

# SECCION BIBLIOGRAFICA

---

## RECENSIONES

### TRES LIBROS SOBRE LA ENCICLICA PACEM IN TERRIS

No podía faltar en esta sección de la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS el examen de la más importante bibliografía española sobre la Encíclica de Juan XXIII, *Pacem in Terris*. Resulta innecesario ponderar aquí el eco inmenso de este texto pontificio, eco en el que se perciben criterios exegéticos e interpretativos de diversa modulación. Para que la información bibliográfica de la REVISTA sobre el importante documento pontificio pudiera ofrecer una referencia suficientemente expresiva de esas modulaciones, hemos sacrificado la rapidez al tratamiento conjunto de los tres libros aparecidos hasta ahora desde la publicación de *Pacem in Terris*. Con ello el lector podrá ahora examinar, por orden de fechas y editoriales, un amplio panorama de comentarios, precisamente al filo del primer aniversario de la publicación de la Encíclica.

JOAQUÍN RUIZ-GIMÉNEZ: Presentación, sinopsis y notas a la Encíclica "*Pacem in Terris*" de S. S. Juan XXIII. Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, S. A., 1963; 256 págs.

En un volumen de la Colección Pax Romana, junto con el texto íntegro de la Encíclica *Pacem in Terris* y todo su entorno doctrinal, nos ofrece el profesor Ruiz-Giménez una aguda introducción y examen del citado documento pontificio, escrito con ágil pluma y clara visión de los más acuciantes problemas que hoy vive nuestro tiempo.

Para evidenciar la trascendental importancia de esta octava —y última— Encíclica de S. S. Juan XXIII, bástenos indicar que lo que la *Mater et Magistra* (14 de julio de 1961) significó y puso sobre aviso respecto a la vida y la convivencia humana en el terreno propiamente social y económico, apenas tres años después (11 de abril de 1963) es lo que ha venido a representar en el orden político la reciente Encíclica *Pacem in Terris* para el mundo.

Razonando al hilo del criterio pontificio, atento a sus más finos matices y giros, comienza Ruiz-Giménez observando cómo la paz social está fundamentada en el orden grabado por Dios mismo en lo más íntimo de la natu-

raleza del hombre; orden de la libertad arraigado en su conciencia, que ésta descubre y manda perentoriamente seguir.

El enfoque de los problemas y las reflexiones en torno a los mismos se hace desde una doble perspectiva: razón natural y fe. Pero —nos dice— ya que «si la gracia no borra la naturaleza, la fe tampoco daña a la razón, sino que la reconforta y la abre perspectivas insondables sobre los misterios de la vida y del mundo». La constante insistencia en argumentos del primer tipo es título suficiente para justificar el que esta Encíclica esté abiertamente dirigida «a todos los hombres de buena voluntad».

El hecho de que S. S. Juan XXIII parta en sus referencias y citas del magisterio de León XIII, no haciendo alusión expresa a Pontífices anteriores a éste, es interpretado cuerdamente como consecuencia del cambio de realidades históricas y de valores habido de un tiempo a otro, ya que el siglo XIX estuvo dominado por la violencia del subjetivismo de la libertad bajo signo ácrata, en tanto que nuestros días se caracterizan por el aplastamiento del hombre bajo el Poder.

Son los derechos y deberes fundamentales trama y urdimbre del tejido social que se entrecruzan en el logro de una perfecta organización política. En una concepción personal, nos dice, el hombre no es cosa, objeto o medio de nadie, sino sujeto y actor de su propia realización. Y ya desde el pensamiento helénico, las relaciones de persona a persona están marcadas por la virtud de la justicia conmutativa, la cual ayuda al logro de la perfección vital. Pero en una concepción comunitaria el hombre es también sociedad, puesto que su existir es esencialmente coexistencia; y en la tarea cotidiana del convivir se hace necesaria la presencia de una autoridad que mantenga coordinados los diversos intereses que nacen en el cuerpo social al roce de necesidades y disposiciones de cada uno.

Ante la clasificación de derechos y libertades que hace la Encíclica en ocho categorías, glosa principalmente el derecho a la *libre búsqueda de la verdad y defender las propias ideas*, considerando que es indudable que la expresión del pensamiento debe tener en cuenta, tanto el orden moral objetivo como el bien común; pero estas limitaciones han de poseer la flexibilidad necesaria para que no se inhiba el citado derecho, puesto que otra cosa sería ahogar el principio vital de la libertad. Es evidente que hay una amplia gama de cuestiones opinables por debajo de los principios de dogma y ética indiscutibles que se abre incitantemente a cada mentalidad y cada perspectiva. Y para la plena expansión espiritual de todos los miembros del cuerpo social existe un *clima* que «entraña esencialmente una elástica órbita de libertad».

De importancia trascendental, y en relación con el citado derecho, es el

del *culto a Dios*. Observa Ruiz-Giménez que «la expresión muy concreta que el Pontífice emplea: "honrar a Dios según el dictamen de su recta conciencia", revela que el Vicario de Cristo lo que defiende es el respeto a la "buena conciencia" de cada hombre, aunque por error invencible profese otra religión distinta a la verdadera». Nueva y vigorosa tendencia ésta de la teología católica, que tuvo ya cordial acogida en el pensamiento de Pío XII. En el mismo sentido, el propio Papa Juan XXIII decía hace sólo un año: «Nos guardamos en nuestro corazón penas y preocupaciones indecibles, de las cuales sólo hablamos al Señor; pero Nos queremos especialmente estimar a los hombres de buena voluntad, que son numerosos; y Nos contamos, para afirmar los ideales, con la cooperación de fuerzas sanas...» (a Acción Católica universitaria italiana el 4 de enero de 1963).

Destaca también, en el capítulo de derechos, el de *tomar parte en la vida pública* y contribuir a la consecución del bien común, afirmando, breve y concluyentemente, acorde con la Encíclica, la capacidad que corresponde al hombre y el derecho que tiene a ser sujeto activo de la vida social, así como también el referente a su seguridad jurídica, dentro de un marco objetivo de justicia.

Como reverso de los derechos, considera especialmente, entre los deberes, el de la mutua cooperación entre los hombres en el cumplimiento de su naturaleza sociable, a fin de conseguir la total realización de sus personas. Si en la última parte de la Encíclica *Mater et Magistra* hablaba de la convivencia en la verdad, la justicia y el amor, ahora añade una cuarta exigencia: la libertad, como conviene, afirma el Pontífice, a la misma naturaleza racional. Dado que el orden social es moral, no mecánico, subraya que la persona humana ha de proceder siempre consciente y libremente, en actitud responsable y por iniciativa propia, no por presión externa.

Considera Ruiz-Giménez, como principales características del actual momento histórico, siguiendo su estudio, las siguientes: emancipación de las razas y minorías étnicas, promoción y emancipación de los trabajadores, ingreso de la mujer en la coparticipación de derechos y deberes junto con el hombre, ilicitud de cualquier guerra meramente ofensiva, necesidad de una clara solidaridad entre todas las naciones, *ordo amoris*.

Tocante al problema de la autoridad en la comunidad política, tres son las grandes cuestiones que examina Ruiz-Giménez a la luz de la Encíclica *Pacem in Terris*. En primer lugar, la de la *legitimidad en el fundamento de los Poderes públicos*, afirmando que la fuerza obligatoria de la autoridad yace en el fondo de las conciencias, y sólo la verdad, sin menoscabo de la dignidad humana, escalona las potestades, cuya última razón está en Dios.

Esto no impide que el fundamento próximo, la fuente inmediata del

Poder político, esté, como afirmaron ya los grandes teólogos españoles de los siglos XVI y XVII, en el pueblo. Así, Vitoria (*De pot. Eccle. pr.*, q. 3.<sup>o</sup>, p. 3.<sup>o</sup>, 4) decía que la comunidad «puede por sí misma elegir al Príncipe que en lo temporal no esté sujeto a nadie». Y la Encíclica expresamente indica que los ciudadanos tienen libertad de elegir a las personas a quienes corresponda ejercitar la autoridad, determinar las formas de gobierno y limitar los ámbitos y métodos de actuación de aquellos que se ocupen de los Poderes públicos; termina el capítulo de la autoridad diciendo: «La doctrina que acabamos de exponer es plenamente conciliable con cualquier clase de régimen genuinamente democrático.» Ciertamente, como dice Ruiz-Giménez, este criterio va perfectamente acorde con el espíritu cristiano y el ideal democrático, puesto que realiza al tiempo los principios de *"intervención inmediata"* de los ciudadanos en el establecimiento y en la regulación del ejercicio de los Poderes públicos, y *basamento objetivo y último* de la autoridad de éstos en el orden moral y en la ley de Dios.

Continuando con el problema de la autoridad —y el de la justicia legal y distributiva—, analiza en segundo lugar la cuestión de la *legitimidad de ejercicio* de la misma, que reside esencialmente en la búsqueda del bienestar de toda la comunidad política, no dirigida sólo en beneficio de unidades o de grupos. Y se precisa una promoción especial respecto a los elementos más débiles de la comunidad, con objeto de lograr una más justa equiparación de todos hacia el logro de la plenitud humana —material y espiritual—; hazaña histórica del hombre para su eterna realización.

Como tercer punto, tocante a *estructura y funcionamiento de los Poderes públicos*, observa Ruiz-Giménez que el Pontífice destaca en la Encíclica que «las exigencias más íntimas de la naturaleza del hombre requieren el establecimiento de una organización jurídico-política que se base en la división de poderes». Se trata, pues, dice en su comentario, de lo que en el pensamiento cristiano de nuestros días llamaría él *Estado comunitario de derecho* «no en un anacrónico sentido individualista, sino en un sentido profundamente social». Y, ciertamente, la Encíclica se inclina hacia una organización pluralista de la vida política, lo cual se revela, tanto en la formulación de los derechos fundamentales de reunión y asociación como en el contexto todo de dicho documento.

Considera, finalmente, cómo la exigencia del bien común universal precisa la ordenación de una autoridad pública sobre plano mundial, constituida por libre determinación entre todas las naciones. Su misión sería, de un lado, elevar el nivel de vida material y espiritual de todos los pueblos, y por otra parte, asegurar la tutela de los derechos de la persona humana; el deseo de Juan XXIII, respecto a este último punto, y atento siempre al problema

de la dignidad del hombre, implicaría la consecución en el plano mundial de la firma de un Convenio similar a la salvaguardia de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales acordado por los Estados miembros del Consejo de Europa. Como acertadamente nos dice, «ha sonado la hora de que la protección de las libertades fundamentales se *considere excluida de la llamada "jurisdicción interna o doméstica de cada Estado"* que todavía defiende el párrafo 7.º del artículo 2.º de la Carta de las Naciones Unidas. El paso será tan difícil como decisivo. No hay que tenerle por utópico, sino por inexcusable exigencia de una concepción plenamente humana y cristiana de la vida».

Las consideraciones del profesor Ruiz-Giménez que acabamos de examinar se ciñen al pensamiento de la Encíclica *Pacem in Terris*. Y, además de presentar, junto con el texto, una sinopsis de la citada Encíclica, nos ofrece una amplia serie de notas complementarias a las del documento original, tomadas de los Pontífices León XIII, Benedicto XV, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII, el buen Papa recientemente fallecido, el cual había escrito seráficamente en su testamento de 12 de septiembre de 1961: «Espero y aceptaré sencilla y alegremente la llegada de mi hermana la muerte con todas las circunstancias con que le plazca al Señor enviármela.»

