des 13. Jahrhunderts* («Delito de organización, criminalidad de grupos y culpabilidad colectiva en la teoría y en la práctica del siglo XIII»), páginas 128 a 162, quien examina la doctrina de glosadores y postglosadores sobre la responsabilidad criminal de las personas morales, en relación con la *Quaestio* 13 de la rúbrica «De homicidiariis et eorum pena» del *Tractatus de maleficiis* de Albertus de Gandino, en que se alude a las discordias entre el Emperador Federico II y su hijo Enrique VII y la intervención que en ellas tuvieron las ciudades italianas de la liga lombarda. Tras relatar prolijamente las incidencias y opiniones a que dió lugar, concluye que existen remotos precedentes de la doctrina mantenida por las potencias aliadas vencedoras en la última guerra.

El profesor de Tübingen doctor Eduardo Kern, en *Die Gerichtsbeisitzer oder Gerichtszeugen (stumme Schöffen) in den partikularen Gerichtsverfassungen des 18. und 19. Jahrhunderts*, páginas 71 a 84, se ocupa de un interesante instituto que ofrece la historia de la legislación procesal penal de los siglos XVII y XIX, consistente en que se encuentran con frecuencia en ella la adscripción a los Tribunales de vocales adjuntos sin derecho a voto, designados con los nombres de *Beisitzer*, *Gerichtsbeisitzer* o *Gerichtszeugen*. No son ni jueces ni jurados en el sentido de la *Constitutio criminalis carolina*, ni tampoco jurados con voz, pero sin voto; no se les puede considerar escribanos, aunque algunas veces tomen el puesto de éstos, por-

que de ordinario actuaban junto a un escribano; no actuaban como testigos del acto, sino como testigos de solemnidad. En torno a este instituto plantea el autor los problemas de si se trata de jurados minuciados (*ver rümmerten Schöffen*) o encarna otras ideas jurídicas, por ejemplo, la de que el escribano no es la persona más apropiada para ejercer el control que el juez precisa. Las fuentes que examina Kern son: la Theresiana de 1768, código penal austríaco de 1803, ordenanza criminal prusiana de 1805, código penal bávaro de 1813, el derecho de Sajonia, Holstein y Wurtemberg; las leyes de justicia del Reich y el derecho procesal penal militar, así como las obras de Meister, Quistorp, Crolmann, Stübel y Abegg.

Temas de *Derecho internacional* son objeto de las apreciables monografías de Güther Küchenhoff, *Grenzen staatlicher Einwirkungen auf schuldrechtliche Ansprüche und Pfandrechte im internationalen Privatrecht* («Límites de la intervención estatal en pretensiones obligacionales y derechos de hipoteca en el Derecho internacional privado»), páginas 181 a 206, y Walter Schätzel, *Das Recht des Kriegsverbrechers auf rechtliches Gehör* («El derecho del criminal de guerra a ser oído»), páginas 249 a 261. Schätzel, con motivo de la imputación hecha a los alemanes de haber impuesto penas, incluso la de muerte, a personas pertenecientes a países enemigos sin proceso previo, plantea el problema de si toda persona acusada de actos contrarios al derecho de la guerra tiene derecho a ser juzgada con las formalidades de un procedimiento judicial, abstracción hecha de la posible justificación material de las condenas sin proceso. Un detenido examen de los antecedentes históricos, que remonta a Herodoto y Tucídides, le lleva a considerar insatisfactorio el estado de la cuestión en los tiempos que preceden a la última guerra mundial, como lo demuestran los textos de los Convenios internacionales —donde no se afrontaba resueltamente el problema— y varios pasajes de diversos autores; así, en el *Wörterbuch des Völkerrechts* (vol. I, 1924, pág. 777), de Strupp, se dice que, en casos flagrantes de traición, puede imponerse la pena de muerte «sin procedimiento judicial, conforme al uso de la guerra», o mediante un procedimiento sumario. La Ordenanza alemana de 1938 prescribía un procedimiento judicial de guerra, pero sus preceptos fueron modificados en el curso de la contienda por diferentes decretos, y en parte por órdenes reservadas. Esta situación ha sido reconocida en los procesos de las postguerra, y expresamente en el proceso contra el *Oberkommando* de la *Wehrmacht*,

