

NOTICIAS DE LIBROS

INDICE

Teoría y Ciencia política. — Página 281.	Historia.—Pág. 313.
Sociología.—Pág. 297.	Religión.—Pág. 318.
Temas del marxismo y socialismo.—Página 304.	Derecho.—Pág. 326.
	Filosofía.—Pág. 339.
	Varios.—Pág. 352.

TEORIA Y CIENCIA POLITICA

CARLOS IGLESIAS SELGAS: *Mañana: La Monarquía*. Editorial Mirasierra. Madrid; 290 páginas.

Creemos que aún no ha sido advertida en todo su valor la enorme influencia que las «instituciones» ejercen sobre la vida material y moral de los países. Como es natural, empleamos aquí la palabra instituciones en su más amplio sentido, es decir, que no implica tan sólo las formas institucionales o constitucionales, sino también todos los demás órdenes (electoral, administrativo, jurídico, militar, fiscal, etc.), con los que se procede a regular las manifestaciones más destacadas de cualquier comunidad constituida organizada políticamente en Estado.

La prueba de la importancia de las instituciones salta a la vista en todas las grandes crisis de la Historia, las cuales—mirándolo bien—no son sino la respuesta retardada—y, por lo tanto, y con frecuencia, violenta— a un problema planteado con anterioridad. El feudalismo nació del fraccionamiento de la unidad del Imperio romano; la libertad

de los Municipios, de la decadencia del sistema militar y económico feudal; la Revolución francesa, del fracaso de la Monarquía absoluta, y la Revolución rusa se originó de la ruina del absolutismo zarista y, al mismo tiempo, del latifundismo aristocrático.

La forma institucional es mucho menos importante de lo que se cree comúnmente. Lo importante es la capacidad de todas las instituciones, en conjunto, para adaptarse a las variables exigencias de los tiempos. Los Soberanos ingleses y escandinavos, que han aceptado reducirse a figuras poco menos que simbólicas, no tienen nada que temer, según parece, frente a la extensión y profundidad de los modernos principios de libertad política y de justicia social.

Josep Meliá en su obra *El largo camino de la apertura* (del referéndum a las asociaciones) comienza con estas palabras que pueden servir de apertura al magnífico libro de Carlos Iglesias Selgas *Ma-*

ñana: *La Monarquía*, ampliando el registro histórico: «Los hechos son tan próximos, que todos hemos sido testigos de ellos. Pero acaso su propia cercanía nos impide examinarlos con profundidad. No existe demasiada curiosidad por las contingencias de la política. La despolitización con o sin crepúsculo de las ideologías es intrínsecamente mala. Y acaso reflexionar sobre el inmediato pasado pueda servir de experiencia para los rumbos del inmediato futuro.»

Repetimos que estas frases de Josep Meliá pueden servir para nuestra crítica del libro de Iglesias Selgas que comentamos, pero con aclaraciones y variantes.

Es cierto que los hechos acaecidos en España (Dictadura, II República, Franco) son muy próximos y que una gran parte de los españoles que hoy viven han sido testigos de ellos; pero el autor del libro *Mañana: La Monarquía* ha sido testigo de excepción, sobre todo en la época franquista. Es cierto que su propia cercanía nos impide examinarlos con profundidad, pero Carlos Iglesias Selgas no ha estado cerca del bosque (donde no se ven más que los primeros árboles) sino dentro de él, como un gran combatiente, en primera fila, conociendo su fauna y sus problemas. Es cierto que para muchos no existe demasiada curiosidad por las contingencias de la política, pero el autor no sólo es un gran curioso de los problemas públicos sino un político nato, que ha dedicado su vida al quehacer político en todas sus dimensiones. Es cierto que la despolitización con o sin crepúsculo de las ideologías, es intrínsecamente mala; en esto, Iglesias Selgas está de acuerdo pero sabiendo señalar directrices para corregirla. Y es cierto que acaso reflexionar sobre el inmediato pasado pueda servir de experiencia para los rumbos del inmediato futuro; pero nuestro autor no sólo ha reflexionado profundamente sobre los grandes temas españoles (el sindicalismo y los Sindicatos, las Cor-

tes españolas, la enseñanza, la investigación científica y técnica, etc.), sino, y esto es lo más importante, señalando caminos (especificando métodos y procedimientos), aclarando los temas más oscuros, y da todo un curso de Derecho político en la tercera parte del libro: «Un programa para el primer Gobierno de la Monarquía». Añadiendo que hay que hacerlo ya, porque esos problemas no pertenecen al futuro, sino que es presente

Pero aún más importante es, como lo dice, con claridad, con valentía, «al pan, pan», sin ambages ni rodeos, sin «casarse con nadie», con maravillosa objetividad, con rigurosa precisión. Justo. Estricto.

Y todo ello es porque él sabe que la Sociedad española ha experimentado, y está experimentando, una transformación industrial generalizada, según las coordenadas de lo que empiezan a ser las sociedades avanzadas de nuestro tiempo. Sin embargo, nuestra sociedad no ha evolucionado en un sentido lineal y total. Así, junto a áreas y sectores plenamente modernizados, nos encontramos con sectores en transición y también, claro está, con residuos —aún importantes— de las viejas estructuras.

La introducción, que enmarca la obra, es magnífica, por la hondura del estudio en él desarrollado. Y toda la obra lleva un estilo propio (fluido, claro, didáctico) y originalidad expresiva.

El libro está bien editado y no lleva bibliografía: ¿para qué? La bibliografía está toda entera en el autor, en sus trabajos, en sus libros, en su labor política, en sus largas y anchas experiencias.

Pocas veces se puede recomendar con tanto convencimiento una lectura, y pocas veces se puede recibir con tan sincero y verdadero elogio una obra. Iglesias Selgas acaba de darnos un magistral ejemplo de sabiduría política y de verdadero patriotismo, consiguiendo, además, una indudable confirmación de su categoría como hombre público.—TOMÁS ZAMORA.

GEORGES BURDEAU: *El Estado*. Versión española de César Armando GÓMEZ. Seminarios y Ediciones, S. A. Madrid, 1975; 188 págs.

Es realmente difícil el poder encontrar, cuando menos en nuestros días, un especialista de la Ciencia política que, con mayor o menor aproximación, no se haya ocupado de analizar la significación y trascendencia que encierra el tema del Estado. Tema clásico por excelencia, profundo y esencialmente polémico, que se presta, según la ideología adoptada, a cualesquiera manipulación doctrinal. Tema, por otra parte —como perfectamente nos lo demuestra en estas páginas el profesor Georges Burdeau—, de contenido sociológico, económico, filosófico y político inagotable. El Estado es, en todo caso —felizmente lo puntualiza el autor—, el auténtico soporte del poder político. El Estado es, en definitiva, una idea en la que, quiérase o no, es preciso en todo tiempo y lugar creer: «Nadie ha visto el Estado. No obstante, ¿quién podría negar que se trata de una realidad? El lugar que ocupa en nuestra vida cotidiana es tal que no podría ser eliminado de ella sin que a la vez se vieran comprometidas nuestras posibilidades vitales. Le atribuimos todas las pasiones humanas: es generoso o ladrón, ingenioso o estúpido, cruel o benévolo, discreto o invasor. Y porque lo consideramos sujeto a esos movimientos de la mente o del corazón propios del hombre, le profesamos los mismos sentimientos que de ordinario nos inspiran las personas: confianza o temor; admiración o desprecio; odio muchas veces; pero también en ocasiones un respeto timorato o una adoración atávica e inconsciente del poder se mezclan con la necesidad de creer que nuestro destino, aunque misterioso, no es juguete del azar. Si la historia del Estado resume nuestro pasado, su existencia actual nos parece prefigurar nuestro futuro. Si a veces lo malde-

cimos, nos damos cuenta de que, para bien y para mal, estamos ligados a él.»

El Estado, pues —muy pocos autores se atreverían a negarlo—, es la unidad política y jurídica duradera constituida por una aglomeración humana y que en un territorio común forma un grupo independiente y sometido a una autoridad suprema. La nación es un hecho social —ha escrito, precisamente, otro gran pensador francés (Jean Beaucoudray)—. No es por sí mismo un hecho político y jurídico. Hay naciones sin expresión estatal soberana propia. Pueden tener una organización de su vida dentro de una formación jurídica subordinada a una soberanía más amplia. *La soberanía del Estado requiere la preponderancia de un elemento jurídico y político*. Este carácter jurídico y político del Estado postula una doctrina. Nuestra insistencia sobre la necesidad de una doctrina política, ¿conduce a una concepción doctrinal o idealista del Estado por oposición a unas concepciones materialistas?

Sin necesidad, por el momento, de discurrir por cauces conflictivos, llega el profesor Georges Burdeau a una primera conclusión, a saber: que nos cuesta un enorme trabajo el hacernos a la idea de que cualesquiera institución que no sea la del Estado —la que nosotros entendemos por tal— pueda ser la depositaria del Poder. «La verdad es que —escribe el autor citado— sin la idea que de él nos hacemos, todo se derrumba. Su existencia responde a ciertas exigencias de la estructura política de las sociedades en un determinado momento de su evolución. Se puede datar su nacimiento, como cabe comprobar las ocasiones en que desaparece. No crea la autoridad, pero toma sus formas; la obediencia que exige no es de la misma naturaleza que la

requerida por el jefe que manda. Dura cuando los gobernantes pasan. Favorece un acercamiento de los individuos, a quienes sus opciones partidarias dividen. Pone cierta grandeza en la vida política, a la que si no volvería mezquina la mediocridad de los hombres... ¡Simples efectos de las creencias! Quizá... Pero cuando esas creencias encarnan, cuando demuestran ser capaces de sostener una institución duradera, cuando le proporcionan una base lo suficientemente sólida para permitir la diferenciarse de las representaciones que la hicieron nacer, nos encontramos ante una realidad cuya autenticidad sería pueril negar con el pretexto de que sólo existe en el pensamiento de los hombres.»

De todas formas, como de inmediato el lector atento advertirá, existe en estas páginas una advertencia que entraña mayor importancia de la que, a primera vista, connota: el Estado, piensa el eminente profesor de París, no es la única forma del Poder; por consiguiente, no es posible hablar del Estado en cuanto manera de ser del Poder sin haber definido previamente éste. Comenzaremos por pensar en él. Examinaremos después las condiciones en que los hombres, empujados tanto por las circunstancias como por el progreso de su sensibilidad política, imaginan el Estado, lo que nos dará ocasión de levantar su acta de nacimiento. Finalmente, consideraremos la institución en la que pasa a inscribirse el Poder, y hallaremos así una respuesta a las cuestiones que han motivado la génesis de los conceptos del Estado.

En torno del Estado brotan, como perfectamente demuestra la experiencia, toda clase de interrogantes. He aquí, por ejemplo, una elegida al azar: «¿Cuál es, pues, la concepción realista del Estado...?» Ni materialismo asfixiante ni idealismo que barra. *La idea justa del Estado está ligada a una comprensión completa de las realidades de la vida nacional.* La ple-

nitud, la armonía de la vida social no puede obtenerse hablando de un monismo filosófico y político. *El papel primordial del Estado es asegurar el desarrollo de todas las actividades y de todas las virtudes en la unidad de un todo político, armonioso y duradero.*

Es obvio, y no es menester insistir en esta tesis, que, en efecto, el Estado asume las funciones que sólo él es capaz de satisfacer, en última instancia, para el bien de los ciudadanos: la justicia, la diplomacia, la defensa nacional, la política, la moneda y el control de los grandes equilibrios económicos, el civismo y el espíritu público...

Para el profesor Georges Burdeau los conceptos o realidades de «fuerza» y de «autoridad» no implican por sí mismos la plena existencia de un Estado. Hoy, en la hora en que nos ha tocado vivir, se precisan más cosas: saber qué es lo que se puede hacer o no hacer desde el Estado. «Si la existencia de un territorio y la de una nación son hechos que facilitan esa operación intelectual que es la institucionalización del Poder, es evidente que no basta para dar vida a la idea del Estado. Hace falta que los acompañe una reflexión sobre el Poder mismo. Puesto que el Estado es una idea, supone unas mentes aptas para pensarla. Pero durante mucho tiempo los gobernados han visto en el hombre investido de los atributos del Poder al jefe, es decir, al que manda porque nadie osa discutir la oportunidad de sus órdenes o porque su fuerza basta para justificar la obediencia. Nadie trata de profundizar en sus títulos para el ejercicio del Poder. «Las torres y muros, que eran la fuente visible del Poder, le servían tanto de etiqueta como de justificación.» Sin duda, cuando la arbitrariedad se produce es experimentada como una injusticia y un abuso. Se advierte la solidaridad entre el Poder y el fin social, puesto que casi siempre la desposesión del jefe es la sanción de su fra-

caso. Pero en esas sociedades jóvenes «hechas puramente de hombres», según la expresión de Bergson, la idea nunca va muy lejos sin encarnar en una forma concreta: el dios en una imagen, y el Poder en un guerrero victorioso...».

Cada autor, consecuentemente, que se ha aproximado al tema lo suficiente, con objetividad y recta intención ha tratado de ser original llegado el momento de determinar la causa exacta en virtud de la cual el Estado existe. El profesor de París no constituye la excepción de la regla y, ciertamente, nos indica que el Estado existe, ante todo, por la necesidad que el ser humano siente de que se le garantice su seguridad: «Una sociedad —además,— sólo progresa por la seguridad del mañana, y esta seguridad es la que el Poder individualizado compromete. Si todo desaparece con el jefe, ¿qué proyecto podrá sobrevivirle? Pero también si todo descansa en su voluntad, ¿quién puede garantizar que ésta no será arbitraria? El reinado del jefe provoca la inestabilidad social porque implica una norma incierta.

No es un azar, a juicio del profesor Georges Buredau, que en el momento en que se formaba la idea moderna del Estado fuera el peligro de la arbitrariedad uno de los que más ocuparon las mentes. Ya los teólogos de fines de la Edad Media planteaban el problema —todavía teórico— de la resistencia a la opresión. Pero con las luchas religiosas del siglo XVI, es la tiranía la encausada. *No cabe duda de que el problema que preocupa a los filósofos no es sino la transposición doctrinal de una inquietud experimentada por todos.* Domina la aprensión de que si el Poder es para el jefe una prerrogativa personal, nada podrá impedir que los atributos de la autoridad, la sanción, la fuerza, sean desviados de sus fines para utilizarlos según la propia conveniencia.