Completa el tomo un apéndice donde viene el texto de la Declaración universal de los derechos del hombre, de 1948; el de la Convención europea para la salvaguardia de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales de 1950, así como el del Protocolo adicional a la Convención de 1952.

En este libro, inteligente y sabiamente hecho por el profesor Ruiz-Giménez, encontramos recogido, comentado, total en sí, uno de los documentos más importantes de nuestro siglo, y que es a la vez el último cuaderno de bitácora de la Nave de Pedro.

FIDELIO FRAILE

M. AGUILAR NAVARRO, J. L. ARANGUREN, J. A. CARRILLO, J. M. Díez-ALEGRÍA, E. GARCÍA DE ENTERRÍA, M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, J. D. GONZÁLEZ CAMPOS, P. LAÍN ENTRALGO, S. MARTÍN-RETORTILLO y F. SOPEÑA: *Comentarios civiles a la encíclica "Pacem in terris"*. Editorial Taurus. Madrid, 1963.

*Pacem in terris*, puesta en conexión con la orientación general de los Papas Juan XXIII y Pablo VI y con el sentido del Concilio Vaticano II, significa para la Iglesia, desde un ángulo político, el claro y definitivo despegue de las interpretaciones tradicionalistas, reaccionarias y totalitarias del catolicismo. Como ha escrito el profesor Ruiz-Giménez, y recuerda aquí Aguilar

Navarro, la *Pacem in terris* se presenta como la encíclica de la libertad: libertad tanto «interna», espiritual, como «externa», político-social, ambas indisolublemente vinculadas, y la primera sirviendo de base y fundamento a la segunda. La plena toma de conciencia de las implicaciones de la libertad en el campo político y social parece constituir el punto de arranque y el objetivo propuesto en esta serie de trabajos, comentarios *civiles* a la encíclica. Como dice en la presentación a los mismos el P. Jesús Aguirre, «sus autores han trabajado con la pasión de mostrarse, en tan señalada ocasión, como hombres de buena voluntad, que son católicos, y como católicos que se esfuerzan por ser hombres de buena voluntad».

Cabe hacer dos grandes grupos con estos diez comentarios a la encíclica: en el primero estaría como intención predominante la de mostrar el sentido general del documento pontificio, su relación con la situación actual de la Iglesia y el pensamiento católico: incluiríamos aquí los trabajos de Aranguren, Díez-Alegría, Giménez Fernández, Laín Entralgo y Sopena; en el segundo, que sería el grupo de los juristas, de lo que se trata es de examinar el modo de estructuración e institucionalización de la democracia que se propugna en la encíclica; y ello desde dos puntos de vista: a escala nacional (García de Enterría y Martín-Retortillo) y a escala internacional (Aguilar Navarro, Carrillo y González Campos). Por supuesto que esta clasificación es totalmente flexible y con interferencias recíprocas de temas en los diferentes trabajos.

No se trata de «utilizar políticamente la encíclica, no se trata, diríamos, de utilizar al Papa como «compañero de viaje»: estas son cosas que sólo puede ocurrirseles a católicos que están muy acostumbrados a ellas: católicos reaccionarios que de siempre han pretendido servirse de la Iglesia para la protección de sus intereses se vuelven ahora puristas y dicen que «el Papa no debe meterse en estas cosas de carácter político». Si éstos fuesen sinceros, los católicos, llamémosles, para entendernos, progresistas, estarían de acuerdo con ellos: la Iglesia es algo espiritual, religioso, que no debe ser utilizado políticamente, ni en sentido reaccionario ni en sentido progresista. Aranguren lo dice expresamente al declararse «poco simpatizante con ningún catolicismo político —ni de derecha ni de izquierda— porque no me gusta que se mezclen el orden de la acción temporal y el orden de la consagración cristiana».

Ahora bien, afirmado esto, no hay que cerrar los ojos a la realidad e imaginar una Iglesia abstracta, etérea, intemporal, irreal, sin intervención alguna en lo humano. Esa es la tensión en que se sitúa la actuación de la Iglesia: no debe hacer política, es cierto, pero sí puede y debe exponer los principios que históricamente hacen posible o favorecen la espiritualidad, la religiosidad y la consideración del hombre como persona. El profesor García

de Enterría escribe en este sentido: «Resulta entonces que esa valiente toma de posición de la encíclica sobre los problemas institucionales del Poder no es algo gratuito y superabundante, a propósito de temas puramente seculares, sino que se adopta en servicio inmediato de la salvación de los hombres» (...) «Es este el juicio más profundo de la encíclica, el de que la libertad civil, siendo indudablemente un riesgo inmediato, es, sin embargo, "el camino (que lleva a los hombres) a conocer mejor al Dios verdadero", juicio —concluye Enterría—, donde el Papa compromete más inmediatamente la responsabilidad de su oficio divino y pastoral.»

Hay, pues, razones religiosas, espirituales, que justifican el que el Papa se preocupe de las cosas de este mundo y, por tanto, también de la organización política y social de las naciones y de la comunidad universal. La paz en la tierra no se funda para Juan XXIII en motivos tácticos, en simples juegos de intereses, en conveniencias prácticas, sino en razones espirituales, religiosas: lo dice la presentación de la encíclica: «La paz entre todos los pueblos fundada sobre la verdad, la justicia, el amor y la libertad.»

Brevemente vamos a reseñar los puntos fundamentales que, dentro de esa línea general democrática y de defensa de la libertad civil, desarrollan en sus trabajos cada uno de los autores. Seguiremos el esquema propuesto:

1. *Sentido general de la encíclica en relación con la situación actual de la Iglesia y del pensamiento católico*

Aranguren (*Meditación para España sobre la encíclica "Pacem in terris"*) escribe: «Creo que, por primera vez, estamos ante una encíclica de plena reconciliación con el mundo moderno, de aceptación de él tal cual es, tal cual está efectivamente siendo.» Pero ante posibles ligeras interpretaciones, concreta: «Sería, sin embargo, un grave error pensar que estemos ante un texto relativamente "modernista" o "progresista". Al contrario. La valentía de la encíclica tiene lugar en el orden práctico. Doctrinalmente es completamente conservadora.» La encíclica es el definitivo abandono del catolicismo retrógrado: Aranguren no deja de decir que en esa colaboración con los no católicos que propugna la encíclica «son los marxistas y comunistas quienes particularmente han sido aludidos aquí»; por otra parte, el pluralismo de la encíclica viene justamente interpretado en el sentido de que el Papa «sabe muy bien que sólo a través de los partidos políticos puede movilizarse la opinión pública y lograrse esa "participación activa en la vida pública", tan preconizada en este excepcional documento».

El P. Díez-Alegría (*La encíclica "Pacem in terris" y los hombres de buena*

*voluntad*) hace un magnífico análisis del derecho a la libertad religiosa que postula y exige la encíclica y que sirve de fundamento a esa otra libertad social y política en que consiste la democracia: todo hombre —dice la encíclica—, tiene el derecho natural al respeto de su «libertad para buscar la verdad» y, asimismo, «el de honrar a Dios según el dictamen de su recta conciencia y profesar la religión privada y públicamente». Subraya también el P. Díez-Alegría el fundamento espiritual de las relaciones políticas: «El criterio de la paz fundada en el equilibrio de los armamentos debe ser sustituido por el principio de que la paz sólo puede edificarse sobre la mutua lealtad.» Y añade algo muy importante: «El reconocimiento efectivo de estos derechos (fundamentales de la persona humana) a todos los hombres sin excepción es el gran signo insustituible de la "buena voluntad" entre los hombres.»

El profesor Giménez-Fernández (*La "Pacem in terris" en su relación con el Vaticano II*) señala como «el contenido de la *Pacem in terris* es en su conjunto una maravillosa realización de las tesis ideológicas de Juan XXIII y de la mayoría de los Padres Conciliares sobre el *aggiornamento* de la doctrina y vida de la Iglesia, no compartida por la mentalidad inmovilista de ciertas estructuras eclesíásticas (Curia Romana) y por la conservadora de muchos seglares autoritarios». Ultimamente el Papa Pablo VI parece haber iniciado una profunda reforma de la estructura y espíritu de la Curia Romana.

Laín Entralgo (*Consecratio mundi*) traza un sugerente y gráfico esquema de la historia de la Iglesia a través de las siguientes etapas: a) Iglesia-isla en expansión: la Iglesia primitiva hasta Constantino. b) Iglesia-continente: desde Constantino a la Reforma. c) Iglesia-isla a la defensiva: desde la Reforma hasta el siglo XIX, Syllabus (1864) incluido. d) Iglesia-isla envolvente: desde León XIII hasta hoy. «Tres operaciones distintas, dirá, lleva consigo este nuevo y soberano modo de la insularidad (es decir, la Iglesia hoy): comprensión, asunción y salvación. Tal me parece ser la estructura metafísica y soteriológica de la *consecratio mundi*.» En este esquema sitúa Laín Entralgo el sentido de la *Pacem in terris*, y escribe: «Dos temas descuellan, a mi juicio, en el espléndido esfuerzo de comprensión cristiana, católica, que es la encíclica *Pacem in terris*: la libertad y el progreso en el seno de la sociedad civil.» Se señala, asimismo, que pluralismo y socialización aparecen como dos de los principales rasgos de esa genuina democracia que se mantiene en la encíclica.

El P. Sopena (¿*Una encíclica para la juventud?*?) analiza en un breve ensayo el impacto de la encíclica sobre la juventud universitaria: la encíclica ha sido leída y discutida —quizá sea la primera vez que este hecho se produce— por los jóvenes y no tanto, dirá, por un cierto «tipo de político seglar devotísimo que ronda a la jerarquía, le brinda su apoyo y se apoya en ella»; insiste el P. Sopena en que «ya no se concibe una política cristiana que no sea "ge-

nuinamente democrática”); dice, por otra parte, que «cuando no hay cauce normal para la política... se produce... una tendencia permanente al extremismo ... imposibilidad del diálogo», si bien, al final de su ensayo, vuelve a propugnar la necesidad de «dialogar sin cansancio sobre la manera de hacer más libre, más digno, más "genuinamente democrático" el mundo que nos rodea».

## 2. Estructuración e institucionalización de la democracia según la encíclica "Pacem in terris"

### A) A escala nacional:

El profesor García de Enterría (*La institucionalización del Poder, una nueva perspectiva de la "Pacem in terris"*) insiste en la idea de la reconciliación de la Iglesia con la democracia, «en el sentido occidental del término»; este es el sentido de la nueva actitud de la Iglesia: frente a la indiferencia anterior respecto a las formas de gobierno, la Iglesia adopta ahora una postura claramente favorable a la democracia. Analiza Enterría el carácter actual de la democracia que se concreta en la fórmula del Estado social de derecho, Estado social planificador, Estado fuerte que, sin embargo, ha de seguir siendo Estado de derecho. Dice: «De este modo, la dependencia del ciudadano respecto del Estado se ha agudizado en términos extraordinarios. En una organización pública de esta naturaleza no pueden ya aceptarse poderes absolutos o poderes irresponsables, o poderes incontrolables, o poderes intangibles o perpetuos, que serían tanto como puros arbitrios de disposición sobre la vida de los ciudadanos y sus condiciones enteras de existencia.» Señala Enterría que «una de las grandes tareas morales de nuestro mundo es limitar el Poder, hacerlo responsable, arbitrar medidas que permitan su control por criterios de justicia»; se trata de que el Estado no se ampare en el Estado social para dejar de ser Estado de derecho. Dos medios cita el profesor Enterría como más eficaces en la sociedad actual para lograr esa limitación y ese control del poder: por un lado, «el derecho de impugnación judicial de los actos del Poder público»; por otro, «la institucionalización de la discrepancia de los ciudadanos con el imperante en términos que eviten al conflicto otra salida que la violencia, en otras palabras el reconocimiento de un derecho a la oposición política y la institucionalización de la misma para solventar el conflicto en términos pacíficos». Este es, indudablemente, el sentido concreto de la «genuina democracia» que es concorde, según la encíclica, con el catolicismo.