en cuya sentencia se lee: «Se ha alegado en este proceso que no hay ninguna regla de derecho público que prescriba que los franco-tiradores comparezcan ante un tribunal... De hecho es dudoso si conforme al Derecho internacional es necesario un procedimiento judicial» (págs. 260-261). Saluda Schätzel como progreso necesario la redacción del proyecto elaborado por la XVII Conferencia Internacional de la Cruz Roja, que tuvo lugar los días 20 a 30 de agosto de 1948 en Estocolmo, cuyo artículo 61 afirma categóricamente: «Une condamnation ne pourra être prononcée qu'après une procédure régulière», y expresa el autor sus votos por la adhesión de todos los Estados a esta propuesta, ya que la experiencia histórica muestra que cualquiera de ellos puede encontrarse bajo el peso de una ocupación, siendo misión de la ciencia del Derecho internacional luchar por conseguir el predominio de los principios jurídicos también en tiempo de guerra.

En materia de *Politica criminal* se esfuerza Karl Peters, *Das Begräfen der Eigentumsordnung als kriminalpolitisches Problem* («La concepción del orden de propiedad como problema político criminal»), páginas 9 a 25, por establecer las relaciones entre sociedad, individuo y criminal, con referencia a los delitos contra el patrimonio, cuyo incremento, aun en épocas catastróficas, no es sólo debido a la escasez, sino a la dificultad de los desheredados de la fortuna para tener acceso a la propiedad, entendida como un derecho natural inherente a la personalidad y necesario para su desarrollo. Los complejos factores filosóficos, sociológicos y psicológicos que han de tenerse en cuenta, se elaboran desde el punto de vista de la posibilidad de una reeducación del sentido de respeto a la propiedad ajena, que Sauer, en su *Sociologia criminal* (1933), propugna para los menores delincuentes y ladrones que no han padecido condenas anteriores.

Los trabajos de Rorst Schröder, *Aufbau und Grenzen des Vorsatzbegriffs* («Estructura y límites del concepto del dolo»), páginas 207 a 248, y Dietrich Oehler, *Der materielle Gehalt der strafrechtlichen Rechts- und Pflichtnormen* («El contenido material de las normas jurídicas penales del derecho y del deber»), páginas 262 a 278, abordan temas de la *dogmática juridicopenal*. La tesis de Schröder, llena de sugerencias para el estudio de nuestro derecho, consiste en distinguir rigurosamente la intención del dolo y éste de la culpabilidad, que se halla en el reproche, y no en las referencias psicológicas de la conducta. Desde este punto de vista ana-

liza detenidamente la inclusión en el dolo de los resultados necesariamente unidos (por ejemplo, en el caso *Thomas*) y el llamado dolo eventual. Respecto al último niega la necesidad de escindir el llamado «ámbito de la duda» (1) en dos zonas, de las que una correspondería a la culpa, sosteniendo, por el contrario, que toda culpa es inconsciente. Para Oehler la norma de derecho tiene carácter ontológico, mientras que la estructura de la norma del deber es esencialmente personalista, por lo cual aquélla está concebida en forma positiva, en tanto que ésta es fundamentalmente negativa; la norma de derecho persigue un estado ideal, absolutamente conforme al Derecho entendido como conjunto de valoraciones objetivas, ideal que nunca puede pretender la norma del deber. «La medula del concepto de la culpabilidad reside en la voluntad, que se rebela contra la norma del deber», sobre la cual, en todo caso, descansan el dolo y la culpa; una culpabilidad que no se apoye en la infracción de una norma del deber es un simple juicio psicológico y pierde todo carácter jurídico (pág. 278).