No le falta por ello la razón al emi-

nente pensador español, profesor Muñoz Alonso, cuando en uno de sus libros más bellos (*Andamios para las ideas*), se apresura a subrayar, entre otras muchas cosas, lo siguiente: *Más real que la realidad de las cosas, y más humano que la humanidad del hombre, es su libertad.* O, disolviendo la palabra en frase: la posibilidad de encontrarse el hombre en sí mismo mientras se ahuyenta a fuerza de querer ser él mismo. *Porque el hombre cuando cree estar a solas con su razón, siempre está acompañado, precedido por su libertad, por la lucha interior y exterior en voz de sangre y de palabras, de gracias y de pecados, de querer y hacer.*

Por eso mismo, vieja tesis defendida por un prestigioso autor francés, «si queremos que la sociedad permanezca como un medio que permite al hombre alcanzar su expansión natural y sobrenatural, conviene que el Estado permanezca celoso no solamente de los elementos indispensables para la prosperidad material de la sociedad, sino también de las mejores condiciones de educación cívica, intelectual y moral y espiritual. *La perfección del arte de gobernar a los hombres radica mucho más en esta función superior de educar el alma de los pueblos y de contribuir a la elevación de cada alma que en la extensión sin límites de su intervención.* Lo cual exige que el Estado en su triple poder judicial, legislativo y ejecutivo, esté sometido al orden de las cosas y al Derecho natural.»

La segunda gran conclusión que se nos ofrece en estas páginas entraña no poco de realidad y originalidad —puesto que, efectivamente, se trata de una verdad que no está del todo clara—, a saber: *El Estado es Poder, pero no el único Poder que existe en la colectividad.* Hay en ella una pluralidad de representaciones del orden deseable y, por consiguiente, una multiplicidad de poderes. Su rivalidad constituye el motor de la vida política, cuyo objetivo es la conquista del

Poder estatal, que sancionará la pretensión del Poder victorioso de hacerse reconocer como el único autorizado para imputar sus actos de voluntad al Estado. A juicio, pues, del autor del libro que suscita el presente comentario perfectamente puede decirse que el Estado es, al mismo tiempo, un motor y un freno. *El Estado es sede de un Poder, que tiene por agentes a los gobernantes.* «Sede de un Poder» quiere decir que encarna una idea de derecho, aunque pertenezca a los gobernantes precisar los contornos de esta idea y determinar su sustancia en función de sus responsabilidades, de las resistencias que encuentran y de las apelaciones que se les hacen. Como introductores de la voluntad del soberano en las decisiones del Estado, permiten imputar a éste las aspiraciones o exigencias de aquél. De este modo, es su intervención la que hace que el movimiento —los imperativos expresados por los poderes de hecho— se integre en el orden, es decir, en el sistema de normas del que es garante el Estado.

Para Georges Burdeau lo que realmente entraña una capital importancia radica en el hecho de que, oportunamente, el Estado actúe como un moderador del equilibrio entre los distintos poderes. «Por poco que se reflexione en esta necesidad de un poder estatal, sólo cabe explicarla por el hecho de que el Estado es la única fuerza capaz de regular la concurrencia entre los poderes. Si las luchas de éstos pudiesen alcanzar su paroxismo, destruirían la sociedad, y al mismo resultado se llegaría si uno de ellos consiguiera reducir a los demás al silencio, porque entonces la sociedad se enervaría en una inmovilidad mortal. *El universo político es un orden en movimiento, y lo que llamamos estabilidad social no es más que un equilibrio de fuerzas...*» Lógicamente, pues —y esta podría ser la tercera gran conclusión a la que se llega en estas páginas—, al Poder estatal corresponde me-

dir la capacidad de absorción del orden social, tal como se halla garantizado por el régimen político en vigor, para con las fuerzas que tratan de transformarlo. Mantiene y prevé, abriendo el orden actual a los imperativos que presidirán el orden de mañana. No de otro modo se define la salud: renovación de las células sin alteración del organismo.

Una sociedad políticamente equilibrada es aquella que goza de vitalidad suficiente para enriquecerse con la competencia de los poderes y adaptar, en consecuencia, su estructura al desarrollo inherente a todo organismo vivo. Pero es evidente que esta sana vitalidad está condicionada por la estructura del Poder estatal. El es quien, mediante las normas que dicta y gracias a las prerrogativas de que dispone para hacerlas observar, puede introducir en el ordenamiento jurídico las aspiraciones favorables a una renovación de los marcos y los fines de la actividad colectiva.

Respecto del Estado, como idea puramente doctrinal, la posición del profesor de París no parece ser estrictamente optimista. Casi al final del libro inserta unas meditaciones que, a nuestro parecer, no son fruto directo de la ciega confianza: «El Estado funcional —escribe— encarna el Poder de una sociedad a la vez inquieta y sosegada. Inquieta porque presente que sin él no podría ya dominar su destino. Sosegada, porque toma conciencia del peligro que sus divisiones harían correr a aquello a lo que, ante todo, aspira: el confort material y la seguridad del futuro. *El Estado funcional quiere ser un Estado popular, pero lo que espera del pueblo es una adhesión racional que le sirva de base y no un aporte de energía de origen pasional.* Es el Estado de un pueblo adulto, instruido, prudente y tolerante.»

En definitiva, este importante libro del profesor Georges Burdeau —importante

y trascendental como todos sus trabajos—, encierra una especie de indisimulable moraleja que, en memorable ocasión, ya puso de relieve el doctor Jean Beaucoudray en un bellissimo artículo dado a conocer en España por la revista *Verbo* y que tituló muy significativamente «El Estado y el bien común»: «La libertad de los ciudadanos no puede encontrar su expansión sin un animador de las más altas exigencias de su vida en sociedad. En este punto, tenemos la costumbre de valernos del símil del director de orquesta. Por brillantes que sean los instrumentistas es necesario un jefe que regule la ejecución de la música por el conjunto.

»Los hombres no son ángeles, sus Empresas no son asociaciones filantrópicas. El egoísmo de los individuos, de las fa-

mílias, de las clases y de los grupos está pronto.

»Es, pues, necesario que los negocios temporales de la ciudad sean organizados convergiendo hacia el bien común. El Estado debe ser el garante de ese bien común.»

De todas formas, y esta advertencia se encuentra generalizada a lo largo del curso del libro que debemos al profesor Georges Burdeau, para que el Estado no sea el señor omnipotente conviene que esté de acuerdo no sólo con el Derecho natural sino también con la autoridad espiritual de la Iglesia. Esta distinción entre el poder espiritual y el poder temporal es indispensable. Sin ella asistiremos a la corrupción de lo espiritual por la política y a la omnipotencia de lo temporal por la tiranía de una falsa espiritualidad.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

PAULINO GARAGORRI: *La tentación política*. Seminarios y Ediciones, S. A. Madrid, 1975; 180 págs.

Creemos que el sutil y profundo pensador que es Paulino Garagorri, autor de más de media docena de interesantísimos libros, ha tratado de responder, en las páginas que ocupan nuestra atención, a una clásica, inquieta y vieja interrogante humana: ¿Por qué el hombre hace política...? Si de verdaduviésemos interés en complicar las cosas, nada más alejado de nuestras intenciones, nos atreveríamos a responder a esa pregunta —pregunta elemental y que no suele faltar en ningún texto de Ciencia política por humilde que éste sea con esta otra: ¿Se identifica la comunidad política de los hombres con el Estado? *Comunidad política y Estado*, ha escrito recientemente un prestigioso autor, ¿son dos nombres diferentes que expresan una misma cosa? La respuesta es negativa. La comunidad política es una exigencia natural de los

hombres; el Estado, por el contrario, es el modo o la forma de organizar y de estructurar la comunidad política. La comunidad política es una realidad natural; el Estado es un invento artificial de los hombres, aunque necesario para la vida de la comunidad política. La comunidad política es lo originario: es anterior al Estado y está por encima de él; en cambio, el Estado es una estructura derivada y cambiante; es un instrumento al servicio de la comunidad política. La comunidad política es susceptible de adoptar formas diferentes, permaneciendo siempre como tal comunidad política; pero el Estado no admite esa posibilidad; por eso, cuando se producen cambios importantes en la organización de una comunidad política se dice que ha habido un cambio de Estado. Así, por ejemplo —como vemos en la historia de los pue-

blos—, la misma comunidad política unas veces adopta la forma de Estado monárquico y otras la de Estado republicano; en diferentes épocas de la historia, esa comunidad se organiza como Estado absolutista, liberal o democrático; y, en nuestros días, las diversas comunidades políticas se organizan en una variada gama de tipos de Estado: los Estados marxistas, socialistas y capitalistas; los Estados presidencialistas y los parlamentarios; los totalitarios y los democráticos; los que se afanan en garantizar la libertad de los ciudadanos y los que dan primacía a ideas igualitarias, etc.

Es decir, para tratar de entendernos, que el hombre siente la llamada o tentación del ejercicio de la política, principalmente, para organizar de forma más adecuada a sus semejantes. Y el gran mal que, en todas las épocas —no es menester culpar a una determinada—, ha entrañado la política, no ha sido otro que el orgullo insuperable, para no pocos hombres, de que ellos, precisamente ellos, eran los mejores para proceder al establecimiento o estructuración u organización de la política. La Historia, así, con mayúscula, nos prueba más que sobradamente que ese afán «organizador» del ser humano es la fuente exclusiva e inequívoca de irremediables males. El mismo Pío XII —una de las inteligencias más sublimes que en nuestro siglo ha renido la Iglesia— se expresaba de esta manera: «Desdichadamente no se trata en la actualidad de hipótesis y previsiones, sino que ya existe esta triste realidad: allí donde el demonio de la organización invade y tiraniza al espíritu humano, se manifiestan rápidamente los síntomas de la falsa y anormal orientación del desarrollo social. En no pocos países el Estado moderno va convirtiéndose en una gigantesca máquina administrativa: toda la escala de los sectores políticos, económicos, sociales, intelectuales, y hasta el nacimiento y la muerte,

quiere convertirlos en materia de su administración. Nada de maravillar, por tanto, si en este ambiente impersonal, que tiende a penetrar y envolver toda la vida, el sentido del bien común se entumece en las conciencias de los individuos y el Estado pierde cada vez más el primordial carácter de una comunidad moral de los ciudadanos.»

He aquí, con brevedad y exquisita delicadeza espiritual, la exposición del porqué algunos altísimos ejemplares de seres humanos no pudieron, en su momento, sustraerse de colaborar, de ejercer o participar en eso que, efectivamente, los politicólogos llaman «la organización política». Hay un rosario de nombres que, por sí mismos, lo dicen todo —Manuel Azaña, Ortega y Gasset, Ignacio Silone, José Gaos, Américo Castro, Valera, Madariaga, Unamuno, etc. No deja de ser curioso, como el futuro lector de estas páginas comprobará fácilmente, que estos hombres —profesionales de la pluma (si es que se admite esta especie de extraña sindicalización)—, en no pocos casos, llegaron a sacrificar su propia gloria literaria por la efímera alegría que, como es harto notorio, otorga el laurel de un éxito político. Pero, lógicamente, existe una aceptable explicación a cuanto venimos indicando, y es que, como muy bien lo subraya el profesor Garagorri, el político suele valerse siempre, o casi siempre, del intelectual (aunque las más de las veces, también es radicalmente cierto, lo tiene apartado del timón de mando). Mala cosa, en política, resulta a veces pensar en sí mismo. He aquí uno de los motivos que, en cierto modo, impidieron a don Manuel Azaña, levemente lo insinúa el autor de estas páginas, alcanzar el auténtico triunfo político. El tema de la vocación (política) atraía a Azaña, que fue un preocupado de sí mismo, pero quizá sólo en grado ligeramente superior al debido en personas dotadas del suficiente «uso de razón»

como para caer en cuenta que la trayectoria de la propia vida es cosa a la que éste debe muy principalmente aplicarse. Si a veces esa preocupación suya se hace llamativa es sólo por contraste, pues pienso que entre las inferioridades de los españoles está el vivir «como quieren», que paradójicamente significa vivir al albur de la improvisación y sin otro norte magnético que un egoísmo miope.

A juicio del profesor Paulino Garagorri, y así lo expresa claramente, los escritos de Azaña, y singularmente sus «Memorias» son una lección inestimable si aspiramos a conocer el pasado y «establecer» la continuidad. Para que la gente española se avergüence de su mesianismo y adquiera confianza en sí misma, sería menester una progresiva educación política, cuyos pasos no cabe señalar aquí. Pero la fórmula de lo que hay que lograr, difícil, no imposible, está ahí: continuidad y aceptación de la propia responsabilidad.

Al referirse a Ortega y Gasset, el escritor fallecido años ha que sigue ejerciendo, sin embargo, un alto, penetrante y radical magisterio. Difícilmente, nítida y oportuna advertencia la que efectúa el autor de estas páginas, puede entenderse a Ortega si se pierde la perspectiva de que, ante todo —no importa que haya habido algunos estúpidos que le hayan regateado este título—, era un filósofo: «Ortega no fue un político sino un filósofo que como español se vio arrastrado a la preocupación política, y por ello sus reflexiones se sitúan en una perspectiva histórica que integra un distante porvenir. La aceleración en el ritmo del cambio, característica de estas décadas, hace más difícil el acierto en la previsión. Y, sin embargo, los textos de Ortega, por su profunda comprensión de las posibilidades del curso venidero en la vida española y contemporánea, contienen numerosas admoniciones de incuestionable vigencia. «¡Estamos en 1930! La vida

del mundo —escribía—, cada vez más solidaria, más planetaria, ha apretado terriblemente sus exigencias y reclama de los pueblos, si quieren subsistir, ciertas condiciones mínimas de modernidad, de inteligencia, de eficacia; piense el lector aunque no sea más que en el lado económico de una existencia nacional... es ya imposible seguir siendo los aldeanos arcaicos que venimos siendo... (es necesario) exigir que el nivel de la vida pública de España esté a la altura de los tiempos.»

Ortega subraya, muy especialmente, que, efectivamente, «el imperio político no se ejerce mediante poderes misteriosos, ni tampoco sólo violentos —salvo por breve plazo—, sino porque es consentido, delegado por la conformidad social. El ascenso al poder recorre un largo camino social antes de aparecer en ese concreto nivel. El fenómeno político sería imposible si fuese sólo político. Ha de afectar, por tanto, y en profundidad, a la entera sociedad española y a los usos inveterados en la misma. Pero un vicio semejante sólo puede establecerse en una sociedad que, en rigor, debe calificarse de «enferma». Y, ciertamente, no es sólo Ortega, sino bastantes entre los pocos buenos conocedores de nuestra historia los que para explicársela han llegado a esa penosa conclusión. En gran medida, los «Escritos políticos» de Ortega, que no son, como él afirma y he destacado en la «Nota preliminar» que les antecede, sino los de un «pedagogo político», tienen la intención de adoctrinar a los españoles en su educación estimativa de los valores sociales, fundamentalmente, en la estimación de las personas y, en consecuencia, en la moral social que sustenta a toda política.