S. Martín-Retortillo (*Ordenación político-constitucional de las comunidades nacionales*) prolonga la línea de reconciliación del catolicismo con la democracia, parangonando algunos puntos centrales de la encíclica con similares disposiciones de las Constituciones italiana y alemana y también con el reciente libro de Mendès-France sobre «La République moderne». Para que exista una verdadera democracia, escribe Martín-Retortillo, «es totalmente insuficiente que el Estado reconozca los derechos de la persona si, al mismo tiempo, no se articula la fórmula técnica adecuada que permita alcanzar una protección efectiva de esos mismos derechos»; de lo que se trata es de que esos derechos fundamentales de la persona dejen de ser fórmulas retóricas y demagógicas y se transformen en derechos eficaces que «creen pretensiones jurídicamente exigibles a favor de quien pueda sentir lesionados sus legítimos derechos». En un plano más general hace notar Martín-Retortillo, que el factor «tiempo» constituye un elemento nuevo de significación trascendental en la encíclica, elemento temporal e histórico que funciona como base de esa renovación en las actitudes propias del catolicismo de nuestros días.

#### B) *A escala internacional:*

El profesor Aguilar Navarro (*La encíclica "Pacem in terris" y la edificación de una democracia supranacional*) postula la necesidad, de acuerdo con el sentido de las palabras de Juan XXIII, de construir una democracia universal; aborda un tema de suma importancia en cuanto que la explotación en el orden internacional de unos pueblos por otros tiene hoy plena vigencia; denuncia así un hecho importante: «Aun las democracias clásicas, llegada la hora de actuar en el campo de la política exterior, lo han hecho de modo poco consecuente con los credos democráticos.» La lucha por la democracia supranacional exige acabar con los colonialismos y con «un orden internacional a escala universal que se basaba en una discriminación de culturas, pueblos y razas, y en la inmoral creencia en una división de los pueblos en nacidos por y para el mando y los destinados para la sumisión». La democracia, la paz y la coexistencia universales aparecen, pues, como obra de la igualdad y de la libertad de los hombres y de los pueblos.

Juan Antonio Carrillo (*Guerra, paz y orden internacional en la "Pacem in terris"*) analiza el tema de la paz desde los concordantes puntos de vista de la encíclica y del actual Derecho internacional: en ambos lo esencial es crear «condiciones de paz». Escribe: «No es posible pasar por alto el matiz diferenciador del pensamiento de Juan XXIII: más que el tema de la paz como seguridad internacional, le interesa hacer hincapié en la paz como condiciones

de paz, condiciones sociales que permitan y favorezcan el desarrollo de la persona humana como ser de fines». Paralelamente, subraya Carrillo, «el Derecho internacional ha de ser, ante todo, un Derecho de paz, un orden creador de condiciones de paz y no un mero sistema regulador y distribuidor de competencias estatales». Resulta así que «en última instancia, el Derecho de la Paz no sólo trata, negativamente, de la solución de los conflictos internacionales —por medios pacíficos o a través de la fuerza— sino, además, acaso incluso de modo primordial, de las condiciones políticas, sociales y económicas de la paz (Carrillo insiste antes en la necesidad de la "acción concertada contra el subdesarrollo a través de la colaboración y cooperación internacionales"); en este sentido —añade—, la distinción entre un *anti-war law* y un *pro-peace law* es altamente significativa y muy útil.»

Julio D. González Campos (*La coexistencia internacional en la "Pacem in terris"*) muestra claramente la concordancia existente entre la tesis de la coexistencia internacional y el espíritu de la encíclica: ve acertadamente «el pensamiento de la *Pacem in terris* como una manifestación elocuente de un orden internacional de coexistencia» e insiste en la importancia de las ideas de igualdad, libertad y democracia para una coexistencia a escala internacional. Afirma González Campos que «la coexistencia es una de las formas de realizar una genuina democracia en el orden internacional. Por ello, cabe definirla —dice—, como el conjunto de principios y de normas que permiten la realización de unas condiciones de vida internacional que hacen posible salvar las divergencias existentes en su seno, consagrando una participación efectiva, igual y libre de todos los miembros de la Comunidad mundial en la consecución del Bien Común». Sumamente importante es la idea de que la organización internacional de la coexistencia exige lo que denomina una «ética de la coexistencia» basada fundamentalmente en dos principios: «Buena fe en las relaciones internacionales y conciencia del deber de cooperar en la ayuda a los pueblos más necesitados.»

ELÍAS DÍAZ

INSTITUTO SOCIAL. LEÓN XIII: *Comentarios a la "Pacem in Terris"*. B. A. C. Madrid, 1963; XX+690 págs.

El excepcional pontificado de Juan XXIII, repleto de acontecimientos y de actitudes decisivos para la historia de la Iglesia, tiene como uno de sus momentos más trascendentales, y una de sus glorias más seguras, la publicación de la Encíclica *Pacem in Terris*. No es exagerado afirmar que ningún otro documento pontificio ha obtenido nunca una acogida tan favorable y

una difusión tan amplia no sólo entre los católicos, sino también —y esto es, sin duda, extraordinario— entre personas de otras, o de ninguna, creencias religiosas. Por primera vez un Papa ha dirigido una Encíclica «a todos los hombres de buena voluntad», y por primera vez también las palabras del Vicario de Cristo han sido recibidas con esperanza y agradecimiento en amplios sectores.

Existen, desde luego, abundantes razones para que todo esto haya sido así, pues la Encíclica *Pacem in Terris* es una muestra señaladísima de la gozosa actitud positiva que la Iglesia católica adopta ante el mundo moderno. Durante siglos las exigencias de la defensa de su patrimonio espiritual, que veía amenazado, obligaron a la Iglesia a una actitud casi puramente defensiva, de carácter en gran parte negativo. Es el «complejo» de que ha hablado el padre Dubarle, que da pie para que se acuse a la Iglesia de opuesta al progreso tanto en el terreno puramente científico como en el político, económico y social. Aun cuando los Pontífices proclaman la tesis de la accidentalidad de las formas de gobierno, desde el punto de vista de la doctrina de la Iglesia, predomina la opinión que vincula el Altar al Trono y, en general, al poder establecido, y que estima que la Iglesia es amiga y protectora de los ricos. Las Encíclicas sociales inician un movimiento de preocupación de los Papas por un sector de la vida social, en el que era urgente la aclaración de los verdaderos principios cristianos, con frecuencia utilizados en defensa de intereses materiales y de situaciones injustas. Al magisterio de Juan XXIII le ha correspondido no sólo la coronación de esta tarea, sin también, en amplia medida, la adopción de unas actitudes inéditas en la doctrina pontificia. Este es el significado de la *Pacem in Terris*, a cuyo comentario está dedicada la obra colectiva patrocinada por el Instituto Social León XIII y editada por la B. A. C. de que aquí nos ocupamos. Consta el volumen de veintinueve estudios que tratan de otros tantos aspectos de la Encíclica, de una bibliografía sistemática que comprende los libros y artículos más importantes escritos en torno a la Encíclica de la que es autor el padre Sánchez Aizcorbe, S. I., y del texto latino del documento, acompañado de una traducción del mismo que ha hecho José Luis Gutiérrez García.

El primer estudio se debe al profesor Sánchez Agesta, y lleva como título «La *Pacem in Terris* en la doctrina política de la Iglesia». Se inicia señalando la evolución que se da en esta doctrina política, no sólo porque sus fórmulas se van perfeccionando progresivamente, sino también porque es preciso adecuarla a una realidad histórica concreta. Afirma, después, que «el condicionamiento de una realidad histórica no sólo gravita sobre la interpretación accidental de los principios, sino que afecta, incluso, a la enunciación histórica de los principios mismos». Por nuestra parte estimamos que estos

criterios son fundamentales para la interpretación de lo que significa la *Pacem in Terris*, en la que se percibe una intensa preocupación de la Iglesia por lograr la comprensión exacta de los problemas y actitudes peculiares de nuestra época. Este sentido tienen, sin duda, las rúbricas «signos de los tiempos» o «exigencias de la época», que figuran en los textos de la Encíclica.

El afán de lograr una formulación doctrinal eficaz ha llevado, por otra parte, a Juan XXIII, a descender a un terreno en realidad técnico-jurídico, como cuando señala la función de la división de poderes. No se puede decir que la Iglesia se conforme con una mera declaración formal de principios y derechos. Al precisar las modalidades de ejercicio y aplicación de esos principios y derechos, la *Pacem in Terris* ha terminado con la posibilidad de una adhesión puramente retórica a la doctrina pontificia.

El profesor Corts Grau ha hecho un estudio sobre «Los conceptos cristianos de verdad, justicia, amor y libertad, y su conexión con la paz y el orden», en el que destaca el papel fundamental que estos conceptos juegan como razón de ser y explicación de todo el documento pontificio. Guix Ferreres ha examinado los «Fundamentos filosófico-teológicos de la dignidad de la persona humana» y el padre Soria ha hecho un trabajo muy completo sobre el tema de los «Derechos y deberes de la persona humana». José María González Estéfani y María Angeles Galino, han escrito sobre lo que en primera parte de la Encíclica considera como «características de nuestra época»; el primero ha examinado «La promoción de las clases trabajadoras y la promoción social y política de las comunidades nacionales», y la segunda se ha ocupado del tema de «La mujer en el mundo de hoy».

Vienen, a continuación, dos estudios sobre la segunda parte de la *Pacem in Terris*, que es la más netamente política, debidos a los profesores Ruiz del Castillo y Ruiz-Giménez.

Ruiz del Castillo analiza el tema de «La autoridad. Sus fundamentos e implicaciones», señalando la armonía entre libertad y autoridad, al estar insertas ambas en la naturaleza social del hombre, lo que permite que una y otra sirvan exigencias juntamente personales y comunitarias. Afirma que «es muy cierto que ninguna Encíclica anterior había acotado con tanta precisión el campo de las aplicaciones», y ante la opinión de muchos, para los que Juan XXIII ha «canonizado» el liberalismo, tan condenado por pasados Pontífices, Ruiz del Castillo señala que «también la época liberal aportó o hizo revivir algunas verdades». Más tarde hace un análisis de la libertad política, que «no es... sino la participación de los ciudadanos en las decisiones del poder político». Más adelante escribe: «La difusión de la libertad perfecciona en la medida de la propia propagación las garantías y humaniza el mando. Esta difusión equivale a democracia, hija de la igualdad, y se acompasa af

proceso de madurez política. Es la forma más abierta de la participación en la vida pública. Se puede decir que hay vida pública en la medida en que interviene y opera esa participación.»