Completan este homenaje que la ciencia jurídica alemana rinde al profesor Sauer tres estimables trabajos de Arthur Wegener —firmante de la Dedicatoria de la *Festschrift— Ueber Ehe im kirchlichen und weltlichen Recht* («Sobre al matrimonio en Derecho canónico y en Derecho civil»), págs. 163 a 180; Emil Niethammer, *Der Kampf um die Wahrheit im Strafverfahren* («La lucha por la verdad en el proceso penal»), págs. 26 a 44, y el último estudio, del recientemente fallecido profesor Gustav Radbruch (2), *Grenzen der Kriminalpolizei* («Límites de la Policía criminal»), págs. 121 a 127. Radbruch destaca los peligros del proceso inquisitorial y de considerar la confesión como *regina probationum* y estima necesario mantener en el proceso penal la facultad del inculpado de rehusar prestar declaración, so pena de incidir en un lamentable retroceso. Se dirige contra las modernas formas de coacción mediante el empleo de ciertas drogas (Eunarkon, Evipan, etc.) o de procedimientos como el «detector de mentiras» (*Lie-Detector*), que en definitiva viene a sustituir los medios que antes se utilizaban para forzar la confesión

(1) Véase EDMUNDO MEZGER, *Tratado de Derecho penal*, traducción española por Rodríguez Muñoz; *Revista de Derecho Privado*, Madrid, 2.ª ed., 1949, volumen II, pág. 156.

(2) Véase en esta REVISTA, núm. 49, enero-febrero 1950, SALVADOR DE LISARRAGUE NOVOA, *Gustav Radbruch*, pág. 211 y siguientes, e *In Memoriam. Gustav Radbruch*, págs. 217-219.

del acusado. El mayor peligro está en el «detector de mentiras», porque así como las drogas, generalmente, sólo pueden ser usadas por peritos, aquél es un instrumento que puede manejar la Policía. Legalmente, en el Derecho alemán, la actividad policial sólo está limitada por el parágrafo 343 del Código penal (confesión arrancada por extorsión), pero existen otros límites de naturaleza moral, de decencia y por la dignidad del Estado. «Un delincuente, convicto por métodos inconfesables, permanece inaccesible a la expiación y a la reeducación, y la Policía criminal que trabaja con tales métodos trabaja contra sus propios fines, que son los mismos de toda justicia penal, a los que ha de servir la Policía exactamente igual que el fiscal y el juez» (pág. 125).

JOSÉ MARÍA RODRÍGUEZ DEVESA

CHARLES LEGER: «La démocratie industrielle et les comités d'entreprise en Suède». *Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques*, núm. 14, un vol. 228 págs., 350 frs. París, 1950.

En estos días agitados, impregnados de belicismo, que nos toca vivir a los humanos, Suecia significa poco menos que un remanso de paz, un bello lugar apacible donde la vida transcurre serena, sabiamente llevada. Y si las primeras noticias que de este país tuvimos, allá en nuestra infancia, a través del maravilloso viaje de Nils Holgersson y de las sagas escandinavas, nos dieron la imagen, imposible ya de desterrar para siempre, de un país legendario en el que la fantasía y la realidad se entretejen estrechamente, lecturas posteriores más serias —tan serias como es, por ejemplo, la obra de Leger— nos ratifican en esta impresión de un país utópico en el que los hombres —caso insólito— solucionan sus diferencias pacíficamente, recurriendo a la comprensión y a la tolerancia.