Pero, afortunadamente, no todo es referencia, examen o apreciación esencialmente política en el curso de estas interesantes páginas. Hay, en las páginas centrales, un emocionado recuerdo

para un filósofo del que ahora se habla poco, pero, como siempre ocurre con los hombres de valía, tuvo en su existencia un momento excepcionalmente brillante. Nos referimos a Gaos. Para Paulino Garagorri, así lo subraya, la *Introducción a la Filosofía* explicada por Gaos consistía, principalmente, en una revisión histórica. Era Gaos esa cosa tan insólita que es un buen profesor, pero como la clase se dirigía a alumnos neófitos y aun en expectativa de especialización, resultaba perceptible esa condescendencia y como azoramiento con que el «filósofo» habla de filosofía a los no adscritos al gremio metafísico: a ello se sumaba cierta distancia, reserva y timidez que parecían propias de su carácter. Pero conmigo fue accesible y benévolo: en el examen oral y definitivo, en vez de hacerme preguntas rutinarias, recordó que yo le había infligido bastantes y me invitó a dirigirle entonces otras, sobre problemas filosóficos aludidos en el curso y que fuesen de mi interés, a las que no me respondería pero que podrían servirle de testimonio del nivel de mi formación, y quizá le permitiesen calificarme sin más prueba. No recuerdo —nos dice el doctor Garagorri—, qué interrogantes pude comunicarle, salvo que se referían a la filosofía estoica, pero con esa fórmula original mi examen resultó feliz. Como director del «preparatorio» y al término del mismo nos sometió un cuestionario para que juzgásemos sobre lo que habíamos experimentado y propusiéramos reformas; rasgo revelador de la excelencia de aquella Facultad en la que la formación exigida al alumno y la incitación a que éste asumiese responsabilidades se concertaban ejemplarmente.

Desfilan por estas páginas hombres de tan acusada personalidad que, en rigor, apenas si es posible indicar junto al nombre de los mismos algo más que unas breves notas. No sería correcto, sin embargo, pasar precipitadamente por la

figura de Américo Castro que el autor estudia con cierto afecto. Por lo pronto —nos dice— que para Castro el auténtico sujeto de la historia es la vida: «En la vida se encuentran tanto el yo pensante como lo que da ocasión al pensamiento: todo existe y se da en la totalidad básica y omniabarcante de la vida, la cual está en ella misma y es el último límite a donde el hombre puede llegar viviendo y viviéndose.» Y esa vida es siempre, en principio, inteligible porque está animada por un designio dotado de sentido: «Estar preocupado por hacer algo que aún no existe en vista de lo que ya está hecho».

Ahora bien, se nos indica en otro lugar del libro, la historia de los españoles, concebida —repito (subraya el doctor Garagorri)— como una realidad de vida histórica no consiste, primariamente, en hechos contrastables ni en ideas intelectualmente manifestadas, sino en los interiores cambios y situaciones experimentados por los individuos en ese nivel antes definido en la expresión «estar preocupados por hacer algo que aún no existe en vista de lo que ya está hecho». Por ello, escribe en el nuevo prólogo a la edición de *La realidad histórica de España* (de 1965): «Mi problema es, ante todo, el de la radicalidad de lo español y no el de su frondosidad. El tema de esta y otras obras mías no es la política, ni la religión, ni la economía, ni el catalanismo, ni el centralismo opresivo, ni la técnica, etc. Quienes amablemente sugieren (son bastantes) que escriba una obra sistemática y bien estructurada, no se dan cuenta (por culpa mía, sin duda) de que mi interés se concentra en lo español (por ejemplo) de la economía de los españoles. De no proceder así podemos estar girando indefinidamente en torno a la cuestión, sin mostrar cuál sea ésta.»

El argumento de la «singularidad» de España, entiendo —no se omita— por España a la vida de los españoles, será

por fuerza la de una especie dentro de un género, es decir, la de un país cuya historia se vincula —sea positiva o negativamente— a Europa; que, al igual que España, no es sino la vida en su obra de los europeos todos. Debe de entenderse, a mi juicio, que son europeos los hombres con cuyas vidas se ha formado y divulgado lo que llamamos «civilización occidental». El caso de España consiste en el tema de la singularidad de la vida de los españoles, vista, precisamente y en buena medida, por su contraste con las inspiraciones centrales de esa civilización. El hecho de esas sensibles diferencias es inquestionable; lo que, por ejemplo, confirma Pedro Simón Abril en la dedicatoria de su *Filosofía natural* (que, por cierto, permanece inédita): cuando dice que llegó a determinar de «poner perpetuo silencio en el tratar cosas de doctrina y particularmente de filosofía en lengua castellana, viendo el poco calor que esta nuestra nación tiene en lo que toca al deseo de saber».

Si la figura de don Miguel de Unamuno hubiese estado ausente de estas páginas, el libro del profesor Paulino Garagorri, lo indicamos con toda sinceridad, habría quedado mutilado, desfallecido e inerte. Unamuno es España, uno de sus más conspicuos representantes y, desde luego, una figura irrepetible. Tampoco constituye una casualidad, aunque al autor de estas páginas esto pueda parecerle normal que el gran don Miguel fuese vasco. Lugar regional de España que contrasta, prácticamente, con el resto de España. A nosotros, precisamente por esto, creemos que en esa circunstancia radica la causa de su originalidad, de su ser tan suyo y distinto de todo el mundo. Es más, lo podemos jurar, sólo como vasco nos podemos imaginar la presencia humana e intelectual del autor de *La agonía del cristianismo*.

Así, pues —escribe el doctor Garagorri—, Unamuno, que será poeta, nove-

lista, pensador de caudalosa obra, crece en un ambiente falto de clima acogedor para tales gérmenes. No sólo la tradición literaria es pobre, sino, conviene reconocerlo, el entorno es indiferente, incluso hostil hacia esas inclinaciones. Es un hecho consabido que en los últimos tiempos, para el resto de los españoles, la mentalidad de buena parte de los vascos se caracteriza, en el terreno ideológico, por su ánimo retrógrado: llámense carlistas, euscalderracos, bizcaitarras y subsecuentes. Pero es igualmente un hecho menos conocido y precisamente reconocido por el mencionado, que semejante tendencia contradice las genuinas inclinaciones vascongadas. El «regionalismo» vasco que se manifiesta frente a la Casa de Austria y frente a la de Borbón, aunque se justifica en nombre de su propio pretérito, observando desde un punto de vista más esencial y humano lo hacía, en rigor, en nombre del futuro. Pues aparte otras cuestiones, en definitiva menores, la esencia del Fuero es la defensa y la garantía de las libertades individuales frente a la arbitrariedad consentida al poder absoluto; y por ello puede decirse que la auténtica tradición vasca es radicalmente progresista y precursora del liberalismo frente a lo que una interpretación advenediza ha querido ver en ella.

En definitiva —nos indica el autor de estas páginas—, el ingrediente vasco de Unamuno influyó también de otra parte, en algunos otros aspectos de su obra —novelas, recuerdos, versos— que la forzosa brevedad de este homenaje me veda el recordar. Es posible, aunque no se puede asegurar con tono dogmático, que otra hubiese sido la figura o personalidad de Unamuno de no tener la suerte de venir al mundo en esa región española de tan intensa y profunda suave melancolía.

En este libro que, sin duda, se leerá con bastante agrado, se plantean algu-

nas interesantes cuestiones en torno del regionalismo español. No olvidemos que este tema ocupó y preocupó la mente de Ortega durante varios años. Incluso, se podría decir, ese bello librito suyo titulado *La redención de las provincias*, fue el que más horas de insomnio le causó. No olvidemos que, a la postre, la llamada *unidad nacional* depende —valga la expresión— de la predisposición material y espiritual de las regiones. Claro está que, desde la época de Ortega a nuestros días, no pocas cosas han cambiado. Por eso —subraya intencionadamente el autor de este libro—, «es obvio que en el panorama europeo el signo del regionalismo ha cambiado de entonces a la fecha, y que hoy presenta un renovado —e inesperado— empuje. Su actual proyección ofrece, a mi juicio, dos vertientes ciertamente unidas pero de signo muy diverso: uno, retrógrado, reaccionario; otro, progresivo y liberador. La regresión procede del principio disociador, del retorno a los límites de una clausura, a la irracional soberbia instintiva del particularismo...»

No olvidemos, por lo tanto —puesto que esto es lo que nos revela la clave de

no pocos de los gravísimos problemas sociopolíticos de nuestro tiempo—, que una de las cosas más difíciles de conseguir en política, y de ahí que por doquier aparezcan esas «tentaciones particulares», consiste en conseguir una auténtica solidaridad entre los hombres. Pongamos un ejemplo harto comprensible y muy poco sospechoso de partidismo alguno: «La solidaridad del cristiano con sus semejantes no se asienta sólo en que participa, como ellos, en los mismos afanes humanos, y en que se siente afectado por los mismos problemas. Esta sería una simple solidaridad temporal. La solidaridad del cristiano es mucho más profunda y medular, pues, por la fe, está llamado a una solidaridad trascendente, a un enfrentarse con los afanes y los problemas de sus semejantes, enfocando la vida de los hombres con una visión de totalidad, y, descubriendo que todos están llamados a un desarrollo pleno, a rendir al máximo con los talentos recibidos de Dios...» ¿Es esto lo que nos quiere indicar, desde la perspectiva política, el profesor Paulino Garagorri en su excelente obra...?—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

GONZALO LOBO MÉNDEZ: *El hombre y la política (Teología de la comunidad política)*. Biblioteca Cultural de RTVE. Editorial Magisterio Español y Editorial Prensa Española. Madrid, 1975; 158 págs.

Pocas veces nos es dado el poder leer un libro consagrado, con mayor o menor intensidad, a la problemática política, con el placer, la atención y la objetividad que implica el que debemos al profesor Lobo Méndez. En el curso de sus cuidadas páginas se insiste, una y otra vez, con aleccionadora constancia en no pocas de las grandes verdades teológicas, políticas y sociales que, lamentablemente, el hombre de nuestra época —que, como es bien sabido, no encuentra tiempo para casi nada— ha olvidado de manera

radical. Estamos, pues, en presencia de un libro al que, cuando menos según nuestro criterio, es preciso volver con más sosiego, con mayor calma y humildad. De entre las muchísimas virtudes que la obra connota hay una que, desde ya, es menester destacar: no sobra en el mismo ninguna página y, además, se trata de un libro que, como fácilmente comprobarán sus futuros lectores, rehuye vertiginosamente el dogmatismo. Páginas, consecuentemente, que ciegan por su claridad, que atraen por la nobleza de su

espiritualidad —honda espiritualidad— y que, en todo caso, indican el camino —en estos tiempos de indisimulable egoísmo— para que los hombres podamos entendernos de manera más firme y veraz.

Desde las primeras páginas, desde el propio umbral doctrinal de los principios que el autor defiende, se nos recuerda, entre otras muchas cosas —no es preciso indicarlo con comillas—, que *el hombre no ha sido creado por Dios para vivir en solitario, aislado de los demás hombres; no ha sido hecho para encerrarse en su torre de marfil*. La historia de la Humanidad nos muestra cómo todos los hombres, de todas las épocas, buscaron vivir en comunión con sus semejantes; formaron diversos grupos o sociedades para conseguir una vida más cómoda y perfecta, más segura y pacífica. Esta decisión libre de los hombres corresponde a lo que suele llamarse su naturaleza, es decir, el principio de operaciones o de actividad que llevan consigo todos los seres. De ahí que se pueda decir que responde a la naturaleza de los hombres su decisión de vivir unidos a los demás, para constituir una comunidad humana.

Este hecho —subraya el autor— permite al hombre cumplir adecuadamente con los fines propios de su existencia; con lo que se viene llamando los *finés existenciales*. Porque el hombre, al convivir con los demás en sociedad, fácilmente puede encontrar un trabajo que le sea útil a él y a sus semejantes y, así, ganarse la vida; puede, también, conocer a otras personas y elegir a la que le va «como anillo al dedo» para constituir un matrimonio y una familia, con lo que hace perdurable la vida humana; puede, igualmente, hacer suya la ciencia, la experiencia y el buen ejemplo de los demás, con lo que se eleva y perfecciona, y lo mismo podríamos decir de los demás fines existenciales del hombre. De este modo, el individuo se enriquece con las aportaciones de sus semejantes y se

capacita y se dispone para contribuir al engrandecimiento y a la perfección de los demás, y alcanzar, así —insiste el profesor Lobo Méndez—, su propia plenitud.

Para el autor, apoyándose en las fuentes dogmáticas más excelsas, es evidente que el ser humano tiene una inequívoca tendencia a vivir dentro de lo que podríamos considerar como la *comunidad humana*. En efecto, la sociabilidad del hombre, la tendencia natural a vivir en comunidad con sus semejantes, adquiere una luz más profunda en la Revelación cristiana. Jesucristo perfecciona y consuma la índole comunitaria del hombre.

Al encarnarse el Verbo eterno de Dios y asumir la naturaleza humana —al unir con su naturaleza divina una naturaleza humana en la persona del Hijo—, mediante su Humanidad cristianiza, no sólo al hombre, imagen de Dios, sino también al orden social en el que el hombre desenvuelve su vida. De ahí que el cristiano, el hombre que configura su existencia con el espíritu de Cristo, sea continuador de la misión de éste, esté llamado a iluminar la comunidad humana con el espíritu de Cristo. *El cristiano es luz del mundo, sal de la tierra, fermento de la masa*. Como se lee en la Epístola a Diogneto, *lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo*.

Por eso mismo —nos indica el autor en otro lugar de estas bellas páginas— todos los hombres, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. A esta igualdad esencial entre todos los hombres, hay que añadir un dato que nos enseña la Revelación cristiana: *todo hombre, como consecuencia de los frutos operados por la Redención de Cristo, es llamado por Dios a una misma vocación —la identificación con Cristo— y a un idéntico destino —la salvación sobrenatural—*. En esa igualdad esencial entre

los hombres se fundamenta la unidad y la concordia que debe presidir sus vidas: el hombre es por naturaleza amigo del hombre; cada hombre, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como *otro yo*.

Es por eso, posiblemente, por lo que, tal y como subraya el eminente autor de estas páginas, al lanzar nuestra mirada al mundo nos encontramos con dos tipos de sociedad que se nos presentan con fuerza irresistible: la *sociedad civil* y la *sociedad religiosa*. En una primera aproximación, vemos que la sociedad civil responde a todas aquellas cosas que necesita el hombre para llevar una existencia digna sobre la tierra, trabajar, educarse, crear una familia, relacionarse con los demás, cultivar sus talentos, etc. Sus fines están encuadrados en el tiempo y en la historia de los hombres. De ahí que también se llame sociedad temporal y comunidad política, por hacer referencia a los asuntos temporales y a la cosa pública que afecta a todos. La segunda, la sociedad religiosa, mira a satisfacer las necesidades espirituales y sobrenaturales del hombre; es decir, al planteamiento de la vida y de la conducta desde la perspectiva de su fundamento y de su fin: el Dios Creador y Salvador. *La sociedad religiosa ilumina al hombre desde la eternidad, desde la vida divina para la que ha sido creado; ésta es una de las razones por las que se llama sociedad eterna o sobrenatural a la sociedad religiosa.*

Los dos aspectos que venimos considerando —el temporal y el religioso— se nos presentan como necesarios para la vida de todo hombre, puesto que responden de modo inmediato a dos fines propios de la existencia de todo ser humano. Por eso, quienes se evaden de estas dos exigencias —en sus dimensiones personal y social a la vez— truncan su vida, se alienan y se incapacitan para el perfecto desarrollo de su ser.