Ruiz-Giménez es autor de un trabajo titulado «Raíz y sentido de la relación política», en el que tras afirmar que éste ha sido uno de los inestimables servicios prestados por S. S. Juan XXIII, no sólo a los cristianos, sino a todos los hombres de buena voluntad: *actualizar* en sentido optimista, dinámico y creador una milenaria concepción política», examina la enseñanza pontificia sobre la justificación originaria del poder, que supone una afirmación de democracia «en el sentido fontanal de la palabra como gobierno del pueblo *por* el pueblo, a través de una legítima designación de los gobernantes». Y continúa, «en concreto, esto implica una intervención constituyente en la promulgación de las normas fundamentales, o Constitución, con establecimiento de una concreta forma de gobierno y fijación de la jerarquía de las normas dentro del sistema, la escala de delegaciones de competencia y los ámbitos y límites de los poderes públicos y una intervención periódica y auténtica en la renovación de los puestos de mando, desde las corporaciones locales hasta los supremos órganos legislativos y de gobierno (aunque no sea más que para «evitar el envejecimiento de la autoridad», como con agudo y paternal humor observa el Papa).

Afronta Ruiz-Giménez el tema de los partidos políticos y afirma que: «En todo caso, quien crea aún honradamente en la posibilidad de una "representación orgánica" como sucedáneo del sufragio universal y de pluralidad de partidos políticos, tiene el urgente deber de demostrar su efectividad mediante una práctica sin tergiversaciones. De lo contrario, situados ante el duro dilema de optar por unas u otras formas de intervención de los ciudadanos en la constitución de los poderes públicos y en la elección de los gobernantes, es moralmente inevitable que los hombres de nuestro tiempo, y sobre todo las nuevas generaciones, sobre las que no gravita de modo directo la experiencia de las fórmulas del viejo constitucionalismo, se pronuncien cada vez más en favor de un régimen "pluralista", con todos sus riesgos, pero también con todos sus atractivos y posibilidades.»

Las partes tercera y cuarta de la Encíclica, dedicadas, como es sabido, a las relaciones internacionales, han dado origen a varios estudios. El profesor Aguilar Navarro escribe sobre «Las comunidades políticas nacionales, sujetos de derechos y deberes»; Villar Arregui, sobre «Verdad y justicia, principios configuradores de la convivencia internacional»; Sánchez-Apellániz, sobre «La solidaridad supranacional»; Bartolomé Mostaza, sobre «El desarme material como idea y como hecho»; Carlos Santamaría, sobre «El desarme de las conciencias», tema de excepcional interés, pues como él mismo escribe, «el miedo

y la psicosis de guerra no son generalmente algo espontáneo, algo así como un fenómeno sociológico natural. Al contrario, en la mayor parte de los casos deben ser considerados como el resultado de una acción concertada, perfectamente dirigida a ese fin. Forman parte de esa acción, precisamente, la apropiación monopolística de la verdad y de la justicia, es decir, la negación sistemática de las virtudes y razones del contrario, impuesta como un dogma por la propaganda y la deformación de los hechos y de las noticias mediante una presentación tendenciosa y netamente falsa». Gregorio Rodríguez de Yurre es autor de un trabajo en torno a la «Actitud cristiana ante la guerra», y Emilio Figueroa ha abordado la cuestión fundamental de «La elevación de las comunidades políticas en fase de desarrollo económico», subrayando la «responsabilidad de todos los países, especialmente de aquéllos que han alcanzado ya un nivel elevado de progreso económico y técnico».

El profesor Fueyo Alvarez ha escrito sobre «La comunidad universal como constante del pensamiento cristiano». Comienza examinando las formas políticas de universalismo en la antigüedad y las características del universalismo cristiano que, «se funda en lo sobrenatural del hombre y, por consiguiente, desborda y comprende las soluciones temporales». Después señala, sin embargo, que «el universalismo es hoy mucho menos una expresión idealista que el resultado de que las líneas básicas de desarrollo de la humanidad contemporánea dibujan, por primera vez en el horizonte histórico, la posibilidad de una efectiva globalización política de la tierra». Examina los fundamentos trascendentales del universalismo cristiano y analiza el magisterio pontificio contemporáneo sobre el tema, para concluir que «la novedad de la Encíclica está, no en los principios, sino en la actualidad de las soluciones». Se ocupa, después, de la cuestión de la forma política de la autoridad pública mundial, preconizada por Juan XXIII, y escribe: «Entendemos que la Encíclica ha apuntado la forma política universal, eludiendo metódicamente cualquiera asimilación a la estructura de los grupos políticos preuniversales; que ha preferido, metódicamente, establecer las notas o caracteres de la institución para que quede legítimamente fundada y las normas de principio para que actúe en razón de su fin, y que, finalmente, ha contrastado esa forma óptima en lo histórico con la realidad empírica dada en la situación actual —en particular con la O. N. U.—, apuntando sus posibilidades y deficiencias relativamente a la idea preconizada.»

Luciano Pereña Vicente ha escrito un trabajo sobre «Comunidad y autoridad supranacional», donde examina la necesidad y condiciones de un gobierno mundial y la exigencia de una organización democrática de la comunidad internacional.

Una de las partes de la Encíclica que ha suscitado más interés es la última, encabezada con la rúbrica «Recomendaciones pastorales» o «Normas para la acción temporal de los cristianos». El padre Benzo se ha ocupado del tema de «El cristiano en la vida pública», y tras examinar las actitudes negativas, la enseñanza del Nuevo Testamento y la doctrina de los anteriores Pontífices, analiza la de la *Pacem in Terris*, señalando que: «Lo que el Pontífice recomienda es que los fieles, en vez de recluirse en un *ghetto*, participen en todas las instituciones y estructuras de la vida social desde dentro, procurando contribuir así a que actúen de acuerdo con la ética natural y cristiana». Con ello, insiste el padre Benzo, se aseguraría una perfecta concordancia, que no siempre existe, entre el cristianismo de los gobernantes y el de las realidades y estructuras políticas sobre las que actúan.

«Las relaciones de los católicos con los no católicos» es el título del estudio de Alberto Martín Artajo; tras referirse a los precedentes, examina la doctrina de la *Mater et Magistra* y de la *Pacem in Terris* sobre la cuestión, afirmando que aunque «no hay dificultades de principio, lo arduo está en la aplicación del criterio, es decir, en la interpretación correcta de los movimientos históricos, sobre todo cuando no se han desprendido todavía del sistema erróneo que los alumbró.»

El profesor Fernández-Carvajal ha escrito sobre el tema «¿Revolución o evolución?», examinando la doctrina sobre el uso de la violencia y el hecho revolucionario, tanto en un proceso ideológico histórico como en el mundo de hoy. Afirma que «la teoría de la "evolución bien ordenada" está en gran parte por hacer, tanto desde un punto de vista político y económico como desde el punto de vista ético».

Pone fin a los estudios contenidos en este volumen el de monseñor don Angel Herrera Oria sobre «El magisterio político de la Encíclica *Pacem in Terris*», que examina el valor político-práctico de la Encíclica y el tema de la democracia, concluyendo que si bien «en realidad la *Pacem in Terris* no sienta principios nuevos..., creará un nuevo espíritu dentro y fuera de la Iglesia».

Por la naturaleza de este comentario no hemos pretendido hacer un examen detallado de cada uno de los estudios de que se compone este volumen, sino sólo indicar sus líneas maestras. En general creemos que gran parte de los comentaristas han prestado más atención a la reiteración de los principios y a la búsqueda de precedentes y de concordancias, que a la tarea de la aplicación de esos principios —que aparecen tan claros en el texto pontificio— a las circunstancias concretas. Es esta la labor que se está nece-

sitando urgida por el propio Juan XXIII en la *Pacem in Terris*, que señala cómo «entre las tareas más graves de los hombres de espíritu generoso hay que incluir, sobre todo, la de establecer un nuevo sistema de relaciones en la sociedad humana».

ALEJANDRO MUÑOZ ALONSO

\* \* \*

W. J. M. MACKENZIE: *Elecciones libres*. Tecnos, Madrid, 1962, 201 páginas. (Traducción del original inglés *Free Elections* por F. Condomines Peaña.)

«La firme y rotunda respuesta que dan los occidentales a la cuestión de la legitimidad del Poder es la de que éste debe basarse en elecciones libres.» La discrepancia entre el marxismo, que entiende que el Gobierno es democrático si lo dirige la avanzada del proletariado, y los occidentales, si nace en virtud de «elecciones libres», es el símbolo representativo de dos formas de vida que se consideran auténticas. Mackenzie, después de muchos años de enseñanza universitaria y de una experiencia adquirida durante los años 1952 y 1956 en Africa oriental y central, y debido a la escasa literatura política centrada en los elementos que componen un sistema electoral libre, ha dedicado este trabajo precisamente a distinguir los factores esenciales del sistema de elecciones libres, considerando principalmente los ejemplos del Reino Unido, de los Dominios británicos en que han arraigado, en Francia y en todas las sociedades democráticas occidentales; por lo tanto, excluyendo casi enteramente —salvo algunas referencias, que generalmente insisten en la ausencia de documentación sobre el particular— el sistema democrático popular o marxista. La atención se concentra, desde luego, en las elecciones de las Asambleas legislativas centrales, proclamando desde el primer capítulo «las elecciones libres, aunque no constituyan un fin último, son un instrumento de gran valor, pues nada mejor se ha inventado para asegurar en sociedades numerosas las dos condiciones necesarias que mantienen la autoridad del Gobierno en toda sociedad: primera, las elecciones crean un sentir común de apoyo popular y de participación de los asuntos públicos, aun cuando el Gobierno sea algo tan complejo que escape a la comprensión directa del ciudadano corriente; segunda, las elecciones procuran una ordenada sucesión de los Gobiernos por la pacífica transferencia de la autoridad a los nuevos gobernantes cuando los anteriores deban retirarse o por muerte o por haber fracasado». Frente a los casos de dictadura transitoria (en que «los cónsules adopten las medidas oportunas para la salvaguardia de la República»), la

doctrina de la responsabilidad ante el electorado es superior en condiciones normales, porque representa la única garantía de consentimiento de la opinión pública y de mantenimiento de la continuidad en el Gobierno. Naturalmente, las condiciones en que se ha de realizar un sistema de elecciones libres nunca es garantía del todo eficaz; múltiples imperfecciones se imponen, pero al preguntarse: ¿En qué condiciones es prudente instituir las elecciones libres?, el autor responde: «Hay cuatro, teóricamente necesarias: *Primera. Un Poder judicial independiente que interprete la ley Electoral. Segunda. Una Administración sana, competente e imparcial, que lleve a cabo las elecciones. Tercera. Un sistema maduro de partidos políticos, lo suficientemente organizado para presentar a los electores un programa político, una tradición y una candidatura propios como alternativa de opción. Cuarta. La aceptación amplia por parte de la comunidad política de ciertas vagas reglas de juego que limitan la lucha por el Poder, en virtud de cierta concepción íntima de que, si no se respetan dichas reglas, desaparecerá el juego mismo, envuelto en la ruina total del sistema.*»

La aplicación de esta doctrina tradicional sobre las elecciones libres está, desde luego, expuesta al cómo podrán implantarse en los nuevos países y qué formas nuevas podrá alcanzar, teniendo en cuenta que se formó en Europa occidental y ha ido extendiéndose por el mundo con la emigración europea y el dominio europeo en los territorios coloniales.

Hechas estas afirmaciones o principios de base, Mackenzie se ha impuesto un método de trabajo objetivo y técnico en el enjuiciamiento del problema, considerando que siempre debe hablarse de un *sistema*, en cuanto sus partes son interdependientes.

## I

## ELECTORES Y CANDIDATOS

Constituyen el punto de partida los electores, debate que durante el siglo XIX era sustantivo —el voto restringido y el mandato progresivo del Cuerpo electoral—, y que en el XX, cuando en Europa el sufragio universal fué generalmente instaurado, ha venido a replantearse en el seno de las nuevas comunidades políticas. Requisitos generales, incapacidades que inhabilitan para ser elector y determinados requisitos especiales son planteados sucintamente, así como la representación por comunidades, aspecto grave en tantas naciones y que continúa sin ser resuelto desde la perspectiva de las elecciones libres al no ser posible separar al individuo de múltiples comu-

nidades que lo condicionan (ejemplo de la India, donde las castas han planteado conflictos electorales de naturaleza irresoluble).