Pero el sueco no se ha valido de lo maravilloso para llegar a las magníficas soluciones obtenidas. Posiblemente le ayuda mucho su carácter tranquilo, serio y reflexivo, y en gran parte también el ambiente en que se desenvuelve: carente prácticamente de clases sociales —la pobreza del país ha impedido su formación—, con un nivel muy alto de vida y con una industrialización reciente que

evita el proletariado, al rectificar los errores de las viejas industrializaciones europeas. Todas estas circunstancias han hecho de Suecia un terreno especialmente propicio a la introducción pacífica de las reformas sociales, lo que no excluye los conflictos e incluso las huelgas. Pero, si éstas surgen, son leales y nada espectaculares; patronos y obreros ceden en sus pretensiones cuando hay un interés superior en juego, y están siempre dispuestos a someterse a un árbitro que medie en sus diferencias. Y cuando el conflicto ha terminado, la cooperación sigue siendo tan estrecha como si nada hubiera pasado. Patronos y obreros colaboran en una atmósfera de confianza recíproca, a la que se ha llegado con escasas luchas y revoluciones, por simples reformas aceptadas por todos, porque se las reconocía necesarias, ni prematuras ni excesivas.

Hasta aquí no hemos venido haciendo otra cosa que repetir lo que todo el mundo sabe sobre el estado de lo social en Suecia. El mérito de Charles Leger está en que, rebasando estos conocimientos, ha hecho un estudio objetivo y muy completo sobre un tema de gran interés y del que hasta ahora las fuentes informativas eran poco menos que inexistentes.

Veamos a través de sus páginas qué alcance tiene el término, un tanto impreciso, de «democracia industrial». En sentido estricto, no es otra cosa que el conjunto de las instituciones de cooperación obrera y patronal que conciernen al plan local. No es una obra de carácter socialista, como erróneamente se viene diciendo, sino de tipo sindicalista, establecida por convención entre las organizaciones obreras y patronales, con el fin de evitar la injerencia excesiva del Estado en la vida nacional. Con un sentido profundamente humano, carece del aspecto doctrinal que suelen tener los grandes proyectos de reforma de la empresa. Se ha implantado poco a poco, estableciendo progresivamente el derecho de los obreros a intervenir en las cuestiones litigiosas, despido, higiene del trabajo, etc.

Uno de los aspectos que llaman más poderosamente la atención es la extremada complejidad de la democracia industrial, tanto estructural como funcional. Incluso eliminando los sistemas de comités de colaboración, que subsisten desde el acuerdo de agosto del 46, la democracia industrial está muy lejos aún de su unificación —el comité de empresa, a pesar de su papel centralizador, no recoge todos los intereses obreros de la empresa—; sin embar-

go, ha rebasado la fase meramente constructiva, y en la hora presente se encuentra en una fase activa.

La democracia social representa una experiencia de gran interés para aquellos que tratan de encontrar un equilibrio pacífico en el terreno social. Leger, en su libro, hace una exposición magistral de este tema, lo que le hace sumamente interesante.

INOCENCIA RODRÍGUEZ-MELLADO

ADOLPH GECK: *Sozialpolitische Aufgaben* («Tareas políticasociales»). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. Col. Recht Staat, 147-48, 62 págs., 1950.

Hace ya cien años que se habla de política social, pero las posiciones en pugna, religiosas, ideológicas y políticas, han impedido el acuerdo sobre lo que ésta haya de ser. Más aún: han hecho, como dice Sombart, en sus *Ideale der Sozialpolitik*, que pareciera normal escribir todo un libro de política social sin tener un concepto claro de la misma. Y es que el término permite revestir de una pretendida objetividad científica los más variados programas de reforma social; pensemos sólo en la formulación ya clásica de «socialismo científico».

Ante esta situación Geck vuelve su atención a los objetivos que se ha propuesto en el pasado y los que han de serle propios en el futuro, a fin de descubrir así los fundamentos de su validez científica.

En relación con una determinada estructura social fruto de la evolución técnico-económica del XVIII y XIX, apareció en este último siglo lo que vino a llamarse política social. Una especialización de algo genérico y muy antiguo: la política. Y algo muy concreto: la protección del trabajador industrial como política estatal ante una situación de necesidad. Esta política de beneficencia encontró su fórmula en los seguros sociales. En 1910, y especialmente en 1925, esta política social entró en crisis y tuvo que sufrir críticas como ésta: nos lleva al Estado benéfico sin que, por otra parte, haya logrado eliminar los estados de tensión y oposición ni aun quitarles su aspereza. Entre tanto esa misma política se extendió a las clases medias —los empleados—, y dejó de ser monopolio del Es-

tado al adoptar los Municipios, servicios públicos, sindicatos y empresas medidas análogas.