Lógicamente, pues —tesis que defiende con cierto entusiasmo el autor del libro objeto de nuestro comentario—, la razón de ser de la comunidad política, o lo que es lo mismo, su naturaleza, hay que buscarla en la naturaleza del hombre, a la vez individual y social. La comunidad política es un complemento que necesita el individuo concreto para alcanzar los fines propios de su naturaleza. Desde una perspectiva teológica, hay que considerar la comunidad política como algo previsto y ordenado de modo positivo por Dios para la vida humana. *Pues Dios dispuso que las relaciones entre los hombres no se limitaran a un trato de vecindad, ocasional y pasajero.* De aquellas relaciones nacen vínculos firmes y estables, que constituyen el fundamento de las diversas formas de vida en la comunidad política.

Para el profesor Lobo Méndez la comunidad política es una realidad natural; *el Estado es un invento artificial de los hombres, aunque necesario para la vida de la comunidad política. La comunidad política es lo originario: es anterior al Estado y está por encima de él; en cambio, el Estado es una estructura derivada y cambiante: es un instrumento al servicio de la comunidad política.* La comunidad política es susceptible de adoptar formas diferentes, permaneciendo siempre como tal comunidad política; pero el Estado no admite esa posibilidad; por eso, cuando se producen cambios importantes en la organización de una comunidad política se dice que ha habido un cambio de Estado. Así, por ejemplo —como vemos en la historia de los pueblos—, la misma comunidad política unas veces adopta la forma de Estado monárquico y otras la de Estado republicano; en diferentes épocas de la historia, esa comunidad se organiza como Estado absolutista, liberal o democrático; y, en nuestros días, las diversas comunidades políticas se organizan en una va-

riada gama de tipos de Estado: los Estados marxistas, socialistas y capitalistas; los Estados presidencialistas y los parlamentaristas; los totalitarios y los democráticos; los que se afanan en garantizar la libertad de los ciudadanos y los que dan primacía a ideas igualitarias, etc.

Verifica el profesor Lobo Méndez una interesantísima referencia en torno del concepto de *el bien común* que, ciertamente, aquí y ahora, no sería oportuno marginar. Casi nos atrevemos a subrayar, aunque insistimos que se trata de una opinión personal (por lo tanto probablemente errónea), que en estas manifestaciones doctrinales del citado profesor se concentra la clave esencial que justifican la presencia editorial de estas páginas. *El bien común —nos dice— no es algo estático, sino una fuerza dinámica que lleva al poder político y a los ciudadanos a desplegar sus mejores energías para conseguir con eficacia, ora esta meta, ora aquella otra.* Así, por ejemplo, si un país se encuentra en una situación económica de miseria, el bien común consistirá fundamentalmente en la creación de riqueza; pero el que haya alcanzado un nivel de vida digno, deberá orientar el bien común hacia la difusión de la cultura o a garantizar las libertades sociales, o a ensanchar los cauces de la participación política.

Esa visión dinámica del bien común, puntualiza el autor, exige de los hombres un criterio de valoración que no se reduce al análisis de las cosas concretas que parece necesario conseguir, sino que se amplía a un horizonte trascendente. *El cristiano sabe que el Reino de Dios es la luz bajo la cual debe buscar los bienes parciales y temporales, porque sabe que de nada le sirve ganar todo el mundo si pierde su alma, si no alcanza la felicidad eterna.* Y tiene la dicha de contar con una realidad verdadera y sustentadora de las realidades parciales, pues *la realidad es Cristo.*

Las páginas más sugestivas y profun-

das de este libro, sin duda, son las que el profesor Lobo Méndez dedica al estudio de los llamados *derechos fundamentales de la persona*. Así, escribe, «desde la perspectiva del orden natural, con diversas variantes y planteamientos, todos los hombres admiten que *el ser humano es persona, es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre; en esta condición de persona radica su dignidad, no en que sea más rico o más pobre, más culto o más ignorante.* Y, por lo tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes que dimanen, inmediatamente y al mismo tiempo, de su propia naturaleza, la cual exige un trato adecuado, de modo que, si alguien lo lesiona está afrontando el mismo ser o naturaleza del hombre. La doctrina de los derechos del hombre busca precisamente garantizar el núcleo del ser humano en sus relaciones sociales.

»Ahora bien —se apresura a subrayar el autor en las páginas centrales de su obra—, los derechos fundamentales están unidos en la persona que los posee con otros tantos deberes. Unos y otros responden a los fines existenciales que Dios ha atribuido a nuestra naturaleza, de tal manera que si yo tengo derecho a que todos respeten mi vida, también yo tengo el deber de protegerla y cuidarla; lo contrario sería una grave irresponsabilidad ante Dios y ante los otros hombres.

»Tanto los derechos como los deberes tienen su origen y su fundamento en nuestra condición de criaturas de Dios; no somos los dueños absolutos de nuestras vidas, sino que hemos de dar cuenta de ella a nuestro Creador y a quien ha entregado su vida para salvar la nuestra del error y del pecado, Cristo Jesús. De ahí que los derechos y los deberes fundamentales tengan un vigor indestructible y sean irrenunciables.

»Por consiguiente, en la comunidad humana, a un determinado derecho natural de cada hombre corresponde en los demás

el deber de reconocerlo y de respetarlo, porque cualquier derecho fundamental del hombre asienta su fuerza moral obligatoria en la ley divina y en la ley natural, que confieren e imponen el correlativo deber. Por eso, el esmero en reivindicar los propios derechos debe ir acompañado del cumplimiento ejemplar de los propios deberes; de otro modo, el hombre destruiría su propio ser, o, por lo menos, lo minaría por dentro, y adoptarían ante sus semejantes una conducta antisocial...»

Concluyen estas páginas, cuidadas en todos sus aspectos, evocando un tema que jamás ha perdido su rabiosa actualidad, a saber: el binomio que se establece entre *la libertad y la convivencia social*. Para el profesor Lobo Méndez, efectivamente, la libertad es uno de los valores más cotizados entre los hombres contemporáneos; existe hoy una finísima sensibilidad para detectar las opresiones que pueden darse en el ámbito social y político, aunque, cosa extraña, esa sensibilidad está aletargada en el campo de la moralidad privada y en los medios que se suele usar para imponer a los demás las propias opiniones. *En aras de la libertad se cometen verdaderos atropellos*. Quizá esto explique los significados diferentes, y aun contradictorios, de lo que encierra la palabra libertad.

La fe cristiana nos enseña los criterios básicos —dogmáticos y morales— para que los hombres ejercitemos la libertad personal, en la que hemos sido creados por Dios, pues la verdadera libertad es signo eminente de que somos imagen de Dios; pero la libertad humana, herida por el pecado original y continuamente debilitada por los pecados personales, ha sido rescatada por Cristo.

La conclusión final a la que llega el autor, entre otras muchas, es realmente

categorica y ella demuestra la trascendental importancia de este libro que exige del lector, como hemos indicado, absoluta atención: *La Revelación de Jesucristo es escueta y clara*: «Si permanecéis en mi doctrina conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres. Si el Hijo os da la libertad, seréis verdaderamente libres.» Por eso mismo, insiste el profesor Lobo Méndez, *el cristiano es consciente de que su participación política, diligente y sincera, no está movida solamente por la promoción de unos bienes que pertenecen a esta vida terrena, sino que está urgida por la búsqueda del Reino de Dios y por el afán de alcanzar la salvación eterna. De ahí que esa participación política, realizada siempre con espíritu de justicia y caridad, sea para el cristiano un deber moral con frecuencia grave*.

Por otra parte, al finalizar su obra, el autor aconseja que es necesario tener siempre presente que la comunidad política y la Iglesia son independientes, autónomas y soberanas, cada una en su propio terreno. La Iglesia sabe que el hombre, sujeto de la historia humana, ha recibido de Dios una vocación eterna que le impulsa a trascender el mundo. Al propio tiempo, *el cristiano está llamado a difundir la libertad y la responsabilidad personal en el seno de la comunidad política. Si no se distingue, con generosidad, con grandeza de alma y con lucidez, los fines respectivos de las dos comunidades, la religiosa y la política, la convivencia social puede llegar a ser un infierno; y, en ese estado de descomposición, siempre es la que lleva la peor parte, porque sus miembros sustituyen el amor por el odio, la paz por la violencia y la elegancia espiritual por la chabacanería rampiona*. Confiamos en que las aguas —anhela el autor de estas páginas— corran por sus propios cauces.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

S O C I O L O G I A

JOSÉ-LUIS L. ARANGUREN: *Moral y Sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX*. Edicusa. Madrid, 1974; 202 págs.

Los historiadores del siglo XIX tuvieron concepción visual, plástica, del acontecer en historia política, opina José-Luis L. Aranguren. Ver la historia es también una manera de vivirla, precisamente la manera de vivirla más acorde con el decimonónico. El orteguiano Julián Marías afirma que toda sociedad tiene siempre una idea de sí misma conforme a la cual interpreta su realidad. No se puede prescindir del hecho de que el siglo XIX se viese a sí mismo como gran friso de sucesión de escenas, como gran espejo, con los escenarios históricos de la época, la Corte, los pronunciamientos, destierros, salones, conjuras, conspiraciones, el púlpito como tribuna y medio de comunicación de masas. Y se agrega que el gesto se superpone a la realidad desnuda y termina por sobreponerse a ella y prevalecer.

De acuerdo con la tesis de Miguel Artola, en *Los orígenes de la España contemporánea*, el autor del libro que comentamos estima que el programa de desamortización tuvo, en España, dos fases claramente diferenciadas: durante la primera, en la que no pasó de propuesta, conforme a los principios filosófico-económicos, se pretende desarrollar la producción y aumentar la riqueza del país; la segunda es hacendística: para atender los gastos públicos y sostener el crédito del Estado y evitar la bancarota y la revolución, se recurre a la desamortización.

La desamortización, para los ilustrados lo que hoy se llama plan de desarrollo, se practica primero por Manuel Godoy, por los liberales después, como único medio de salvación. El aumento de producción, aunque se invoque, pasará a

un segundo plano; la preocupación auténticamente social habrá desaparecido; junto con la finalidad hacendística sólo subsistirá, en verdad, la voluntad política de crear el grupo social de la burguesía terrateniente, que se interese por el régimen que les ha elevado la condición socioeconómica.

La derecha española —continúa el razonamiento de Aranguren— encontró nuevo motivo de enojo en la Desamortización general de 1855 que, hecha con criterio individualista, tampoco podía satisfacer ya, sobre todo en lo concerniente a bienes propios y comunes de los pueblos, las nuevas aspiraciones, más o menos vagamente comunitarias y socializantes, de la izquierda más avanzada, que perdió enteramente la paciencia al ver detenida, bruscamente, la desamortización eclesiástica.

Entiende Aranguren que el moderantismo decimonónico reposaba sobre esta contradicción: la exaltación teórica de la mesocracia, de las clases medias que pretendía representar, en un régimen ideal igualmente alejado del absolutismo o el aristocratismo antiguo y de la plebeya democracia, por un lado; por el otro, la atribución del poder político, según idea del sociólogo gaditano, político del partido moderado, Antonio Alcalá Galiano, a los auténticos poderes sociales de la nación. Pero las verdaderas clases medias son las que nunca, ni en régimen liberal, ni en régimen socialista, tienen, para Aranguren, poder social.

La administración moderada del siglo XIX pone cierto orden, tanto político como administrativo, por medio de las disposiciones, de línea moderna y europea en torno a las cuestiones importantes que

se indican: la reforma fiscal del político moderantista y economista reformador, Alejandro Mon y Menéndez; el Decreto sobre funcionarios públicos de 1852, promulgado por el autor de la ley de la Deuda Pública, «De la desamortización» y jefe de Gobierno, Juan Bravo Murillo; la ley de Instrucción Pública de 1857 del político centrista, austero y popular zamorano Claudio Moyano y Samaniego, disposición que supuso, en opinión del autor del libro que se critica, la definitiva instauración de los principios de la Universidad burguesa, da mayor importancia a los estudios de ciencias y establece la obligatoriedad de la enseñanza entre los seis y los nueve años.

Respecto del pensador y político carlista valenciano, Antonio Aparisi y Guijarro, se le antoja al autor del libro que se critica, más humano, elocuente y lúcido, sirviéndose de las siguientes palabras de Castelar para definir las políticas e ideas de Aparisi: su política consistía en una especie de socialismo católico, lleno de entusiasmos y utopías, inaplicable al siglo de las revoluciones; en este socialismo era el Papa, por vicario de Cristo, el rey de reyes; era el rey,

como en los tiempos patriarcales, el padre de los pueblos; era el pueblo, no rebaño de vasallos, sino conjunto de ciudadanos que, parapetados tras de sus fueros históricos e interviniendo en las Cortes, se mantenían libres por la fe de Dios, y se apoyaban, mutuamente, por la caridad más exaltada y más humana.

Del moralismo decimonónico y la promoción sociocultural de la mujer, trata, finalmente, el autor del libro, teniendo como base a dos obras de la socióloga y pedagoga Concepción Arenal Ponte de García Carrasco, titulada *La mujer del porvenir* y *La mujer en su casa*. Recuerda que la mujer no es intelectualmente inferior, aunque adolece su inteligencia de falta de cultivo por la situación que se le hace ocupar y representar en la sociedad, preparadas entonces con el barniz de cultura de adorno del bordado, piano y cosas semejantes, exclusivamente para madres. Pero Arenal no cree que la mujer deba tener derechos políticos porque, fiel en esto a la idea peyorativa que de la política tenía la burguesía del siglo XIX, es inapta para la intriga y la corrupción políticas.—GERMÁN PRIETO ESCUDERO.

FRANCISCO SEGURA: *El Social-Humanismo*. Industria Gráfica Aleu y Domingo. Barcelona, 1975; 119 págs.

Condensa el autor el «panorama en el siglo XX» afirmando que «el denominador común de los sistemas político-económicos imperantes en el mundo actual es la servidumbre tributaria del hombre respecto del Estado, de la Propiedad y de la Finanza: es la deshumanización de la riqueza».

Pero no conforme con ese cuadro situacional va, en este libro, a «proponer (al lector) algunos cambios», que sitúa bajo una fórmula especial que denomina «Social-humanismo universalista».

Empieza, pues, por hacer una «declara-

ción», a modo de definición descriptiva, de lo que entiende por «social-humanismo universalista» al que llama «nuestro social-humanismo». Este es —dice— una aspiración, un programa, un modo de ser y pensar, que coloca al hombre en el centro —«en el trono»— de todo cuanto le rodea, y somete la tierra —toda la Tierra— y el dinero, al servicio obligatorio y gratuito de la raza humana como un todo, y de cada individuo en particular, eliminando de la vida económica y financiera todo ingreso no justificado por el trabajo, mérito o riesgo personal. Es

La aspiración de cancelar para siempre los odios de raza, clase y religión mediante la demolición de las fronteras económicas, políticas y sociales que hoy impiden a los hombres todos el abrazo fraternal.