Los candidatos y su nombramiento son en elecciones libres una pieza clave. Generalmente las candidaturas nacen en dos etapas: una, previa, determinada por los diferentes partidos; la segunda, inserta en el sistema legal. En las «democracias de partido único» o de «elecciones dirigidas», no puede hablarse de elecciones libres. Los partidos son, pues, expresamente reconocidos o no están legalmente reconocidos —como en Inglaterra—, pero su funcionamiento es básico, y sin ellos no podrían organizarse oposiciones consistentes a los Gobiernos o a los propios partidos.

## II

### SISTEMAS ELECTORALES

Revisa el autor el caso de las elecciones indirectas y cuándo puede considerarse que la elección indirecta de segundas Cámaras puede ser democrático y la conveniencia de adoptarlo, aunque considera que los sistemas de votación directa entran mejor dentro del grupo. Enumera la clásica división de los sistemas mayoritarios y sus variantes: mayoría simple, representación mayoritaria —por votaciones sucesivas, en segunda vuelta o por voto alternativo—, y el sistema mayoritario, que permite la representación de minorías: por voto único no transferible, por voto limitado, por voto acumulativo y por métodos de puntuación y fraccionamiento. Este sistema, de tradición genuinamente británica, ha plasmado en las sociedades más evolucionadas en un bipartidismo cuyo ejemplo más típico son Inglaterra, algunos Dominios, y en parte, los Estados Unidos, pasando al Continente europeo durante el siglo XIX en la variante de la segunda vuelta y adoptándose en la mayoría de las naciones, aunque la representación proporcional lo fuese separando a partir de 1899. Mackenzie detalla con más extensión el peculiar sistema del «voto único transferible», ideado casi simultáneamente hacia 1850 por el danés Andrae y el inglés T. Hare, pero popularizado por J. S. Mill en una huella que aún hoy tiene fervientes partidarios, pero que apenas se ha implantado por su experiencia limitada a Irlanda y algún territorio. Mackenzie admite el valor del sistema y lo considera, como hará con el método de representación proporcional, a la luz de la calidad de los representantes, las relaciones entre el diputado y su distrito, en el sentido de la eficacia que da a la Asamblea, si es reflejo de la opinión, con la actitud que despierta en los electores, la confianza política engendrada y la necesi-

dad o no de acudir a elecciones parciales, vacantes los escaños, así como de las posibilidades políticas que encierra. No obstante, lo considera un deseo vagamente utópico y cuya práctica no merece la excesiva defensa que de él se hace por muchos sectores británicos (concretamente, la tradición creada por S. Mill, que viene hasta el importante libro en su defensa, pero también expositivo de todos los sistemas electorales, de los autores Enid Lakeman y J. D. Lambert, *Voting in Democracies*, Londres, 1955). La boga del sistema de representación proporcional y su arraigo en muchos países europeos, especialmente nórdicos, que ha estimulado la alianza entre partidos y configurado un sistema electoral institucionalizado, a partir de 1899, con la ley belga, con sus particularidades sobre listas, etc., son igualmente expuestos al lector en pocas páginas, así como las variantes, especialmente francesas, del «vote préférentiel» y el «panachage», o posibilidad para el elector de arreglar las listas que se presentan, escogiendo entre candidatos de varias. Estos sistemas de lista, al igual que los sistemas mayoritarios, crean intereses tendentes a mantenerse, pero tienden igualmente a atomizar pequeñas tendencias, con lo cual sus defectos pueden perpetuarse. Sin embargo, «cabe asegurar que continuarán siendo básicos en una de las principales formas de la democracia occidental».

Los sistemas mixtos, entre representación mayoritaria y representación proporcional se han extendido en la segunda posguerra mundial y han prendido con singular fuerza en Francia, Alemania e Italia. El problema ético que esta «ingeniería electoral» plantea, en tanto que utilizaría procedimientos antidemocráticos para defender a la democracia, excluyendo a grupos antidemocráticos de escaños que con procedimientos tradicionales obtendrían, se resuelve en sentido favorable por cuanto «una lógica democrática absoluta es imposible, porque acabaría destruyendo a la misma democracia, y ya es bastante libertad electoral la introducida y mantenida por estos sistemas».

### III

#### ADMINISTRACIÓN Y JUSTICIA ELECTORALES

«No habrá posibilidad de elecciones libres en la práctica si no se dispone de una Administración competente, de un Poder judicial independiente del Gobierno que inspire confianza absoluta de rectitud inflexible ante la coacción o los intereses particulares y una opinión pública enérgica, capaz de reprimir todo intento de violencia y de corrupción.»

La justicia electoral puede ser ejercida, bien por la propia Asamblea ele-

gida, bien por la Administración, por el Poder judicial, por Tribunales especiales o por Comisiones electorales. La combinación que se adopte en circunstancias concretas «depende de los recursos disponibles en cada momento, prevaleciendo como única consideración el que las elecciones *no pueden repetirse libres si la gestión y la justicia de las mismas se hallan totalmente en manos del Gobierno constituido*».

Distribución y delimitación de distritos y circunscripciones, elaboración del censo electoral, Mesas electorales y la necesidad de que sean dirigidas por funcionarios verdaderamente apolíticos; los modos de votar y recuento de votos son igualmente tratados desde la perspectiva que la experiencia occidental ha venido consolidando.

## IV

## REGLAS DE MORALIDAD ELECTORAL Y MEDIDAS PARA SU CUMPLIMIENTO

La fuerza organizada para impedir las amenazas y coacciones al individuo, evitando que fuerzas privadas, so pretexto de asegurar el orden, intervengan; la organización eficiente de elecciones libres presupone una tradición de funcionarios públicos independientes en su esfera profesional, la corrupción por medio de dinero —compra de votos o procedimientos modernos de influencia, etcétera— ha impuesto el control de los gastos de los candidatos a escala individual —práctica inglesa de obligar al nombramiento de un agente electoral por candidato y control de los gastos de los partidos en la campaña electoral, o práctica francesa, que financia dichos gastos en proporción a la importancia de votos obtenidos—; la equitativa distribución de los medios informativos y de comunicación —radio, televisión, el problema de la Prensa, que, no obstante, deja siempre libre la opción del elector, etcétera—, son otros tantos razonamientos que inclinan al autor a considerar que el sistema de elecciones libres puede funcionar, no sin protesta y esfuerzo, pero sí mejor que cualquiera de las alternativas que se le oponen.

Una somera patología de las elecciones, clasificadas en confusas (si no hay partidos electorales, o si los partidos hacen caso omiso del electorado), compradas (que con el sistema de sufragio universal corren mucho menor riesgo que en el siglo XIX), preparadas (en las que la organización administrativa organiza de antemano las mayorías, merced a colusiones con el Gobierno) y por aclamación (de signo totalitario), cierra este interesante trabajo, en el que Mackenzie subraya el hecho de que «el problema electoral cons-

tituye el eje de la política de todos los países, aun al precio de largos períodos de incertidumbre y de sufrir muchas decepciones».

Libro, por tanto, de fácil y sugestiva lectura, que viene a llenar una laguna en la literatura política accesible al ciudadano medio, liberándole de la angustiada demanda de información que el complicado proceso electoral y representativo supone y que se hallaba desperdigado entre volúmenes especializados o poco claros. La traducción española es, sin duda, un acierto.

M. M. C.

DOUGLAS JAY: *Socialism in the New Society*. Longmans, 1962.

Douglas Jay realiza en esta obra un original ensayo de revisión y actualización del socialismo, en una actitud crítica frente a Marx, al que opone las fuentes originarias del socialismo europeo.

Para Jay, el hombre del siglo XX, a pesar de todas sus conquistas en el ámbito de la cultura, de la ciencia y de la técnica, ha fracasado en la resolución de tres problemas políticos capitales: el establecimiento de un sistema que impida que las disputas internacionales generen la violencia y la guerra, la movilización de todos los recursos físicos y humanos del mundo para la producción de bienestar y la fijación y aplicación de un principio de justicia en la participación de ese bienestar que tenga una aprobación relativamente común. Para Jay, el socialismo debe dar respuesta a estas cuestiones mediante el control *colectivo* (apoyado en la democracia) de las fuerzas económicas y militares, para distribuir las primeras de acuerdo con un criterio de justicia que prevenga la anarquía actual de la vida económica y ciegue esa fuente de conflictos.

Es claro que lo que entiende Jay por socialismo se separa netamente del marxismo e incluso de otras corrientes de socialismo reformista. Para Jay, socialismo significa el reconocimiento de un igual derecho a la felicidad y a la participación en aquellos bienes que dan valor a la vida humana y el principio de que estas exigencias pueden ser satisfechas más adecuadamente por métodos colectivos que por métodos individualistas. Jay sintetiza su concepción del socialismo en estas dos fórmulas: iguales derechos para todos; métodos políticos y económicos colectivos para satisfacerlos.

En esta posición, Jay se enfrenta críticamente a Marx. El término socialismo, recuerda, apareció por vez primera en el *Cooperative Magazine*, de Owen, en 1827. Por consiguiente, el socialismo es anterior al marxismo, que vino a ser una interpretación errónea de ese movimiento. Es más, la misma

idea de una sociedad planeada, como método socialista, aparece hacia 1832 en los escritos de Saint-Simon. Marx, sobre la base de varios errores económicos, desvió la doctrina del socialismo, afirmando que la propiedad pública era el medio fundamental para establecer una sociedad socialista, angostando así la concepción original, que se fundaba en un control público de los instrumentos de producción y consideraba la propiedad pública como sólo un medio importante entre otros. Ni Saint-Simon ni Owen concibieron nunca la posibilidad de un Estado propietario de todos los medios de producción. Los discípulos de Owen se orientaron más bien hacia la sociedad cooperativa, que constituyeron como una realidad los pioneros de Rochdale, sobre los principios de igualdad y cooperación en un propósito común.

Jay puntualiza lo que debe entenderse por igualdad. Los hombres no son, efectivamente, iguales. Antes bien, debe reconocerse que son desiguales en carácter, inteligencia, energía y habilidad. La igualdad es un juicio moral sobre la dignidad del hombre como hombre, que tiende a rectificar y a proporcionar en un orden esas desigualdades efectivas. Pero, además, los socialistas deben creer en la libertad política y económica del hombre, tanto como en la igualdad para deducir la consecuencia de un igual derecho a la libertad. El socialismo significa un tránsito del liberalismo a la democracia social, en cuanto aplica la igualdad, tanto a lo político como a lo económico y social. No se puede tener —dice Jay— libertad sin igualdad, ni igualdad sin libertad.

Jay critica en un doble frente la economía liberal de mercado y el marxismo. El fallo del sistema del *laissez-faire* es que el mercado libre, siempre, inmediata y cumulativamente produce una mayor desigualdad que aquel mínimo que es necesario como estímulo para que las capacidades humanas sean eficaces. La igualdad de oportunidades no es suficiente, porque las diferencias son tan profundas entre los hombres, que los más hábiles y afortunados ganarán siempre un premio mayor que el mínimo socialmente necesario para que pongan en ejercicio sus talentos. Además, Jay observa que el valor del dinero no es el mismo para el rico que para el pobre, ni la intensidad de sus necesidades, y no hay ningún método para comparar estas diferencias de intensidad. Jay considera que es la herencia y no la propiedad en sí quien genera esa tendencia a la desigualdad cumulativa, pero que puede ser compensada con un sistema de impuestos redistributivos y de servicios que tengan esta misma finalidad.