La ciencia no permaneció extraña a toda esa evolución. Pensemos en figuras como Mohl y Lorenz von Stein. Filósofos sociales y teóricos de la política defendieron la necesidad de una política social. Pero ni siquiera a fin de siglo, cuando la economía política se vino a ocupar de ellas y se crearon el Verein für Sozialpolitik (1872) y la Gesellschaft für Soziale Reform, llegó a adquirir autonomía científica. Aparece entonces unida a la economía como política destinada a proteger a las víctimas de una evolución económica. Como tal hoy sólo tiene valor histórico, superado por el curso de la realidad y el desarrollo de las ciencias sociales. La misma distinción, más o menos científica, entre política social y reforma social es sintomática de que tanto en los principios como en la realización de lo que entonces se entendía por política social había algo discutible y extraño. Era algo lo expresó Philippovich diciendo (1911): «La política a seguir frente a los trabajadores no puede ser nunca mera política económica; antes bien, ha de ser siempre *Gesellschaftspolitik* (política de la sociedad), es decir, mantener la unidad de la sociedad frente a las diferencias de educación y goce de la cultura, fundadas en la situación económica, y, por tanto, frente a la separación de clases a ellas debida.» Esta actitud llevó a la política social científica, que pone el acento en lo social frente a lo puramente económico. En ella figuran nombres como von der Borgh, von Wiese, Heyde, Amonn.

Las «ciencias sociales» entre tanto también pasaron de un plano precientífico —que hacía pensar en algo que se conocía como cuestión social— a ser un sistema de disciplinas científicas independientes. Pensemos en el desarrollo que tuvieron desde 1926 la sociología, psicología social, filosofía social, etc.

Ello permite que el mundo científico se haga cuestión de los fines de la política social. La tendencia a concebirla como «política de la sociedad» (*Gesellschaftspolitik*), que a ello responde, viene a coincidir con la concepción de los pensadores de hace cien años, que la vieron nacer. La de Saint Simon y su *Fisiopolítica*, Fourier, Jules Lechevalier y su *politique societaire*, R. von Mohl y la *Gesellschafts-Zweckmässigkeitslehre*, Riehl y su idea de una *Soziale Politik*. No viene mal recordar —como lo hace Geck con una excelente bibliografía y citas acertadamente escogidas— lo ligada que está una política «social» al modo de conocimiento que se llamara so-

ciología, nacido con la aspiración de ser base de la «nueva política» que supere la crisis. Incluso se nos plantea la duda de si la política, en lugar de reducirse a «política social» —seguros y legislación de trabajo—, hubiera mantenido la cuestión en el nivel en que los primeros sociólogos plantearan el problema —de nuestro tiempo, el del 48—, estaríamos hoy más cerca de su solución. O al menos conoceríamos mejor sus supuestos.

Geck, en su intento de situar la política social en el cuadro de las ciencias sociales, distingue entre *soziale Seinswissenschaften* y *soziale Normwissenschaften* (ciencias del ser y del deber ser social). Entre las primeras estarían la sociología, biología social o ciencia de la población, economía social, historia social y filosofía social, que tratarían de captar el ser social en su esencia y en sus manifestaciones. Entre las segundas que aspirarían a desarrollar normas para la vida social encontraríamos la ética, la pedagogía social y la política social. Esta ha de partir de una visión de conjunto de la vida social, deduciendo sus normas de los resultados de las ciencias del ser social, es decir, de las leyes que rigen la sociedad.