Hemos transcrito esta larga declaración definitoria, eminentemente polémica, en la cual viene a presentarnos su autor una deseable y utópica situación del hombre —de todos los hombres— en la cual, desaparecidas las causas tan variadas y complejas de las desavenencias entre los hombres, las clases sociales y los pueblos, el mundo sería un paraíso en la tierra en el cual sobrarían ya todos esos elementos que enumera, para fundirse en la dulce eutanasia de ese «abrazo fraternal».

Sin embargo, partiendo de esos supuestos, busca para ellos unos «fundamentos filosóficos» (la dignidad y supremacía del hombre sobre los demás bienes temporales, de producción y de consumo), unos fundamentos económicos (en los que da un valor preponderante y excluyente al trabajo como justificante de los bienes de consumo, de las rentas y beneficios, de los arriendos de edificios y tierras que no lleven «esfuerzo o riesgo personal del accionista»).

Con una crítica esquemática sobre la economía de producción y economía de obligación; sobre los factores de producción, rentas de monopolio, el interés monetario, banca, crédito y deudas; el dinero dinámico, que debe prestar un servicio social (propuesta *social-humanista*): «el dinero debe trabajar para la comunidad en la medida conveniente a la comunidad, y a beneficio de la comunidad y de cada uno de sus miembros; es decir, sin interés y sin descanso»; reforma tributaria y reforma social que «darán comienzo a una era nueva para la Humanidad, la era del dinero al servicio gratuito; una política de pleno empleo; una integración económica y monetaria; una propiedad responsable de su función so-

cial, porque el hombre vive en sociedad, debe apoyarse en la sociedad; «debe pensar, sentir y actuar un poco en socialista», defendiendo aquellas instituciones que velan para que todas las actividades individuales confluyan en el bien colectivo, y para que los individuos cooperen conjunta y solidariamente en la consecución de los fines supremos de la comunidad (para todo esto —decimos nosotros— no hace falta «pensar, sentir y actuar en socialista», a no ser que por socialismo se entienda otra cosa de lo que es).

Por lo que se refiere al Estado, éste «debe ser *social y humanista*; es decir, socialista en techo, y en la base individualista». Y —sigue diciendo el autor— que es «misión primordial del Estado moderno: colocar y mantener al individuo y a la comunidad en sus respectivos derechos, dentro de un orden equitativo y humano, al tiempo de pilotar vigorosamente el desarrollo económico y político colectivo, sin interferir ni entorpecer la iniciativa privada. También, garantizar la igualdad de oportunidades individuales y corregir las tendencias globales nocivas que presente la vida económica, financiera y social en su conjunto». Propugna, asimismo, Segura un gobierno bicéfalo: económico y político, cuyas funciones deberán hallarse «al margen de vaivenes, discusiones políticas y zancadillas de partido» y ser responsables únicamente ante la Jefatura del Estado, Provincia y del Municipio, respectivamente.

Con otros muchos principios concretos de sabor cristiano unos, rousseauianos otros y no pocos socializantes, el *Social-humanismo universalista* de nuestro autor «aspira a un orden natural en el que sea completo el respeto y consideración a la persona humana, a su dignidad, su propiedad merecida y su libertad»; aspira, asimismo, «a un socialismo de mente y corazón planetarios, que garantice la igualdad —de derechos, oportunidades y también de obligaciones— de todos los

pueblos y razas de la Tierra, y de todos los individuos». Nos volvemos a preguntar: ¿para esas «garantías» es necesario, precisamente, un «socialismo de mente y corazón planetarios»? ¿Es que no hay otras doctrinas que aseguren —al menos teóricamente— esa igualdad, que no es el igualitarismo socialista?

Basado en esos principios, de formulación discutible, y con esa aspiración mencionada, fácil le es ya al autor formular un *Programa Social-humanista-universalista*, que condensa al final de su libro en 13 puntos, para llegar a la formación de

«un super-gobierno mundial de carácter representativo, cuyo elevado rango moral y jurídico, y cuyo poder militar, sean firme garantía de solución pacífica y equitativa de las disputas geopolíticas y económicas internacionales, de progresivo desarme general y de drástica disminución de los gastos militares en todos los países».

Como «programa», «desiderátum», «utopía», no está mal. Pero, de verdad, ¿cree el autor que la Humanidad llegaría a ese «social-humanismo»? — EMILIO SERRANO VILLAFANE.

Varios: *Les Groupes de Sociétés. Seminaire Organisé a Liège les 19, 20 et 21 octobre 1972. Faculté de Droit de Liège, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973; 544 páginas.*

El libro del que damos noticia fue publicado en 1973, y es el fruto que ha dejado el XXV Seminario sobre la «normativa posible a aplicar en las grandes sociedades o entes multinacionales» celebrado en la ciudad belga de Lieja en octubre de 1972.

No todas las tesis presentadas, pero sí las más importantes, son recopiladas. León Dabin, animador de la Comisión, marca el denominador común del que parten los ponentes: visión jurídica en el tratamiento del problema. Por otro lado, los puntos relativos a la existencia del grupo y las relaciones patrimoniales de mayor a menor, se abordan con un tono muy limitado, quizá, explica el mismo Dabin, provocado por la novedad y el lógico deseo de no caer en el equívoco motivado por la precipitación en la elaboración de una tesis original, pero sin base científica auténtica. Sin embargo, en los propósitos del Seminario ha quedado claro para la próxima reunión, el ocuparse del tema no menos atrayente, de la contabilidad de la gran Empresa.

Prácticamente toda la Europa occidental está representada. Por ello es un

apartado, en extenso interesante, el análisis comparado que se puede traducir de varios capítulos.

El profesor de Lovaina, Alex Jacquemin, abre el ciclo de ponencias. Se plantea la pregunta de si es beneficiosa la concentración. Afirma, que en la exposición de motivos del Estatuto de Sociedades Anónimas presentado a la Comisión de Bruselas, se razonaba claramente la efectividad de la unidad de mando y coordinación. Sobre este tema, clasifica diversos tipos de posibles concentraciones (vertical, horizontal, conglomerada...), pero también aprecia los matices negativos, y aconseja al empresario ante la posible unión, elegir sin prisas entre una concentración extrema o utilizar los módulos intermedios, haciendo uso de distintas formas descentralizadoras.

Maurice Penard, trata de buscar una definición de grupo. Ante la duda de cuál ha de ser el elemento esencial para que tal ente exista, dentro de la trilogía: «Unidad de patrimonio, unidad de dirección y fórmula contractual pura», el jurista francés opta por la idea inequívoca de apreciar la importancia de los tres,

pero, puntualiza, la «unidad de dirección» proporciona el verdadero sentido del grupo multinacional y, sobre él, hay que partir para dar su definición.

Sobre la necesidad de una reglamentación de los «Grupos de sociedades». J. Boucourechliev apunta los postulados sobre los que debería reposar dicha normativa general. Por otra parte, considera que el funcionamiento y la existencia misma de los grupos, están en contradicción patente con los principios tradicionales del Derecho de sociedades, fundados en la autonomía y la independencia del interés social. En efecto, la existencia del grupo implica el sacrificio del interés social de cada miembro. La idea de un derecho específico parece más favorable, ya que el tema en sí no es del todo conocido para ofrecer un marco normativo general. Concluye con la apreciación de que las Empresas que por sus propias estructuras no tomaran el cauce del «derecho específico», se regirán por el derecho clásico de sociedades. Aquellos que prefieran inclinarse por la novedad, negociarán contratos de «Liaison», especificando las cesiones que van a proporcionar al nuevo ente.

Las fórmulas de agrupación en el Derecho belga, los estudia G. Keutgen. La formación se realiza conforme a dos métodos: uno, basado en la técnica contractual, otro, basado en relaciones financieras. La constitución del grupo paraliza la autonomía de cada Empresa, pero, sobre todo, en la formación del «plan económico general». También estudia la figura de la sociedad controlada o filial, ésta puede adquirir acciones «de la sociedad-madre», y a la vez mantener participaciones recíprocas.

Por su parte, Jean Paillusseau, analiza las perspectivas de la reforma del Derecho de sociedades en Francia. Partiendo de la idea de «inadaptación» del Derecho positivo francés con los grupos de sociedades, pasa con más detalle a estu-

diar los principios en que está basado el proyecto de ley «Couste», influido por la legislación alemana, pero con un matiz progresista. En su exposición se marca dos puntos: a), criterio de existencia de grupo; b), reconocimiento de un derecho de unidad de dirección. El autor también analiza los proyectos del derecho de la Empresa y las reglas por las que el financiamiento de la misma se ha de realizar, problemas que fueron promovidos por la asociación francesa de juristas empresarios. Aprecia a lo largo de su tesis el contenido proteccionista de la reforma.

Sobre el Derecho alemán escribe Hans Würdinger. Resume en pocas páginas el sentido del término «Konzern»: «el grupo, donde una Empresa dominante dirige los planes económicos de las sociedades de ella dependiente». El Derecho germano, para la constitución del «Konzern», ha previsto dos fórmulas: a), el pacto; b), la incorporación. Sobre este último punto hace un breve estudio histórico.

Después de que Cleys y S. Moffarts, en sendos capítulos, pongan de manifiesto la interdependencia entre los grupos y el Derecho fiscal, así como la gran importancia de las nuevas figuras especiales en el mercado bursátil, P. Van Ommeslaghe, esquematiza, pero nunca falto de profundidad en su exposición, la relación con el Derecho europeo de sociedades, es más, con lo que entiende como tal la C. E. E. En dos capítulos precedidos de una finalidad clara: «el reglamentar los grupos», como necesidad imperiosa de «intervencionismo», el profesor y abogado belga, traza una visión objetiva del tema que, conocido lo prematuro del mismo para dar conclusiones categóricas, tiene esperanza en lo que representa la C. E. E. como posible canalizadora de soluciones inmediatas. El salvar las numerosas lagunas sería el primer paso. Sin embargo, la excesiva intromisión legal puede frenar su desarrollo económico.

R. Hovin y Ch. Marnol, ponen punto final a las ponencias y dictan las conclusiones. Dos ideas claras quedan sobre la mesa: Insuficiencia de la reglamentación común y necesidad de una reforma inmediata.

A manera de apéndice la segunda par-

te recoge, del extenso material utilizado, los documentos legales y jurisprudenciales sobre los que han basado los ponentes sus tesis. La lista de participantes y una extensa bibliografía cierra las páginas de este interesante estudio.—FERNANDO BERMEO CABRERO.

JAVIER HERVADA: *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*. Eunsa. Pamplona, 1974. 211 páginas.

El autor, catedrático de Derecho canónico, imparte ahora la enseñanza de Derecho natural en la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra, cuyo Decanato desempeña.

Con la precisión que suele rebosar en todos sus trabajos —obras con señalado talante de artífice, que a base de corrección e ingenio elude los evidentes riesgos de densidad que hay en todo estudio profundo— nos declara en el prólogo sus propósitos al escribir este libro.

«Verdaderamente —dice—, para tratar del matrimonio parece más adecuado el cálido entusiasmo del juglar que la fría especulación del científico. Y, sin embargo, es esta segunda perspectiva la que preferentemente voy a utilizar. No cabe duda de que es menos agradable de leer o de escuchar y menos grata de escribir o de decir, pero posiblemente tiene, por más exacta, una mayor utilidad y, en definitiva, proporciona un mejor arsenal de ideas para la vida, tan lejana a veces de los sueños de un poema.»

Entre estos dos polos, ha optado por escribir un librito que no es ni un trabajo de investigación científica, ni tampoco, claro es, un poema. El material empleado son diálogos, textos de conferencias y coloquios con auditorios e interlocutorios geográfica, social y culturalmente diversos.

La obra queda sistematizada en cuatro partes. Las tres primeras corresponden a otras tantas conferencias, cuyos textos

—cuida de precisar el autor—, han sido refundidos y unificados. Al final de cada una se recoge el correspondiente coloquio, lo cual contribuye mucho a darle amenidad y jugosidad a la cosa.

La primera, «Amor conyugal y matrimonio», tiene marcado sentido ontológico. Partiendo del aspecto semántico —uso y abuso de la palabra «amor»—, se extiende en las pertinentes consideraciones para perfilar y puntualizar los conceptos. Primeramente el genérico de *amor*: concepciones descriptivas del lenguaje vulgar; otras, filosóficas, que culminan en la de sentido estricto, del Aquinate, *prima inmutatio appetitus*, y la amplia y extensa, más usual, como «todo movimiento o tendencia del hombre hacia el bien amado...; dinamicidad de la persona humana que tiende a la unión con lo amado...; revelación del ser en cuanto tiende al bien (a la otra persona si ese es el bien amado) y lo posee». Pasa luego a la especificación del *amor conyugal*, y sus características: amor a la *entera* persona del otro; pero en cuanto *distinta*, o sea por razón de su condición femenina o masculina. Ideas complementadas con consideraciones sobre las relaciones de este tipo de amor con la voluntad; aspecto pasivo y dilección. Relaciones entre *amor conyugal* y *matrimonio*: no son identificables, ni entre ellas hay una relación necesaria; el matrimonio es fruto del amor y éste motor de aquél. Relaciones entre amor conyu-

gal y fines del matrimonio: el amor no es fin del matrimonio, sino *virtud operativa*; «la primordial y más nuclear manifestación del amor conyugal reside en el cumplimiento de los fines del matrimonio». La regla de oro del amor conyugal «indisolublemente fiel y al servicio de la prole», según Vat. II, G. S., son las tres notas, los «tres bienes», ya señalados por San Agustín en fórmula general que no ha perdido vigencia: ordenación a los hijos, fidelidad e indisolubilidad. Las respuestas a objeciones de coloquiantes ocupan bastantes páginas.

«Ley natural y dinámica del amor» se titula la segunda parte.

Entre los dos tradicionales procedimientos de la gloriosa Universidad antigua, la *Lectio* y la *quaestio*, elige la última. Ya *quaestio disputata* será aquí ésta: ¿Cuál es la regla que debe presidir las relaciones entre los casados y, en general, entre la mujer y el varón: la ley natural o la espontaneidad del amor? El dilema —que está «en la calle», en las conversaciones y medios de comunicación social— se plantea entre la *autenticidad* y ese «producto cultural de una mentalidad "instalada" y "alienante"» que sería la *ley*, toda ley, incluso la natural. Esta pretendida disyuntiva es consiguiente a una especie de identificación entre *espontaneidad* y *orden*. Más aún: si el centro de la existencia y fuente creadora de toda decisión humana es el amor, éste será la suprema regla, el principio supremo del orden. Pero la falsedad de la disyuntiva ley-amor queda bien clara en aquella aseveración de San Pablo: «El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la ley» (Rom. 13, 8-10); y la ley aquí invocada es el Decálogo, suma y compendio de la ley natural. Y es que el *quid* de la cuestión estriba en que hay un amor ordenado y otro desordenado, entendiendo el orden como un *trascendental* y no como una *superestructura*

añadida por las convenciones y costumbres humanas. Invertiendo el orden de cierta sentencia de San Agustín —lo cual no altera su sentido— podemos decir que «el orden del amor es la virtud».