El análisis de Marx se centra en los errores que derivan de su vinculación a un estadio infantil de la ciencia económica y a las condiciones sociales y económicas de su tiempo; por otra parte, no discriminó lo que eran juicios de hecho y juicios morales. Entre otros temas, analiza desde este punto de vista la doctrina del valor, fundada en la teoría de Ricardo; la aceptación de

la ley de hierro de los salarios, sin advertir que éstos pueden ser modificados por la presión sindical y las leyes de reforma, y la naturaleza de los beneficios, negando valor al hombre que relaciona el trabajo y el capital, al obrero cualificado, al técnico, al «manager» y a los expertos profesionales. Tampoco comprendió Marx que el ahorro es un servicio social, y aceptó ingenuamente la creencia en una necesaria crisis final del capitalismo por el deficiente poder de compra de los obreros en virtud de una ley de miseria creciente.

El autor hace un amplio análisis de las posibilidades del socialismo frente a los problemas de nuestro tiempo, y destaca la función de la democracia industrial en cuanto respeta la autoridad del empresario, establece la promoción por méritos y ve en la oposición de las organizaciones sindicales y las Empresas y en la solución de sus problemas a través de la negociación colectiva una vía práctica de equiparación y armonía de intereses. Las experiencias alemanas y americanas de participación de los obreros en los Consejos de Administración son objeto de una exposición crítica.

Su plan de acción política aparece resumido en una intensificación de todas las vías que pueden producir una mayor igualdad a través de métodos colectivos: más planeamiento, más redistribución, más y mejores servicios, más propiedad pública, más democracia industrial.

LUIS SÁNCHEZ AGESTA

STANLEY H. HOFFMANN: *Teorías contemporáneas sobre las relaciones internacionales*. (Traducción del inglés, María Dolores López.) Editorial Tècnos. Madrid, 1963; 351 págs.

El estudio de las relaciones internacionales ha adolecido, por lo general, de un excesivo pragmatismo. En ocasiones, la materia se ha confundido con la crónica política internacional, cosa muy distinta de lo que requiere un estudio científico. Recientemente, sin embargo, se ha iniciado un movimiento de sistematización de los diferentes aspectos de la disciplina en una unidad teórica. En España, el profesor Truyol y Serra, en un artículo publicado en esta misma REVISTA («La teoría de las relaciones internacionales como sociología», *R. E. P.*, 96 (nov.-dic. 1957), 293), ha sido quien primero ha abordado la materia con esta perspectiva. En Estados Unidos, aunque las relaciones internacionales vienen siendo objeto de estudio teórico desde, al menos, hace una generación, las diferentes construcciones teóricas sufren aún de la enfermedad infantil de parcialidad. Las relaciones internacionales, con-

sideradas desde perspectivas particulares, como la política de poder (Morgenthau y Schwarzenberger), la Historia (Toynbee), las ciencias físicas (Kaplan) o el cálculo de probabilidades (Jessie Bernard), no ofrecen la característica de una disciplina comprensiva y unitaria. Es Stanley Hoffmann quien primero, en Estados Unidos trata de alcanzar una visión totalizadora de la materia, partiendo de premisas sólidas y científicas, alejado del casuismo, por un lado, y de filosofías «a priori», por otro.

Hoffmann ha tratado de evitar uno de los errores comunes de los especialistas de relaciones internacionales: el de construir con cierta prisa, y algo espontáneamente, un sistema de las relaciones internacionales. Su primera obra, de una cierta magnitud en la materia, es, por ello, algo distinta. Se trata de un libro de textos, limitado, además, a los aspectos teóricos de la disciplina, lo que podemos considerar sus fundamentos doctrinales y metodológicos. Cada grupo de textos es precedido por un comentario, en el que el autor, tras una crítica minuciosa de las posiciones de los autores, va delineando un sistema propio de las relaciones internacionales. El libro se compone de tres partes. La primera se ocupa del enfoque de la materia como disciplina autónoma; la segunda, de los grandes problemas metodológicos de la materia; la tercera, con el estudio de problemáticas parciales —una especie de parte especial—, se dirige a sugerir un método adecuado para el estudio de la disciplina: conflicto y guerra, regionalismo internacional, y el impacto de la moral sobre la política internacional. Al final de cada una de las tres grandes secciones se recoge una selección bibliográfica.

En el comentario a la primera parte, Hoffmann siente la necesidad de autonomizar la disciplina de las relaciones internacionales como exigencia científica y como materia de enseñanza. Esta autonomía implica, igualmente, una concentración de las materias que hoy constituyen su objeto. La teoría se justifica no por sí sola, sino en cuanto que es útil al hombre, a su comprensión del mundo, pero esto no implica, de ninguna manera, una defensa de la *policy science*, de McDougal y Lasswell, que basaría la utilidad de la ciencia política en los servicios que ésta puede prestar a la política práctica. El mejor servicio que la ciencia política, en general, y las relaciones internacionales, en particular, pueden prestar a la política práctica es mediante un objetivo y acertado conocimiento de la realidad política, y no en la función de *policy-making*. Los textos que ilustran el comentario son un corto artículo de Frederick S. Dunn sobre el ámbito de las relaciones internacionales, y otro de Kenneth Thompson sobre el objeto y función de la teoría en esta disciplina.

La segunda parte cubre dos problemas importantes: la filosofía y el método. Hoffmann critica la concepción de la política de poder, ilustrada por dos

textos de Morgenthau, por su insuficiencia para la explicación de una serie de fenómenos en las relaciones entre los pueblos. Se apoya aquí igualmente en la crítica de Raymond Aron a George Kennan; la política de poder es sólo una construcción *a priori*, que, reduciendo las naciones a unidades abstractas, y olvidando por completo los conflictos internos, falsea sustancialmente la realidad de la política exterior. De idéntico *apriorismo* sufren las filosofías de la Historia (Hegel, Spengler, Toynbee), en su afán simplificador, que «escudriñan de nuevo la Historia para confirmar un postulado y los hechos que no convienen se dejan a un lado o se aglutinan bajo rótulos que a veces son más tautológicos que explicativos». Como ejemplo de filosofía de la Historia se recoge un artículo de Kenneth Thompson sobre «Toynbee y la teoría de la política internacional», en que, por cierto, además del «Estudio de la Historia», se resumen la producción del filósofo británico en la estricta materia de la política exterior, tal como aparece en sus *Surveys of International Affairs*, no resultando así tan monolítica su concepción.

El segundo punto que se aborda en esta sección es el estrictamente metodológico. El intento de construir una teoría siguiendo el modelo de las ciencias físicas, a la búsqueda de leyes y sistemas mecánicos parece notoriamente fútil. La obra de Morton Kaplan resulta, para nosotros, un modelo de confusión, tanto en política internacional como en derecho de gentes. El lector puede manejar en este libro un fragmento de su *Sistema y proceso*, y hasta el más lego en la materia puede advertir la artificialidad de la concepción y la falta de resultados prácticos apreciables. Similar a esta metodología es la de Jessie Bernard, en la teoría del conflicto, partiendo del cálculo de probabilidades y de la teoría de los juegos; su concepción se ilustra con un fragmento sobre el estudio sociológico del conflicto, en el que se exponen las recientes explicaciones matemáticas de la sociología: Zipf, Herbert Simon, Rashevsky, Anatol Rappaport, Karl Deutsch y Richardson. Por último, están los autores partidarios de unos grandes «conceptos unificadores», como el equilibrio, en Liska, o con categorías más diversificadas, como ocurre con la obra de Snyder, Bruck y Sapin, *Decision Making as an Approach to the Study of International Politics*, de la que se recogen algunos fragmentos.

En la tercera parte de su obra, Hoffmann tiende más a exponer su propia concepción que a criticar las ajenas. Se basa aquí, también, sin embargo, en otras concepciones, principalmente en la de Raymond Aron. Para Hoffmann, lo fundamental es llegar a una combinación del empirismo político, sobre la base de la experiencia histórica, con una filosofía propia de las relaciones internacionales, lo que él llama «utopías relevantes». Un texto de Aron sobre «El conflicto y la guerra» sirve para exponer lo que se puede denominar «sociología histórica», el estudio de la Historia para obtener conclusiones gene-

rales, sin incurrir en el *apriorismo* de las filosofías de la Historia. También aparece ilustrado este aspecto histórico con un artículo de Haas sobre «El reto del regionalismo», inspirado en la superación del estado nacional por las comunidades supranacionales. Por último, la polémica de la moral y la política internacional sirve para exponer el papel de las filosofías políticas en la evolución de la propia sociedad internacional. Los textos utilizados en esta última faceta son de Carr (*The Twenty Years' Crisis*) y de Arnold Wolfers (*La tradición angloamericana en política exterior y Política y decisión moral*).

La obra, en definitiva, es importante y amena, virtudes de difícil combinación. Su aparición en español puede tener una extraordinaria importancia en el estudio de las relaciones internacionales; esperamos que barra con el puro pragmatismo hoy reinante. La traducción de María Dolores López de Cervera es cuidada y pensada, y creemos que su autor deberá agradecer en mucho a su traductor español el que su libro no haya sido falseado en la versión castellana. La impresión de Editorial Tecnos es igualmente cuidada y limpia; tenemos que felicitar a esta editorial una vez más por el acierto en la elección de autor, obra y traductor, en esta Colección de Ciencias Sociales, cuyo número 30 constituye el libro recensionado.

MANUEL MEDINA

GOLO MANN: *Ist der Krieg noch zu retten? (Eine Anthologie militärpolitischer Meinungen)*. Alfred Scherz Verlag, Bern-Stuttgart-Wien, 1963; 205 págs.