Geck pone el acento en el carácter espiritual de los problemas sociales, como lo muestra el que los hombres sufran y sientan una misma situación social de maneras muy distintas. Aunque las medidas económicas puedan servir a su solución, ésta no será duradera hasta que se hayan ordenado las relaciones interhumanas. Distinción no carente de antecedentes en Rodbertus, v. Stein, Fröbel, etcétera. Acaso muchas medidas de política social acertadas quedan vacías de sentido cuando la *Gesinnung*, la mentalidad de una sociedad, no cambia. Quién sabe si no será algo de esto lo que está pasando en España.

Así, toda política social responde a un doble signo: política de ordenación social —ordenación de la convivencia dentro de una comunidad— y política de bienestar social (por no traducir *Wohlfahrtspolitik* por política de beneficencia). Como todo orden exige un *mínimum* de bienestar, la política social puede definirse como política de ordenación de la convivencia humana. Al final de estas agudas precisiones conceptuales nos asalta, sin embargo, la duda: ¿por qué llamar todo esto política social y no política?

Sigue una concepción organicista de la sociedad de la que se deduce la necesidad de que las distintas partes asuman de un modo autónomo y descentralizado —en oposición a un monopolio estatal— tareas políticosociales.

Los dos capítulos siguientes —pedagogía social como tarea político-social y dirección social de las empresas— están concebidos a modo de ejemplo de lo que ha de ser una política social auténtica.

Aunque Schmoller ya destacara que la fuente de peligro para la sociedad no estaba tanto en las diferencias de propiedad como en las de cultura, la política social ha permanecido alejada de la pedagogía social. No faltan referencias a la íntima relación de ambas; así, *Zwiedineck-Südenhorst* habla de *Soziale Bildung* como supuesto el problema de una política social eficaz; la frase de Liebkecht (1872) *Wieser ist Macht* («Saber es poder»), formulada con intenciones de agitación política; el movimiento de instrucción del trabajador sostenido por la socialdemocracia alemana y los sindicatos, muestran un estado de conciencia. Rein expresó esa convicción de que no es posible una reforma social sin una «ilustración» de la clase trabajadora al decir: «La dureza de la lucha económica debe ser compensada por la fuerza conciliadora de una educación superior.»

No deja de tener interés la historia de la pedagogía social, que cuenta entre sus precursores a Schleiermacher, Herbart y Lindner, en los que aparece unida a los orígenes de la psicología social. Son Natorp y Barth los que tratan de constituirla como ciencia. Modernamente, la *educational sociology* americana y la *Kulturpädagogik* de Litt y Spranger, y los trabajos de Aloys Fischer en el *H W B der Soziologie* y K. Haase en el *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*, son las contribuciones más valiosas a la nueva ciencia.

Esta, como pedagogía, es educación; formación de la personalidad, y en cuanto social, pedagogía en orden a la convivencia. Por un lado es objeto de su atención el proceso educacional —no del hombre como individuo, sino como proceso social—, y en cuanto la formación de la personalidad es inexplicable sin la influencia de otros hombres y la toma de postura frente a ellos. Por otro es ciencia normativa: tiende a despertar en el individuo la voluntad y crear la capacidad para integrarse en la comunidad. La filosofía social, y aun la teología social, por una parte, y el análisis del proceso educacional, por otra, la guiarán en esa tarea. Aquí está el punto de enlace entre política y pedagogía social. Geck incluso plantea el problema si la política social del Estado alemán no habría tenido más éxito si hubiera estado acompañada de realizaciones en el campo de la pedagogía social y fundada en un conocimiento psicológico-social más profundo. Heyde dice acertadamente

que la educación popular contribuiría más «a eliminar el sentimiento proletario de ser un paria que las meras instituciones de orden material». Weddigen destaca la acción pedagógica social sobre la ideología de las clases, del esclarecer el funcionamiento de la estructura social y económica, la razón de ser de ciertas desigualdades, etc.