El específico amor conyugal tiene su también específico orden: la castidad. Pero, además del amor, hay unas exigencias de *justicia*, como es el *deber* de asumir la crianza y educación del hijo engendrado, independientemente de que los padres *sientan* o no amor hacia él: se trata de una relación ontológica.

También aquí es abundante el apéndice coloquial.

La parte tercera, dedicada a «La sacramentalidad del matrimonio», es de corte más científico; lógicamente, pues el autor navega en las aguas de su especialidad.

Comienza resumiendo las principales proposiciones doctrinales de los últimos tiempos, que sin vacilar califica —aseveración apoyada en paladines manifestaciones de sus propios autores— de distanciadas de la constante enseñanza y práctica habitual de la Iglesia. Sobre la *valoración de la sacralidad del vínculo*; su *significación*; la *admisión del matrimonio civil entre cristianos*; el *alcance y sentido de la sacramentalidad*. Tesis, por cierto, con clarísimas raíces en opiniones del siglo XIV o antes, pero... pues-
tas «en clave sociológico-existencial».

Pasa luego a exponer, en forma compendiada a nivel de cultura media, la doctrina ortodoxa sobre la *sacramentalidad* del matrimonio, sus *efectos*, la *inseparabilidad* entre matrimonio y sacramento entre cristianos, la *significación* sacramental del matrimonio, el *signo* sacramental. La parte coloquial comprende doce páginas.

Y, por último, la cuarta parte: «La vocación matrimonial».

Muy bella la «Introducción», que trata de la convertibilidad entre el *romance* del amor conyugal y la prosa de la vida.

cotidiana: lo que en realidad ahí subyace es «una *dimensión divina*», con «una *vertiente llena de esperanza*», que se llama «sentido vocacional del matrimonio».

El matrimonio, *todo* matrimonio, es una llamada personal de Dios, no una simple condición de vida lícita. Vocación, pues, muy superior, muchísimo más trascendental, que la de pintor, político, militar o cantante. Y no precisamente subsidiaria o de segundo grado. No una posibilidad de vida dejada a la libre opción de los hombres. Es la llamada a una obra de colaboración con el Creador, de acuerdo con la voluntad positiva de El. Hasta tal punto, que una hipotética «decisión colectiva de toda la Humanidad de vivir en celibato... constituiría una grave contravención de la voluntad divina.» En el matrimonio se da una *presencia activa* de Dios, manifestada en la infusión del alma en el ser engendrado y en el sello

que El pone al pacto matrimonial. Los casados son servidores y ministros de Cristo. El amor conyugal es una manera de dedicación a Dios, sin perjuicio de que la otra del celibato «por causa del Reino de los cielos» sea más excelsa.

Huelga decir que el interés del libro no se circunscribe a los casados o a los que se encuentran en situación de definir su vocación o de realizarla. Es utilísimo para todos: moralistas, sociólogos, cultivadores de los estudios políticos; respecto de estos últimos, por la trascendencia a las estructuras políticas del concepto del matrimonio, especialmente en el tan debatido y maltratado tema de la *indisolubilidad*: es obvia la significación del *divorcio* y la *poda de fecundidad*, como armas políticas.

El libro, correspondiente a la «Colección cultural de bolsillo», está cuidadosamente editado, es manejable y económico. JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS.

TEMAS DEL MARXISMO Y SOCIALISMO

WANG CHUEH-YUAN: *Teoría y tácticas de la lucha de clases*. Liga Mundial Anticomunista. Taipei, 1975; 107 págs.

La lucha de clases es sólo el núcleo de la teoría para conquistar el poder político. El marxismo-leninismo constituye un sistema completo de doctrina y acción. Marx es el ideólogo y Lenin el activista. La combinación de estos dos fenómenos representa un arma poderosa de la revolución comunista. En posesión de esa arma, los comunistas están en condiciones de provocar perturbaciones en todo el mundo. Ya en la doctrina o en la estrategia, en la actitud o en el método, etcétera, al analizar cualquier situación los comunistas comienzan con el mismo punto común y siguen la misma fórmula.

Al llevar adelante su llamada revolución mundial, o al comenzar cualquier otro movimiento, los comunistas propa-

gan, en primer lugar, su ideología. La comprensión ideológica es el primer paso de toda actividad. El sistema integral se compone de dos partes esenciales: teoría y tácticas. El orden de su desarrollo procede del pensamiento; éste concibe la doctrina básica que es la lucha de clases, de la que surge un diseño internacional y otro para cada país. La realización de ese diseño da origen a las tácticas de la lucha de clases; de éstas, a su vez, nacen varios métodos que se desarrollan en múltiples actividades.

Inspirándose en la dialéctica de Hegel y recogiendo el materialismo de Feuerbach, Marx confeccionó su «materialismo dialéctico» como pensamiento filosófico y su «dialéctica materialista» como método

de pensamiento. Marx aplicó las leyes de desarrollo del mundo natural a la sociedad humana, produciendo su visión del «materialismo histórico». Sin embargo, no es posible esperar de la naturaleza la adaptación de las estructuras superiores de la sociedad a la relación de producción, por ello, la lucha revolucionaria se hace inevitable. Así se llega a la lucha de clases, en la cual la nueva clase derroca a la antigua clase dominadora.

Desde Lenin y Stalin, el comunismo atribuye excepcional importancia a las tácticas: algunos líderes, Mao Tsé-tung, por ejemplo, conocen mejor las tácticas que la teoría. Las tácticas incluyen la estrategia de lucha, que tuvo su origen en la ejecución de varias tareas en las diversas etapas de la revolución comunista y tienen por objeto disponer de fuerzas revolucionarias conforme a las fuerzas relativas de las clases, y escoger la orientación del combate contra el enemigo. La idea consiste en «fortalecerse a sí

mismo y debilitar al enemigo» en el camino hacia la victoria.

Lo más importante es saber determinar la fuerza principal y la reserva. Según Stalin, la fuerza principal está constituida por el proletariado y la reserva se divide nuevamente en directa e indirecta. La reserva directa se compone de: los campesinos y clases intermedias del país; el proletariado de los países vecinos; los revolucionarios de colonias y dependencias del país; los frutos de la victoria y expolios de la dictadura del proletariado. En cuanto a la fuerza indirecta, ésta consta de: las contradicciones y los conflictos de las clases no proletarias del país; contradicciones, conflictos y luchas de clases capitalistas en los países que se oponen al proletariado.

Hasta el momento, este sistema ha aportado al comunismo mundial su actual extensión y la puesta en marcha de elementos subversivos de toda clase.— S. GLEJDURA.

CARLOS VALVERDE: *Los orígenes del marxismo*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1974; 273 págs.

La doctrina de Marx —dice Lenin— es la herencia legítima de la filosofía alemana, de la economía política inglesa y del socialismo francés. Esta afirmación le sirve al autor del libro que presentamos para buscar las fuentes y «orígenes del marxismo», y para su completa comprensión en esa triple fuente: en la filosofía alemana, en la economía inglesa y en el socialismo francés.

Por lo que se refiere a la influencia de la filosofía alemana en Marx, suele reducirse ésta a la de Hegel y Feuerbach, y no se puede dudar de que han sido estos dos pensadores los que más directa y profundamente han influido en el joven Marx. Pero con esta creencia común se ha subestimado la importancia de lo que Marx ha aprendido de Kant y de Fichte. Es el propio Engels quien afir-

ma: «Nosotros, socialistas alemanes, estamos orgullosos de haber nacido no solamente de Saint-Simon, de Fourier y de Owen, sino también de Kant y Fichte y de Hegel». Y aún antes que a Kant ha conocido Marx a los enciclopedistas, la ilustración y el liberalismo; y la filosofía alemana de esta época —la de Kant y la de Fichte— ésta, en buena parte, una versión alemana de la ideología de la Revolución francesa.

En varios puntos fundamentales sintetiza el autor las actitudes kantianas y fichteanas en las que parecen elementos «pre-marxistas» la primacía de la razón práctica sobre la razón pura, la anatomía y valor de la persona humana, la dimensión social de la moral: «Sólo es digno y bueno —para Marx— aquello que conduce al triunfo del proletariado

sobre el capitalismo, a la instauración del Régimen de propiedad común, y en último término, a la realización del hombre comunista.» y de Fichte, sabido es que suele considerársele como uno de los precursores del socialismo alemán, sobre todo en sus obras *El sistema comercial cerrado* y *Teoría del Estado*, en las que concede gran importancia al trabajo como expresión de la personalidad, y especialmente en la tesis de Fichte —curiosamente coincidente con la ideología de Marx— de la desaparición del Estado por innecesario, cuando llegue el reino de la reconciliación universal de las conciencias y de las libertades.

Si Kant y Fichte son inspiradores remotos de Marx, las dos fuentes principales de su pensamiento, dentro de la filosofía alemana, son, sin discusión ninguna, Hegel y Feuerbach. En realidad toda la filosofía de Marx, como en gran parte de toda la filosofía del siglo XIX, es un diálogo continuo con Hegel. Y sabido es que Marx procede de la izquierda hegeliana, cuyo principal representante es Ludewig Feuerbach de quien toma algunas ideas que le sirven para criticar a Hegel (la metafísica de la idea, que Marx sustituye por la dialéctica de la materia), acepta el humanismo de Feuerbach como dimensión de la Humanidad, y la dimensión social del hombre como constitutivo de su esencia.

De la economía política inglesa, Marx aceptará y le servirá de base, todo lo que contribuya a una refutación y ataque a la economía política burguesa, sobre todo desde el punto de vista histórico y a la demostración de que el capitalismo tenía que desembocar necesariamente en el comunismo. Marx había nacido, vivido y estudiado en ambientes burgueses, pero conocía bien el ambiente proletario y su miseria. El marxismo iba a nacer como protesta airada contra la justicia del capitalismo liberal naciente. A este respecto, Marx aprovecha las ideas de los eco-

nomistas ingleses, de las que hace aplicación para la formulación de su teoría económica. Así, el Marx economista está en un diálogo continuo con las ideas de Adam Smith, a veces implícita y a veces explícitamente. De la consideración e importancia que da al trabajo el economista inglés, Marx hará un planteamiento que acabaría por imponerse en toda economía. Es el hombre y su actividad por la naturaleza quien verdaderamente crea la riqueza; el hombre como tal y no sólo una clase, sino todos los hombres y todas las clases que trabajan, es la nación entera trabajando la fuente de toda productividad. La influencia de Robert Malthus parece haber sido escasa. No así la de David Ricardo, de quien «el economista Marx puede ser tenido, en algunos aspectos como sucesor y discípulo», sobre todo en su teoría de valor, de la cual Marx «hará un día la piedra angular de su construcción histórica y económica, y su teoría del autor será la de Ricardo».

En el socialismo premarxista hay cinco nombres importantes: Bobeng, los «utópicos» Saint-Simon y Fourier, el inglés Owen y Proudhon. Marx y Engels llaman socialismo «utópico» al anterior a ellos, y socialismo «científico» al que ellos fundaron.

El padre Carlos Valverde, buen conocedor del marxismo y de las influencias que ha recibido —fuentes y origen— y de la que ha impartido y sigue teniendo en el mundo, hace una breve exposición de la doctrina de esos autores citados, y de «otros socialistas» señalando la influencia que tienen en el marxismo, así como las críticas, que algunas de ellas reciben de Marx.

El libro que presentamos es una aportación religiosa y objetiva, al conocimiento de uno de los movimientos y doctrinas más extendidos e influyentes en el mundo actual.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

GABRIEL DEL ESTAL: *Marxismo y cristianismo, ¿diálogo o enfrentamiento?* Separata de «La Ciudad de Dios», vol. CLXXXVII. Real Monasterio de El Escorial, 1974.

Profundo en el contenido y con gran rigor filosófico de exposición en la forma (a ambas cosas nos tiene bien acostumbrados el autor a quienes seguimos con atención las publicaciones que felizmente nos viene prodigando desde hace muchos años), estudia aquí el ilustre padre Gabriel del Estal un tema difícil y vivamente polémico, y de la mayor actualidad. El diálogo entre marxismo y cristianismo es hoy un deseo de muchas gentes de buena voluntad; es una experiencia tentadora de otros muchos; se trata, para no pocos, de un «snobismo» que exigen las circunstancias y al cual no quieren sustraerse. Es, para la «otra parte» dialogante, un habilidoso e interesado anzuelo propagandístico lanzado a quienes están siempre propicios a la «novedad» y hasta para quienes no reparan demasiado (y esto es lamentable y peligroso) en la distinción entre «tolerancia» y «transigencia».

Pero las realidades históricas van siempre más allá de los buenos deseos; son como son. Y el balance de los ensayos, realizados hasta ahora, de un «acercamiento» no son, ciertamente, favorables ni alentadores. Sin embargo, tender la mano o aceptar la que nos tienden (no siempre con intenciones desinteresadas exentas de «alianzas» a otros fines que los doctrinales), puede hacer posible que se aminoren dictancias en lo episódico y secundario, sin renunciar, claro es, a lo fundamental. Y lo que separa —y separa fundamentalmente— al marxismo del cristianismo es mucho y no secundario.

Por otra parte, ni el marxismo ha hecho dejación de ninguno de sus principios fundamentales desde su ateísmo radical hasta la concepción del hombre, del

mundo y de la vida, que es toda su filosofía, ni el cristianismo puede abandonar los suyos que se oponen —y se oponen radicalmente— a las tesis marxistas.

Siendo así, ¿de qué se trata con esos pretendidos acercamientos? ¿De afirmar los lugares comunes en los que marxismo y cristianismo coinciden al enjuiciar problemas y circunstancias concretas y hacer diagnóstico y crítica de la sociedad? Bien poco es todo esto. ¿Se pretende con ello hacer realidad la concordia y brindar una fraternidad cristiana por el amor entre los hombres, precisamente a quienes han hecho tema fundamental de su doctrina la «lucha de clases» o el aniquilamiento, por parte del «poder dominante» de sus oponentes doctrinales y políticos?

Nada sería más plausible y ninguna «novedad» supondría esto por parte del cristianismo que tiene como «nuevo mandato» divino el amor fraterno entre todos los hombres. El hombre, marxista o no, debe merecer toda nuestra consideración como «prójimo», nuestro respeto y nuestra sincera oferta de pacífica convivencia social. Es la «tolerancia» con las personas.

Pero no se trata de nada de esto en las recientes tentativas de entendimiento y diálogo. Las modernas y desconcertantes teologías (sin Dios), «teología radical», «teología de la liberación», «teología del mundo», «teología dialéctica», «teología política», «teología de las realidades terrenas», y hasta «teología de la revolución», no pretenden tanto el acercamiento y reconciliación de los hombres como de un esfuerzo de conciliación y hasta fusión de doctrinas que son —y son esencialmente— contradictorias, opuestas e incócilables. Y esas inexplicables concesiones lo son a costa

de ir dejando en el camino del «entendimiento» y en el «diálogo» jirones de los que no se puede hacer dejación en lo principal aun cuando puedan coincidir en lo episódico.