Comentando con su habitual y aguda ligereza unos textos de Max Weber, contraponía ensayísticamente Ortega y Gasset en 1925 a la «interpretación económica de la Historia» una «interpretación bélica de la Historia». Argumentaba, basándose en una visión simplista de la concepción marxista del cambio histórico, que la dialéctica de la Historia igual podía estar regida por la evolución de los medios de producción que por la de los «medios de destrucción». En 1945 la sutileza orteguiana parecía adquirir repentinamente una constatación real: el estallido de las primeras bombas nucleares iniciaba para muchos la llamada *Era atómica*, un nuevo período histórico configurado en principio de modo negativo por la aparición de unas fabulosas posibilidades de destrucción. Dejando aparte la crítica de las accidentales consideraciones metodológicas de Ortega, lo que es cierto es que estén provocando o no un cambio del curso de la Historia, las armas nucleares están siendo un elemento decisivo en la conformación de nuestro actual clima espiritual. El *temor atómico* se ha integrado en muchos países en la trama de complejos profundos

de la ciencia individual y se ha convertido en uno de los resortes manipulados por la propaganda política de todos los Estados, precisamente por su carácter *fabuloso*: pocos son los expertos que conocen con cierta exactitud, si es que ellos mismos las conocen, las auténticas dimensiones de las capacidades destructivas de la guerra nuclear. Semejante indeterminación polariza las actitudes ante la guerra en el plano de la polémica teórico-técnica: adversarios y partidarios de la guerra nuclear pueden apoyar sus argumentaciones en evaluaciones distintas de la exacta potencialidad de las armas atómicas. Hablar por ello de una *Era atómica*, esto es, de una variación fundamental de la estructura misma de las relaciones sociales, sólo será posible si con el tiempo se hace evidente que ha sido efectivamente la recíproca *disuasión atómica* la que ha evitado que las fricciones entre la U. R. S. S. y la U. S. A. hayan desembocado en un conflicto mundial. Por el momento sólo podemos afirmar que la existencia de unos nuevos «medios de destrucción» puede haber estabilizado una situación prebélica general, prolongando quizá su duración más allá del plazo histórico en que debieran haber estallado las hostilidades. Lo que supondría que la aparición del armamento nuclear, si no constituye un hecho capaz de modificar radicalmente el curso de la Historia, habría modificado, al menos, la duración del curso de una de sus épocas. (En profundidad, plantea ello de nuevo, aunque a un nivel de menor generalización, la cuestión de la incidencia de los «medios de destrucción» sobre la dinámica de la Historia: la prolongación forzada de una época puede cambiar sus supuestos fundamentales al permitir la emergencia de nuevos elementos históricos, como los que quizá constituyen en nuestra época la consumación del proceso de descolonización y la intensificación del conflicto chino-soviético). Pero tenga o no tenga efectos a escala de la Historia universal, lo que en todo caso es innegable, es que la ciencia nuclear ha transformado la esencia misma de la naturaleza de la guerra y convertido en *convencionales* todas las concepciones estratégicas clásicas. De aquí que esté exigiendo un cambio correlativo de la mentalidad política en las relaciones internacionales. En la línea de este cambio de mentalidad y siguiendo una idea del historiador Golo Mann, ha editado Helmut Lindemann una antología de textos representativos de la actual y abundante publicística sobre los condicionamientos y las posibilidades de la nueva estrategia atómica, con el propósito de ofrecer un vivo retablo de las más dispares actitudes político-militares ante el hecho de la guerra nuclear. Desde un punto de vista pacifista, han contribuído a la antología con dos artículos especialmente dedicados a su comentario el propio Lindemann y el publicista Robert Jungk, cerrándola Golo Mann con un balance general de apasionado e irónico tono. La antología propiamente dicha está formada por diez textos, seleccio-

nados, o resumidos, de las más recientes obras sobre el tema (aproximadamente 1959-1963): las del general Maxwell D. Taylor, profesor Edward Teller, Herman Kahn, Robert Strauss-Hupé, profesor John H. Herz, mariscal W. D. Sokolowski, Bertrand Russell, Raymond Aron, Ferdinand O. Miksche y Stephen King-Hall. La completan fragmentos de dos informes sobre la investigación nuclear, dirigidos por los físicos Niels Bohr y James Frank a los responsables políticos. En tan apretado y diverso retablo, utilísimamente y apasionante por el carácter *comprometido* de todas las actitudes, pueden delimitarse —creo— cuatro actitudes fundamentales: a) La de los que aceptan la guerra atómica con plena utilización de sus más radicales recursos, e intentan incluso en ocasiones trivializar los efectos de la devastación nuclear: para éstos la diferencia entre la guerra atómica y la *convencional* es meramente cuantitativa. Y según la mayoría, la guerra atómica no sólo es técnica y políticamente *posible*, sino inevitable. Entre ellos destaca el decidido radicalismo atómico de Robert Strauss-Hupé y sus colaboradores del *Foreign Policy Research Institute*, de la Universidad de Pennsylvania, que partiendo de la imposibilidad de coexistencia entre el sistema comunista y las democracias capitalistas, realizan una apología de la política de la «represalia masiva» (*Massive Retaliation*), anunciada por la U. S. A. en 1953, y exigen una conversión social totalitaria de Norteamérica a la agresividad atómica con una mentalidad de claros rasgos fascistas. b) La de los que creen que es posible una guerra atómica *limitada*, bien en los medios, esto es, mediante el empleo escalonado de armas *tácticas* atómicas de creciente potencia (guerra atómica *táctica* frente a guerra atómica *estratégica*), bien reduciendo la esfera de la guerra atómica a zonas *periféricas* convenidas. Para el físico nuclear, profesor Edward Teller, como ejemplo de teórico en esta actitud, *Kriege sind teilbar*, «las guerras son divisibles», y el pueblo norteamericano y todos los «pueblos libres» han de ser convencidos de que las dimensiones de una guerra atómica pueden ser controladas, a la vez que puede impedirse que conduzca a una catástrofe atómica global. c) Un tercer grupo que admite, si no la imposibilidad, sí, al menos, la necesidad de evitar la guerra atómica, pero que cree que no se puede renunciar a la guerra como medio de afirmación del poder de los Estados y de resolución de los conflictos internacionales. Por lo que proponen *una restauración de la guerra convencional*. El representante en la obra más autorizado de esta postura es el general Maxwell D. Taylor, desde 1962 jefe del Estado Mayor norteamericano unificado, que ha propuesto sustituir la estrategia de la «intimidación atómica», esto es, de la «represalia masiva», retóricamente practicada por la U. S. A. en los años cincuenta, y carente de realismo político, por la estrategia de la «reacción flexible». Esta estrategia permitiría evitar la «guerra ge-

neral», o sea —según su definición—, aquella en la que se enfrentasen directamente la U. R. S. S. y la U. S. A. utilizando desde un principio todo su armamento nuclear, sustituyéndola conscientemente por una serie de «guerras limitadas» de carácter *convencional*, como las que han tenido lugar desde el fin de la segunda guerra mundial. Esta estrategia —piensa— *salvaría la guerra* y le devolvería su sentido, clásicamente definido por Clausewitz, como *die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln*, permitiendo a la U. S. A. actuar respaldados militarmente por una potencia *convencional*, que sí estarían realmente en disposición de emplear. d) Por último, la actitud *pacifista radical*, a cuya defensa y extensión está dedicada la concepción de la obra. El pacifismo de sus editores (y de Bertrand Russell y Stephen King-Hall, entre otros de los autores recogidos), representa un nuevo pacifismo al que podemos calificar de *pacifismo radical*. Porque la oposición a la guerra de estos pacifistas no está basada, como la de los pacifistas de los años veinte del siglo, en la crueldad e irracionalidad de la guerra o en su inadecuación como procedimiento de resolución real de los conflictos internacionales, o en la aspiración a crear una convivencia universal pacíficamente regida por una justicia abstracta, encarnada en unas instituciones supranacionales solidarias, sino que pretende asentarse sobre el hecho de que las armas nucleares han situado a la Humanidad ante la alternativa de coexistir pacíficamente o de provocar un suicidio colectivo. Más brevemente, la guerra como instrumento político —creen— se ha hecho imposible. Pues no cabe delimitar hoy día —argumentan— una guerra atómica de una *guerra convencional*; todo conflicto de carácter general concluirá necesariamente en la utilización de las *armas absolutas*. Lo que al provocar la mutua y total destrucción de los Estados contendientes, e incluso —en las visiones más tremendistas— la desaparición del mismo género humano, implica la reducción de la guerra al absurdo. La ciencia ha destruido la esencia misma de la guerra, y para superar la situación que ha creado debe orientarse —señalan Lindemann y Jungk— a «inventar la paz». Complementa la obra una breve bibliografía que, dado su carácter de panorama, debiera ser mucho más completa y sistemática.

J. A. ORTÍ

STIFTUNG DIE WELT: *Die Jugend und die Wiedervereinigung Deutschlands*. Ullstein, Berlín-Frankfurt/M.-Wien, 1962; 396 págs.

Si quisiéramos ilustrar microscópicamente la actual división del mundo, tendríamos que escoger, como ejemplo más clásico, a Alemania. Existe una nación alemana, pero no existe un Estado alemán. Aunque neguemos la con-

dición de Estado a la Alemania de Pankov, será imposible decir que la República Federal representase a la nación alemana entera. El simple hecho de que gran parte del territorio nacional germano, incluyendo o no a los territorios allende la línea de Oder y Neisse, se encuentre ocupada por una potencia extranjera (la Unión Soviética), implica una serie de problemas cuya solución depende tan sólo, en parte, de los propios alemanes. Por ello se puede suponer que una reunificación de Alemania repercutiría grandemente en el actual (y relativo) equilibrio entre las fuerzas del Este y del Oeste, más bien a favor del primero que del segundo.

La gran «Kulturnation» alemana fracasó como «Staatsnation». Hasta 1870-1871 no se llega a la unidad política. El primer desastre se produce con la primera guerra mundial y aún más graves son las consecuencias del último conflicto mundial. Una de ellas es la división del país. Por ello grava sobre la conciencia de los alemanes de ambos lados el problema de reunificación. ¿Reunificación basada en el neoliberalismo germano-occidental o en el socialismo y comunismo germano-oriental? Este dilema refleja las posiciones defendidas o atacadas por Bonn y Pankov, respectivamente. Cada bando pretende reunificar a su manera. El punto clave es la divergencia ideológica entre la «democracia liberal» y la «democracia socialista», divergencia que, según nuestra opinión, no es superable ni siquiera en el terreno de una posible «coexistencia pacífica» entre la República Federal y la llamada República Democrática Alemana. El caso de Alemania prueba que la teoría ruso-soviética de la «coexistencia entre distintos sistemas sociales» es imposible. Por esta razón resulta también imposible la reunificación alemana. La imposibilidad de coexistencia ideológica, declarada expresamente por los soviets, impide que se dé coexistencia política o económica. Las diferentes formas de coexistencia no pueden ser separadas una de otra como pretenden los soviets. En efecto, las probabilidades de una reunificación de Alemania son, por el momento, muy escasas.

El libro *La Juventud y la reunificación de Alemania* responde a una necesidad de conocer las reacciones de los jóvenes de hoy, y de los posibles gobernantes de mañana, antes las perspectivas del futuro desarrollo político de la nación alemana. Los estudios en él recogidos se basan en un concurso organizado por la Donación Die Welt, de Hamburgo, y de los 426 trabajos presentados fueron premiados sólo siete, de: 1. Brigitta Mennemeier; 2. Rudolf Lassahn; 3. Hans Preschner; 4. Monika Plessner; 5. Ulrich Lohmar; 6. Ernst Hessenauer; 7. Petra Munkelt y Ekkehard Othmer.

El concurso terminó el 22 de abril de 1961 con un acto de entrega de los premios, en el cual se hallaban representantes políticos de Alemania occidental. Por parte del Gobierno y de la Dieta federales, participaron el profesor Carlo Schmid, vicepresidente del Bundestag, y Ernst Lemmer, ministro de

Asuntos pangermanos. Sus discursos, pronunciados con este motivo, giran en torno al problema de reunificación del país, caracterizándose por hondas preocupaciones por el futuro político alemán. La reunificación del país ha de llevarse a cabo por medios pacíficos y sin detrimento de la libertad y de la democracia. Sin embargo, esta tesis oficial, así como la agudeza de la propia reunificación, no consiguió penetrar debidamente en la conciencia de la juventud alemana. Psicológica y sociológicamente, la juventud alemana no se encuentra en condiciones de afrontar conscientemente la realidad de su existencia política. Flojea el ambiente de cristalización de los espíritus en maduración y a veces la juventud femenina muestra mucho más interés por la cuestión que los jóvenes. El egoísmo existencial empuja a éstos más hacia los horizontes europeos que germano-nacionales, como si el problema de reunificación alemana fuera de alcance sólo subalterno. Por cierto, el subconsciente antinacional, producto de las dos catástrofes de este siglo en los campos de batalla, tiene que obligar a la élite política alemana a reconsiderar los fundamentos en que se verifica la instrucción de la generación joven y encauzarla hacia nuevos valores, en virtud de los cuales se basaría la existencia política alemana en obras positivas para el bien de todos los pueblos de Europa.