Un aspecto particular es la *Wirtschaftspädagogik*. Ya J. B. Say decía que la mejor instrucción que se podría dar a un pueblo era la tocante a las cuestiones económicas. Encontramos incluso este curioso texto de 1848: «Debe hacerse llegar la economía política al estamento de los jornaleros para que no se presenten exigencias tan descaminadas frente al Estado y salgan a la luz proyectos tan poco prácticos». La economía política había de llegar hasta la escuela. En la «pedagogía económica», la formación profesional y su perfeccionamiento de las clases obreras y la de la mujer en la economía doméstica, son exigencias políticosociales fundamentales. El conocimiento de las instituciones políticosociales, del sistema de seguridad social y la legislación social, evitará abusos, malentendidos y hará posible el funcionamiento de las mismas con arreglo al esquema racionalmente previsto. Un último punto tratado es la función del Estado, familia, escuela, Municipio, sindicato, instituciones de descanso y placer en esa tarea pedagógica social.

III. La organización social de la empresa.

Hasta 1880 la empresa era regida exclusivamente por criterios técnicos, pero pronto se vió que era imposible prescindir de criterios económicos. Sin embargo, la idea de que una organización social (*Soziale Betriebsführung*) es supuesto de la buena marcha técnica y económica de la empresa, ha tardado mucho en imponerse. El ingeniero no sólo ha de ser técnico y hombre de empresa, sino «ingeniero social»: saber tratar a su personal, conocer y saber dirigir a los hombres. Ha sido en U. S. A. donde estas ideas han encontrado expresión desde 1900 en el *efficiency movement*, el *scientific management* (Taylor), *social engineering* (recogiendo una idea francesa), *human engineering*, término que, por su carácter excesivamente técnico, vino a ser sustituido por *employment management* y *labor management*. En este último —tal como lo definen Tead y Metcalf: planificación, vigilancia y ordenación de aquellas actividades de una organización que, con un minimum de esfuerzo humano, con un espíritu de colaboración y un respeto a la satisfacción personal de los miembros de esa organización, contribuye

a realizar los fines de la misma— es el interés de la empresa el que priva.

Esta falta fué pronto advertida, y el *handling of industrial relations* tiende a abarcar también la ordenación de las relaciones entre los que trabajan en una misma empresa y las de éstos con la dirección de la misma.

Así, las grandes empresas americanas han realizado en el marco del *personal management* la tarea que en Europa se perseguía con la legislación de seguros sociales.

La *Soziale Betriebsführung* puede surgir bajo el signo del interés de la empresa —por ejemplo, cuando con una instalación acústica se evitan ruidos en una oficina, con lo que se consigue aumentar en un 12 por 100 el rendimiento de una mecanógrafa— o con fines puramente políticosociales —por ejemplo, una empresa alemana que aconseja a su personal femenino cuyos maridos tuvieran ingresos dejar sus plazas a padres de familia parados—. Es natural que las empresas tiendan a realizar en sus medidas políticasociales una «política de empresa». En ello hay un peligro de que se convierta en pura *Menschen oekonomie* (economía humana), realización del plan económico de la empresa con medios «sociales».

Esa oposición, en el fondo, es aparente, pues la paz social en la empresa necesariamente redundará en bien de la misma. Y es que, como ha visto la moderna sociología de la empresa, tan desarrollada en U. S. A. —pensemos en W. E. Moore—, ésta es una unidad social específica, una pluralidad de hombres que se manifiesta en relaciones y procesos sociales encaminados a la obtención de un fin. Y no sólo una unidad técnicoeconómica.

Los desórdenes en la vida social extraña a la empresa muchas veces tienen su origen en ella, como ha demostrado McDonald. Y por ello los objetivos de una política social de empresa trascienden de la misma.

El aspecto material, lo que llamamos higiene del trabajo y racionalización del mismo, no debe hacer olvidar la tarea de ordenación de las relaciones humanas dentro de la empresa expuestas al peligro de la despersonalización.

La política social de la empresa ha de estar encuadrada orgánicamente dentro de un todo, enlazada con la del Estado. Incluso la experiencia del *union management cooperation* muestra la posibilidad de una cooperación de la empresa y los sindicatos.

JOSÉ LINZ