El doctísimo padre Gabriel del Estal en este profundo y muy documentado estudio analiza cuidadosamente la hipotética posibilidad de cristianizar al marxismo, lo cual sería transustanciarlo. Porque «para cristianizar al marxismo hay que cambiarle el ser primario, la esencia real, la sustancia nuda». Pero, «¿cómo —se pregunta— se transustancializa al marxismo? De una sola manera factible y convincente: matándole ese cariz, en lo que tiene de material, de ateo; de paraíso del "aquí y ahora", para resucitarlo en seguida con una constitución, un programa y unos fines nuevos: la apertura a la esperanza y al paraíso sin angustias del "allá y después". Al cabo de esta hazaña con transmutación total, lo que queda del marxismo no es más que el nombre. La conciliación y el diálogo —termina el autor— resultan así «fecundos y posibles.» Sí, pero —decimos nosotros— eso ni ha pasado en la ya larga vida del marxismo ni se ha visto tal «resurrección» o «transmutación» en los celebrados «encuentros» con el cristianismo, ni tiene visos de que estén dispuestos a esa «nueva vida». Pero si los «ingenuos» creen que el marxismo muerto y ahora resucitado, antes ateo y ahora creyente, antes armado de rencores clasistas y ahora encendido de legalidad y concordia, existe en alguna parte, entonces qué duda cabe que es posible no sólo el diálogo, sino también la inteligencia entre marxismo (que ya no sería marxismo) y cristianismo.

Por otra parte, pretender «marxistizar»

el cristianismo esto sería mucho más grave y tiene ya un nombre y una sanción en el magisterio infalible de la Iglesia. Un tal supuesto cristianismo marxista tampoco sería ya cristianismo y entonces ya nada se opondría al diálogo, a la inteligencia y hasta la fusión de ambos.

Pero, no obstante, la Iglesia dialoga con el marxismo. Esto es un hecho innegable y sin encubrimientos. Y no es esto lo que nosotros reprochamos aquí, mientras el diálogo y tolerancia no se conviertan en inteligencia en los principios y transigencia en la doctrina. Y esto tampoco lo hace, ni puede hacerlo, la Iglesia, que es depositaria infalible de la verdad. Pueden intentarlo, de hecho, algunos cristianos, pero éstos no son la Iglesia.

Por eso el padre Gabriel del Estal termina este trabajo con un esquema panorámico que sintetiza en once puntos, que son otros tantos principios de valoración convivencial entre cristianos y marxistas, en los que compendia brevemente lo conciliable y lo inconciliable entre marxismo y cristianismo», así como los «criterios de coexistencia». Y termina diciendo: «Entre marxismo y cristianismo hay muros irrompibles de enfrentamiento dogmático, y amplísimas aberturas de diálogo convencional, sin confundir nunca la raíz con las ramas, ni la categoría con la anécdota, ni los errores ideológicos con los seres de carne y hueso, hermanos, que se equivocan.»

Este es un enjuiciamiento ponderado y prudente hecho *more philosophico* y *theologico* sin concesiones al afán de «novedad», cuyo peligro ha denunciado reiteradas veces el supremo magisterio de la Iglesia.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

J. A. SÁNCHEZ GARCÍA-SAUCO: *La revolución de 1934 en Asturias*. Editora Nacional. Madrid, 1974; 287 págs.

Dice bien el profesor Palacio Atard en su extenso e interesante prólogo-presentación del libro, que la llamada «Revolución de Asturias» no puede entenderse nunca del todo si la aislamos del contexto europeo. Y por eso hace bien el autor del libro, que nosotros ahora presentamos, en empezar su estudio con un capítulo que titula «Encudramiento europeo del octubre español» (fijándose en la crisis del socialismo fuera de España, acentuada en los años treinta por la depresión económica), para poder situar en él «las coordenadas españolas» (de que trata en el capítulo II).

En la «coordenada europea» destacan, junto a los aspectos señalados, dos fantasmas de origen opuesto, pero los dos de gran fuerza: el temor a la «amenaza comunista» y al «peligro fascista», respectivamente. El primero alarmaba a la derecha, el segundo aterrizaba a la izquierda. A la crisis de los partidos socialistas europeos, ha de añadirse —en la «coordenada española»— la división, a veces irreconciliable, del partido socialista español, el resultado de las elecciones de noviembre de 1933 (que redujo a 56 diputados socialistas los 116 que tenía en las Cortes anteriores), la actitud socialista de franca oposición por parte de los anarquistas, y la alarma de las izquierdas.

Triunfante el sector extremista del partido socialista español, en la crisis interna del mismo, la actitud intimidante, vehemente y radical fue de descarada amenaza de la «revolución» para la que había que «prepararse como medio para el asalto al poder». No hay alternativa: o «socialismo» o «fascismo» y sabido es que para los socialistas eran «fascistas» todos los que no fuesen socialistas o se plegaran a su tesis extremista. Era necesario, por tanto, recurrir «a cuantos pro-

cedimientos sean precisos para la total implantación del socialismo».

Pensándolo así, los dirigentes optaron, perdidas las elecciones, por la «vía revolucionaria». Y no se recataron en anunciarla con el mayor desenfado, pretendiendo justificarse con la presión y el empuje «desde la base», diciendo que eran las masas socialistas quienes reclamaban la acción violenta. Acaso los objetivos concretos no estuviesen claros para todos, pero un denominador común les unía en las elecciones de los medios: éstos no podían ser otros que la «revolución».

Decididos a la revolución, y aún sin un programa revolucionario, se trataba de formar el ambiente psicológico, así como de preparar la organización y los instrumentos precisos para su iniciación y deseado triunfo. Empezaron por anunciarla a los cuatro vientos, despreciando, contra lógica, el factor sorpresa. Siguieron los tanteos para armar las fuerzas revolucionarias obreras con la pretensión de un «frente único» y esto aun cuando no se consiguió a escala nacional, sino en algunas regiones, fue, precisamente en Asturias donde los dirigentes nacionalistas lograron atraerse a los anarcosindicalistas y la U. G. T. en una acción conjunta contra el Estado burgués republicano, a fin de conquistar el poder y establecer un «régimen de igualdad económica, política y social, fundado sobre los principios socialistas y federalistas».

Pero la organización estaba respaldada y movida por otra organización más eficiente: el poderoso Sindicato minero de trabajadores y de medios económicos y bienes cuantiosos. Además —esto es muy importante para hacer una revolución armada— tenía gran cantidad de dinamita, explosivos y armas y otras muchas más

a su alcance geográfico de las que se apoderaron en gran parte.

Cuadros directivos, recursos humanos, medios de propaganda, armas y dinero, el panorama no podía ser más propicio para la revolución anunciada, preparada y organizada, sin que, por otra parte, el Gobierno tomase medidas eficientes para desarmar a la revolución y desarticularla antes de su inicio.

El mismo día en que se formaba un Gobierno en el que figuraban tres ministros de la CEDA, estalló la revolución, sin pensar los dirigentes revolucionarios ni, por supuesto, las masas dirigidas que con su estallido no sólo iban a producir una lucha sangrienta cuyo balance de muertes y pérdidas horrorizaría, sino que iban a destruir del modo más sangriento, la libertad y democracia de los que hacían gala como base de su existencia. Democracia y mayoría fueron —según los republicanos todos— los resultados mino-

ritarios republicanos de las elecciones de abril de 1931 (no obstante ser abrumadoramente mayor el número de estos monárquicos), pero no era democrático ni «contaban» los votos y números de diputados que había conseguido la CEDA en las elecciones de febrero de 1933, a la que ahora se le otorgaban únicamente tres Ministerios.

La revolución de octubre de 1934 fue un sarcástico y sangriento mentís que los socialistas y todos los republicanos que con ellos hicieron causa común (en la lucha armada o en la adhesión más tímida) dieron a sus propios principios: libertad, democracia, voluntad popular, etc.

El libro redacta con la mayor exactitud las vicisitudes de «la revolución de octubre de 1934 en Asturias», desde el estallido revolucionario hasta la derrota y consecuencia de estos disparatados sucesos. Y lo hace con objetividad y buen conocimiento de los hechos.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

JORGE LICHTHEIM: *Breve historia del socialismo* (Título original *A Short History of Socialism*, publicado por Praeger Publishers, Nueva York). Traducción de Josefina RUBIO. Colección El Libro de Bolsillo. Alianza Editorial. Madrid, 1975; 447 páginas.

El prefacio cumple perfectamente su misión. No pretende el libro —dice— ser una síntesis de la inmensa bibliografía existente sobre la historia del socialismo, sino jalonar el camino de futuros investigadores de concretos períodos o problemas. Por otra parte, no precisamente dar respuesta a toda posible pregunta, sino estimular el interés del lector. A ello responderá el índice bibliográfico, convenientemente clasificado, colocado a modo de apéndice al final del libro.

Ese es el objetivo. Pero la obra no carece de tesis: «Si hay un pensamiento central a lo largo del libro es que se debe distinguir la conmovión de la revolución industrial de la específica forma que asu-

mió en Europa occidental y Norteamérica, bajo circunstancias históricas únicas e irrepetibles. Un nuevo modo de producción y una nueva forma de vida surgieron en un medio previamente transformado por el desarrollo de la economía de mercado y el lento crecimiento de la civilización burguesa. En otras zonas del industrialismo influyó en sociedades que no habían atravesado esta etapa preparatoria, y, por lo tanto, provocó una respuesta diferente.»

Este enfoque, declara, tiene un ulterior designio, ciertamente muy ambicioso: aunar o armonizar perspectivas históricas y sociológicas con las filosóficas; porque, dice muy atinadamente, en la nueva cien-

cia de la economía, en todas sus tendencias, subyacen ideas y principios filosóficos.

Entra luego en consideraciones, demasiado compendiosas y esquemáticas, y consiguientemente discutibles, sobre las acepciones del término «socialismo»: sentido lato y estricto, límites y tensiones internas. Y termina insistiendo sobre la justificación de una parquedad en citas bibliográficas.

En un primer capítulo —dedicado, como es lógico, a «Los orígenes»— el autor empieza rechazando el valor como tales de esos antecedentes remotos —clásicamente empleados— del pensamiento socialista en la doctrina antigua, de Platón a Tomás Moro. Para él, las ideas socialistas, como sus consiguientes las democráticas que allí pudiera haber expresadas, no vendrían a ser otra cosa que manifestaciones de unos sentimientos y tendencias a la cooperación «tan antiguos y permanentes como la propia Humanidad». El individualismo, en cambio, sería una creación relativamente reciente, «secuela de una determinada organización social». Todo lo cual es discutible, y más aún, alguna frase de sentido despectivo hacia la Filosofía y aun la Teología (si bien luego, en el curso de una certera y acerba crítica de la economía de mercado, ensalza la tesitura de los escolásticos medievales, que tan bien supieron concordar los «principios normativos» con las «teorías causales»).

En consecuencia, cifra los antecedentes en Locke, Adam Smith, Owen, Bentham. Para los tres primeros, «la creación de riqueza formaba parte de un proceso social al que se podían aplicar los principios del Derecho natural». Y el «cataclismo», la «súbita conmoción», con «un efecto traumático sobre millones de personas al trastocar una forma habitual de vida», en una palabra, el nuevo modo de producción que ha pasado a la Historia con el nombre de *revolución industrial*,

no empezó hasta 1800. Pero todo aquel desastre, en realidad, «acaeció en respuesta al funcionamiento de una economía que había escapado al control social y había adquirido una forma de automatismo similar al de una máquina». Fue así como sobrevino esa especie de fe determinista en el *laissez-faire*, cuyo pionero habría sido Robert Malthus. En este sentido discurre todo el capítulo. El capitalismo industrial entra en escena a favor del clima individualista. Pero el monstruoso error del nuevo sistema será atribuir al *trabajo*, la *tierra* y el *dinero*, la categoría fundamental de *mercancías*. Sin embargo, esta pura ficción sería el principio operativo de todo el sistema de la economía de mercado. El sistema comportaba una contradicción entre ideología y condiciones materiales, porque el trabajo y, por tanto, su sujeto humano, el trabajador, quedaban bajo el control del capital, es decir, del capitalista. Y es así como surge el antagonismo entre liberales y socialistas.

En el capítulo segundo, «El hombre y la sociedad», da un giro a la filosofía de la Historia. Bien construido, en general, si bien con puntos discutibles, como aquel que señala los fundamentos del Derecho natural en la filosofía estoica.

El siguiente capítulo, «Capital y trabajo», apunta a desentrañar, siempre desde el observatorio de la Inglaterra de Victoria y Dickens, el núcleo embrionario del movimiento socialista. Las proclamas de sus primeros teorizantes iban destinadas a una «aristocracia obrera» de aquellos «mecánicos», ya impropriamente llamados «artesanos», obreros especializados, expertos, cultos, menestrales independientes, no proletarios, pero sí asalariados, y en ellos prendió. Característica oscurecida por una literatura protestataria que destacaba en primer plano los temas del pauperismo y las jornadas laborales inhumanas, planteando el «problema social», pero silenciando el principal de «la línea

divisoria entre capital y trabajo». El objetivo socialista no era precisamente desarraigar la pobreza —como creyeron tantos «tories» y filántropos religiosos— sino instaurar un nuevo orden social. Estudia bastante extensamente la personalidad y obra de Owen y su proyección continental, en Francia, donde el movimiento toma más acusado carácter comunista que socialista. Lo que hoy se está aplicando en países del «tercer mundo» es, a su juicio, una variante de *saintsimoniamismo*, doctrina en sí misma indeterminada, es decir, no necesariamente socialista, pero sí apta como catalizador de movimientos de esa tendencia. Termina con un estudio comparativo entre este ideario y el de Fourier.

A estudiar las analogías y diferencias entre «Socialismo y movimiento obrero», insistiendo en la diferencia entre socialismo y comunismo, se dedica el capítulo cuarto. Se resume aquí el impacto de Von Stein, Blanqui, Blanc, Proudhon, Cabet...

Sobre «la teoría social de Marx», a quien de entrada califica como «figura central de la historia del socialismo», versa el quinto capítulo. Bien construido, las conclusiones a que llega parecen condensarse en el último párrafo: marxismo y liberalismo tienen más de común que lo que de sus grandes confrontaciones —entre 1870 y 1930— parece inferirse; la crítica por Marx de la doctrina autoritaria del Estado de Hegel tuvo lugar antes de la conversión del primero al socialismo, es decir, bajo una óptica liberal; posteriormente tiene lugar la de la economía clásica, que es lo que le hiciera famoso; pero «nunca elaboró una teoría consistente del Estado», aunque ese fuera un propósito inicial contenido en el borrador de *El Capital*.