S. GLEJDURA

W. STARK: *Historia de la Economía en su relación con el desarrollo social*. Fondo de Cultura Económica. México, 1961; 112 págs.

Digno de comentario merece este sintético y luminoso librito de W. Stark, profesor actualmente de la Universidad de Manchester, en que, con notable comprensión y agudo sentido histórico, nos ofrece una nueva interpretación de las doctrinas económicas del pasado. Su interpretación histórica de la teoría económica aleja fundamentalmente a Stark de otros historiadores del pensamiento económico, y sobre todo, del fácil ejercicio académico de los economistas modernos, que disfrutaban señalando los errores teóricos y prácticos de teorías económicas, a las que la ciencia actual ha negado su *placet*; lanzada a moro muerto, en que todo está muy bien, salvo el frecuente olvido de las coyunturas históricas de todo tipo, que justificaron en su tiempo la existencia y aun la utilidad de aquellas doctrinas.

Pensamiento económico y realidad económica se hallan mutuamente condicionados; son dos cosas demasiado complicadas entre sí para poder adjudicar absolutamente a la primera la responsabilidad de la segunda: los economistas forman su criterio sobre la realidad económica que los rodea, y

ésta, a su vez, se ve influida y transformada por los puntos de vista de los economistas contemporáneos. La consideración de las doctrinas hoy abandonadas no como meras ideas desligadas de su tiempo, sino como fórmulas interpenetradas con la realidad social y económica en un determinado grado de su desarrollo es el único punto de vista lícito al nivel actual de la ciencia histórica. La historia del pensamiento económico —en opinión del autor, la más rezagada de las ramas de la Historia— debe superar, como han logrado ya sus hermanas, tanto las visiones pragmáticas como las puramente descriptivas; debe aspirar a una *explicación de los hechos por los hechos* y entender «la tarea de demostrar por qué los mercantilistas, fisiócratas, economistas clásicos y miembros de la escuela histórica desarrollaron y defendieron opiniones que ya no estamos dispuestos a compartir».

Sobre esta idea acomete Stark el análisis de las teorías económicas propuestas en el pasado, a partir del mercantilismo, es decir, de la primera doctrina que tuvo el naciente sistema de la economía moderna de cambio. Es posible justificar históricamente los principios fundamentales en que se asienta el *mercantilismo*: incremento de la población como base de la riqueza (necesidad de una población en expansión para el desarrollo del comercio y la industria por la deficiente población de la Europa del XVII, diezmada por las guerras religiosas y sustraída a la mecánica de los cambios por la dispersión campesina), incremento de la masa de metales preciosos (necesidad de expansión de la masa de dinero disponible como condición para el tránsito de una economía natural con poca circulación a una economía de cambio con gran circulación), énfasis del comercio exterior y del saldo favorable de la balanza (único medio, en efecto, de atraer el oro indispensable en la transición a una etapa más elevada del desarrollo económico, no poseyendo minas ni Francia, ni Inglaterra, ni Alemania, ni Holanda), valoración del comercio y de la industria sobre la agricultura (fenómeno natural de esta transición de la economía de la subsistencia a la economía de lucro) y postulación de una poderosa política económica o intervención del Estado para alentar el bienestar nacional (consecuencia obligada de la necesidad de asegurar un mayor y más uniforme territorio económico, de impedir la exportación de materias primas y la importación de manufacturas costosas para asegurar un saldo positivo de la balanza comercial, etc.). Tales principios eran necesarios para una época de transición, y dejaron de tener sentido cuando se superaron las condiciones iniciales, en cuanto la población superó el óptimo y la cantidad de dinero circulante aumentó. «La caída de la tesis central del mercantilismo invalidó necesariamente todos sus otros postulados: si no se necesitaba más metal, ya no era necesario insistir en un constante saldo favorable de la balanza de comercio, y si esto ya no era esencial, llegó

a ser posible eximir al Estado de los oficios que, entretanto, habían modelado el mercado doméstico en una gran unidad. Sin embargo, la evaluación de las ramas de la vida económica cambiaron tan pronto como la industria y la agricultura, también, se ajustaron y fueron incluidas en la economía de cambio, asumiendo formas capitalistas.»

Si se analiza la circunstancia económica y social de la Francia de 1760, se justifica igualmente el sentido de las máximas de la *escuela fisiocrática*: el suelo, como única fuente de riqueza (*status* social de la Francia del *Ancien Régime*, que hace recaer toda la riqueza que se crea en la *classe des propriétaires*, que las extraen íntegramente de sus villanos, los *cultivateurs*); ausencia de beneficio neto en el comercio y en la industria (carácter meramente suntuario de la industria francesa de la época, al servicio del lujo de los terratenientes, por lo que la industria y los servicios vienen realmente a ser una *classe stipendié* (Turgot), e incluso una *classe stérile*, Quesnay), atribución de la industria y de los servicios a la esfera del consumo y no a la de la producción (por ser meros servidores del consumo de los terratenientes). Quesnay enseñó en 1757 que la industria puede ser productiva si, como la agricultura, es una *production des matières de premier besoin*, pero que es improductiva si sirve sólo al *luxe de décoration*, como en la Francia de su tiempo. «Los artesanos, que, para placer de la elegante sociedad de Versalles, producían carrozas, pelucas, baratijas, brocados, espejos, tapices, cajas de polvos y rapé y otras cosas parecidas, aparecían a los ojos del médico de madame Pompadour como servidores del fausto de los pocos afortunados, como camareras y mozos de cuadra, lacayos de librea y cocineros; ellos eran (a sus ojos y en realidad) sirvientes domésticos; *pertenecían a la esfera del consumo y no a la de la producción.*»

Los fisiócratas aparecen como la antítesis del mercantilismo: supresión del intervencionismo, libertad de producción, libertad de mercado, como pilares del *ordre naturel* de la doctrina fisiocrática. Y, sin embargo, son en realidad el complemento de aquel que logre la incorporación de todas las ramas de la producción a una economía de cambio. El desarrollo de la economía de cambio se había alcanzado, en parte, sólo para el comercio y la industria; la agricultura seguía siendo feudal. Lo que pretenden los fisiócratas es la asimilación de la producción agrícola a las condiciones capitalistas; su liberalismo postula la «acumulación de la tierra en grandes fincas, traídas a su más alto valor por ricos hacendados».

Desde la coyuntura de su tiempo histórico encuentran análoga justificación, tanto el *principio* liberal de A. Smith (el bienestar común depende de la libre búsqueda de cada bienestar individual) como el *principio socialista* contrario de F. Lasalle (la libertad económica es una cadena cada vez más

fuerte en manos del más poderoso). No podía ser idéntica la visión de los hombres de 1760 y la de cien años después, porque en 1760 los medios de producción no eran todavía posesión del empresario, sino que el trabajador era aún el libre dueño de sus propias herramientas de producción, mientras en 1860 era ya el forzado servidor del empresario. Si los sistemas industriales del XVIII (*domestic system*) permitían aún el justo lucro del artesano más hábil, los sistemas del XIX (*factory system*) sitúan ya al trabajo en una injusta y desarraigada dependencia del capital. Los socialistas de 1860 vieron a la sociedad destrozada por la lucha de clases, a causa de la disociación del trabajo y los medios de producción; los liberales de 1760 no supieron nada de este concepto, sino que la asociación de ambos elementos les permitía aún concebir el ideal de la igualdad perfecta. «De aquí que la doctrina optimista de Adam Smith es, de acuerdo con las palabras de Lasalle, aplicable a una sociedad cuyos miembros son igualmente fuertes e igualmente diestros, igualmente educados e igualmente ricos, esto sería verdad en 1760 y falso en 1860. La revolución industrial, que separó al trabajador de los medios de producción y lo degradó a servidor de la máquina, robándole de esa forma toda esperanza de ascender, colocó la doctrina de la lucha de clases en el lugar de la creencia de la armonía de intereses, y ambos credos no fueron más que expresiones de las condiciones contrastantes bajo las cuales surgieron.»

De modo parecido, el empeño de Ricardo en mantener la teoría del valor-trabajo, de Smith, incorporando a ella la consideración del capital como medio de producción-producto, que conserva invariable una determinada proporción con el trabajo, podría parecer, juzgada desde hoy, un empeño muy forzado de asegurar la consistencia interna del teorema a expensas de su veracidad. Pero en el tiempo de la obra de Ricardo (1817) el pensamiento podía ser aún parcialmente correcto, porque en los momentos de transformación a la revolución industrial (1750-1850) los medios de producción-productos continuaban siendo en buena medida instrumentos pertenecientes a los trabajadores individuales y regularmente repartidos entre ellos. Se echa de ver que el propio Ricardo, ya en un grado más avanzado de mecanización, inicia por sí mismo la transición de la teoría del valor-trabajo a la teoría del coste de producción. («Las épocas de transición no pueden crear teorías de valor permanente. La relación de capital y trabajo cambió en ese período de día a día.»)

La *teoría marxista* del beneficio, «teoría de la plusvalía», es una conclusión de las premisas ricardianas, que deriva en última instancia de la doctrina clásica de Smith. Pero si ésta podía expresarse en 1776 (Smith), y aun en 1817 (Ricardo), no tenía ya sentido en 1867 (Marx), cuando el progreso

de la mecanización había vinculado ya los beneficios mucho más al capital fijo (maquinaria) que al capital circulante (salarios); la realidad obligó a Marx a corregirse, a pesar suyo, y a rectificar en su tercer volumen la base del volumen primero abandonando de hecho la teoría del valor-trabajo y reemplazándola por una teoría del costo de producción. «La contradicción entre el primer volumen de *El capital* con su teoría de valor-trabajo y el tercer volumen, que construye una teoría del costo de producción, muestra de modo eficaz cómo los hechos hacen valer sus derechos contra teorías anticuadas.»

La reacción de los teóricos de la economía alemana de 1840 contra los economistas ingleses de la escuela clásica encuentra asimismo su razón de ser en el distinto nivel y configuración de Inglaterra (economía capitalista basada en el comercio y en la industria) y de Alemania (economía feudal basada en la agricultura). Fué el convencimiento de estas diferencias lo que dió vida a la *escuela sociohistórica* de la economía, aunque posteriormente haya debido ceder el paso a la teoría de la *utilidad marginal*, ante el rápido desarrollo de la producción capitalista.

Los discípulos de Edgeworth y de Pareto piensan que la doctrina de la utilidad marginal y del equilibrio pertenece al reino de las verdades eternas. Pero dos conclusiones saltan a la vista, entre otras de este libro. Una: que en materia económica no hay verdades ni errores permanentes, y que toda doctrina es expresión transitoria de la situación de una época en el incesante flujo de la Historia. Otra: que el principio dominante de la utilidad marginal es, como toda doctrina económica, un simple producto del desarrollo histórico y un natural reflejo de la realidad socioeconómica dentro de la cual tuvo su origen, destinado a evolucionar con ella como todas las demás teorías que le han precedido. Hoy el economista se hallará, sin duda, dispuesto a reconocer el acierto de estas conclusiones historicistas de Stark, elaboradas en una coyuntura mundial que no es ya rigurosamente la de hoy (primera edición de la obra inglesa, 1944).

Si la historicidad es condición de todo saber científico, aquí echamos de ver que es una categoría ineludible del pensamiento económico. En resumen, he aquí un librito claro y sugerente, histórico sin ser propiamente de Historia, que se leerá con agrado y provecho.

A. EIRAS