Pero no es posible, dirá como arranque del capítulo sexto —último de la que pudiéramos llamar «parte general» del libro, titulado «La teoría económica de

Marx»— separar el Marx economista del Marx sociólogo e historiador. No pretende en él, cosa «totalmente imposible», resumir la doctrina económica de Karl Marx, por lo que se limita a «esbozar su evolución intelectual, así como a señalar algunas observaciones generales sobre la importancia de su obra para la economía socialista actual».

Vienen, a continuación, tres capítulos sustancialmente históricos, que, como es obvio, no vamos a glosar, limitándonos a transcribir sus titulares:

7. «El socialismo ruso: 1840-1880. Del panslavismo al anarquismo. Del populismo al marxismo».

8. «Socialismo occidental: 1864-1914. La Primera Internacional. Del positivismo al socialismo: 1864-1884. Marxismo y fabianismo. Marxismo y anarquismo. La Segunda Internacional: 1889-1914».

9. «Socialdemocracia y comunismo: 1918-1968. La guerra y la revolución. El leninismo y la Tercera Internacional. Laborismo y democracia. El "Tercer mundo"».

Y vuelve a ser, finalmente, crítico el último: «Problemas contemporáneos del socialismo». En el que se desarrolla la panorámica de las relaciones e interferencias entre el movimiento socialista universal en sus diversas manifestaciones o grupos concretos, con las grandes agrupaciones, confesiones religiosas y partidos políticos y, en definitiva, con los problemas de proyección de las doctrinas socialistas sobre los grandes problemas de nuestra época. Se divide en tres partes: «Historia y teoría», «Clases y cambio social», y, finalmente, a modo de conclusiones, «Más allá del capitalismo».

Verdaderamente interesante, logrado este último capítulo, aun para los no versados en Economía. Contiene ideas clave,

gráficas precisiones sobre género próximo y última diferencia entre lo que es socialismo y lo que no lo es; entre comunismo y socialdemocracia; entre socialismo estatal o capitalismo de Estado y auténtica propiedad social —en algún pasaje, sin embargo, aparecen involucrados los conceptos de propiedad *individual* y propiedad *privada*—; de lo que se ha de entender por «neocapitalismo».

En el planteamiento del tema de la prestación igualitaria de determinados servicios básicos se recogen acertadamente las objeciones referentes a la *educación*; no así respecto de la *sanidad*.

Se recoge, incluso bajo el calificativo «desgraciadamente», el hecho de la *prioridad* del factor económico sobre otras consideraciones sociales y culturales (no

menciona las religiosas), en la mentalidad actual.

Especialmente interesante el último párrafo, sobre el porvenir del socialismo. Es preciso leerlo entero para captar el verdadero sentido de los dos últimos incisos, que no nos resistimos a transcribir:

«Los socialistas encontrarán miles de actividades en que ocuparse en las décadas venideras, aunque sólo sea porque el liberalismo se ha desintegrado como filosofía y como sistema de gestión del sistema político. Pero si son honestos no pueden afirmar que el tipo de sociedad que les gustaría conocer está inserto en la lógica del futuro inmediato.» — JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ-VALDÉS.

HISTORIA

JOSÉ CEPEDA ADÁN: *La Historia de España vista por los extranjeros*. Biblioteca Cultural RTVE. Editorial Planeta. Madrid, 1975; 155 págs.

Puede afirmarse categóricamente que ninguno de los grandes historiadores de reconocido prestigio internacional han omitido, en sus principales escritos, el tema social, político, económico o religioso de España. Y quienes, consciente y voluntariamente lo han hecho, han sido las primeras víctimas de su *docta ignorancia*. El tema de España, desde la perspectiva esencialmente histórica —circunstancia que está más que suficientemente probada—, no puede ser nunca examinado o analizado con intención aviesa. A España, para bien o para mal —mucho más para cumplimentar la primera de las afirmaciones—, no se la puede ignorar impunemente. España, como es harto notorio, ha contribuido decisivamente a ampliar los horizontes espirituales e intelectuales del resto del Mundo. Pero, ciertamente —conviene subrayar esto si queremos ser

sinceros—, España es agresivamente «diferente» en no pocos de sus aspectos. Algunos de esos aspectos desorientan —de buena fe— a quienes, en los inicios de su formación intelectual se aproximan a conocernos mejor. Poseemos muchísimos matices que tan sólo los grandes historiadores, tras larga constancia en el estudio, llegan a distinguir y valorar adecuadamente.

En efecto, ha escrito un historiador serio y objetivo (nos referimos a Pierre Vilar), *la posición excéntrica de Iberia, su aislamiento por los Pirineos, las vigorosas peculiaridades de su clima y de su estructura, el atractivo de algunas de sus riquezas, apenas han cesado de darle en Europa, desde la más lejana prehistoria, una originalidad a veces sutil, a veces inconfundible*. No se trata tampoco, aunque ello se haya dicho, de que sea «afri-

«cana». Algunas constantes naturales han hecho de esta Península maciza —especie de continente menor— un ser histórico aparte.

No vamos a inferir de esto— insiste el autor citado— que el mundo ibérico sea un mundo herméticamente cerrado. Ni tampoco que haya ofrecido a los elementos humanos que lo abordaron condiciones particularmente favorables para su fusión en un todo armónico. Porque este mundo, que por un lado se abre ampliamente, gracias a una acogedora periferia, a las influencias externas de todo género, por otro lado opone pronto a quien quiere penetrarlo más profundamente las múltiples barreras de sus sierras y sus mesetas, el rigor de su clima, la escasez de sus recursos. Al contrario que Francia —peor defendida, pero tan admirablemente articulada en torno a sus ríos—, España no goza de ningún sistema coherente de vías naturales. Ningún centro geográfico puede representar aquí el papel que asumieron en sus países un París o un Londres. Estrechos desfiladeros, en las salidas de sus mesetas, cierran casi todos los grandes valles. Tentados estamos de repetir una expresión que ha hecho fortuna: la de que la Península es «invertibrada». Por el contrario, en el transcurso de su desarrollo ha sido víctima de la importancia excesiva que tiene en su estructura física la armazón ósea de su relieve, con daño para los órganos de producción, de asimilación, de intercambio, de vida. Desde la barrera ininterrumpida de los Pirineos centrales hasta las cumbres igualmente vigorosas que dominan Granada y Almería, se extiende la Iberia montañosa y continental, caracterizada por las dificultades de acceso —de ahí el *aislamiento*—, y por la brutalidad de las condiciones de clima —de ahí lo *precario de los medios de vida*.

Ante las páginas que debemos al profesor Cepeda Adán la primera interrogante que surge en nuestro camino es

la siguiente: ¿Cómo nos ven, allende los Pirineos, los científicos de la historia auténtica...? La respuesta no se hace esperar y, efectivamente, en el pórtico del libro que justifica nuestro comentario se nos indica lo siguiente: «Si repasamos la lista de autores que se han ocupado de la historia española, encontramos en todo tiempo abundantes nombres extranjeros, especializados, a su vez, en los más diversos períodos, figuras y cuestiones de nuestro pasado. Podría hacerse un análisis de las motivaciones que llevaron a estos estudiosos a tratar de España y a la visión a que llegaron en sus escritos según las épocas de sus publicaciones. Impulsos de polémica unas veces, durante los siglos de dominio español —la historia como arma de combate; afinidades u oposiciones ideológicas con determinados momentos, personalidades o mentalidades, consideradas genuinamente españolas, la historia de apologías o diatribas—, la pura curiosidad por explicarse desde una plataforma cultural europea el fenómeno de una comunidad histórica perciba con rasgos diferentes —la historia pintoresca y sensacionalista—. Pero siempre hubo también junto a estas causas una razón más profunda y científica que pretendía conocer a fondo la andadura en el tiempo de unos hombres llamados españoles creadores de una forma de vida tanto en su patria como fuera de sus fronteras...»

No es posible, por razones de economía de espacio, detenernos con el sosiego preciso en el análisis exhaustivo del contenido doctrinal de estas páginas. Digamos, pues, a grandes rasgos, tres cosas que, cuando menos a nosotros, nos parecen esenciales: la peculiar originalidad del proceso de formación y avance de nuestro pueblo y, sobre todo, el respeto con el que, ciertamente, esa historia ha sido vista desde otras fronteras.

España como pueblo mediterráneo, piensa el autor de estas páginas, tuvo una

Edad Media peculiar, hecha de moros y cristianos, aunque se quedó occidental, penetrada de orientalismo. Se adelantó luego a una forma europea de ser: la expansión y dominio de nuevas tierras —la conquista de América— para alcanzar un creciente poder mundial (siglos XVI y XVII) que cumplirá su destino histórico para entrar en la *decadencia* (la apasionante decadencia española, ¿cuándo?, ¿de qué alcance?, ¿por qué?). Después la búsqueda durante siglos de formas y maneras nuevas encerradas en sí misma. Es decir, *España* abrió y cerró un ciclo histórico, pues empezó antes y terminó primero, de cierta historia europea. Por ello los fenómenos de toda índole acaecidos en su seno como ser histórico alcanzan un especial relieve por lo que tienen de acabados, cerrados, hechos. Así, en cierta manera, las estructuras sociales, instituciones, planteamientos económicos incipientes, tensiones de grupos, actitudes espirituales, las interrelaciones armoniosas o conflictivas de distintas regiones en el juego de la economía y la política, etc., pueden ser estudiadas con gran precisión. Por otro lado, su estudio permite una comparación con otras sociedades y países para deducir situaciones paralelas, divergencias profundas y explicaciones últimas del giro diferente que tomó nuestra historia al llegar, a cierto nivel de la Edad Moderna.

Como, lógicamente, vamos con cierta prisa, señalemos, sin verificar comentario alguno, que, justamente —tesis del profesor Cepeda Adán—, la primera nota que podemos destacar de esta historia reciente escrita por extranjeros, es su rigorismo científico, su disciplina en el método y su apoyatura en una amplia y cuidada base crítica en qué documentar las conclusiones, huyendo de las leyendas —negra, deformadora y negativa, y rosa, triunfalista y purificadora— que habían pesado sobre la acción de los espa-

ñoles en el mundo. Viene a representar, en general, el esfuerzo de una historia *antitópica* que pretende entender de nuevo, y desde su raíz, la historia de un pueblo a la luz de un nuevo concepto de la ciencia del pasado. Esto no quiere decir, por supuesto, que lo consiga siempre, pero es de justicia señalar el propósito. Son los temas eternos tratados con técnica nueva donde el documento y la comprobación resultan fundamentales. Una historia de España presentada al mundo sin las brumas que la hicieron pintoresca, culpable y truculenta. Hoy es una historia científica y razonada, hecha con esfuerzo, tesón y, ¡por qué no decirlo!, con simpatía, lo que no empece el propósito de objetividad. Ellos mismos confiesan ese tono afectivo con que emprenden su obra. Pierre Chaunu nos dice en las primeras páginas de su libro *L'Espagne de Charles Quint*: «No se puede pensar sobre España sin amarla, no se puede estudiar el pasado de España sin interpretarlo... No disimulamos nuestra simpatía.» La familiaridad de estos investigadores con los españoles del pasado y del presente acaba por ganarles como sucede con todos los biógrafos, y no olvidemos que ellos están haciendo la «biografía de España».

La visión de los extraños de una España que sale vertiginosamente de la Edad Media —¿demasiado vertiginosamente?—, se extiende por las nuevas tierras descubiertas y recorre militarmente los caminos del viejo mundo; manipula riquezas insospechadas a la par que contrae deudas fabulosas como hipoteca de su política mundial; cristaliza en una sociedad cruzada de tensiones entre grupos sociales y religiosos, cristianos viejos contra conversos, moriscos y repobladores de las tierras conquistadas. Es el siglo XVI encrucijada de la Modernidad.

Efectivamente, conviene recordar —al hilo de nuestro discurso crítico—, que, quiérase o no (y volvemos al pensamien-

to de Pierre Vilar), el Siglo de Oro de la civilización española fue todo un proceso de florecimiento y no un estallido brusco. El siglo XV lo preparó, mediante los progresos de la lengua, el desarrollo de los géneros literarios originales y los refinamientos del arte plateresco. Isabel recabó el concurso de sabios, favoreció la importación de libros de estudio y la imprenta, y dio a la Universidad de Salamanca, con sus setenta cátedras, gran impulso renovador. Cisneros fundó la de Alcalá. Conocida es la difusión que tuvo la Prerreforma española y el humanismo de un Luis Vives. Y la Contrarreforma fue dirigida por espíritus elevados. Además, el universalismo católico no se expresó aquí, como en el clasicismo francés, por otras fórmulas universales tomadas del espíritu antiguo; el acento medieval, el acento nacional y el acento popular no dejan jamás de presentarse. Vivaz y diverso, el «Siglo de Oro» no sirve de expresión solamente a reducidas selecciones, sino a la sensibilidad general de la nación.

Por otra parte, la peripecia de España en el siglo XVII, cargada con un imperio mundial —señala el autor del libro objeto de nuestro comentario—, poco carcomida en sus estructuras básicas, sirve de estudio para un esquema de decadencia con su reflejo en todos los sectores y un desplazamiento de ejes y fuerzas en la geografía del país: un deslizamiento del centro a los bordes, una tensión de fuera a dentro que originaría una profunda

crisis a mediados de la centuria. Las regiones periféricas, apagadas en el siglo XVI, cobran ahora un vigor nuevo, renovadas sus bases económicas y humanas, y quieren participar, a su modo, en el quehacer común, lo que produce, primeramente, el conflicto con el modo de actuar del Estado imperante, y después, su peculiar evolución en el concierto nacional.

El libro del profesor Cepeda Adán llega, en su magnífica y detallada exposición doctrinal, hasta los últimos acontecimientos nacionales. Su valor pedagógico es incommensurable y la claridad expositiva todo un modelo de buen hacer. No en vano, de verdad, estamos ante un auténtico historiador —conocedor de la materia que maneja— y de un excelente profesor —lucos años de enseñanza a sus espaldas— que le autorizan a penetrar, con pasmosa facilidad, en los más complejos problemas de interpretación y explicación.

Por otra parte, tímidamente (pero de forma real), nos desvela que, quiérase o no, lo auténticamente importantes es la historia, la de cualesquiera pueblo, es el hombre. Y, efectivamente, en el proceso de evolución doctrinal de estas páginas es, precisamente, el hombre el que mayor atención recibe. Deliciosa lección la que se nos ofrece, entre otras muchas, una que no debemos nunca de olvidar, a saber: *cómo se escribe un buen libro de historia.*—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA,

JOSEPH M. KIRSCHBAUM: *Slovak Language and Literature*. University of Manitoba, Readings in Slavic Literatures-12, of the Department of Slavic Studies, ed. por J. B. Rudnyckj. Winnipeg-Cleveland, 1975; XV-336 págs.

Hasta hace poco, profesor de Civilización eslava en las Universidades de Montreal, Toronto y Ottawa, Kirschbaum sigue estrechamente ligado al mundo científico-universitario, sobre todo del área

del Canadá, aunque sus trabajos sobrepasan las fronteras de cualquier continente. Civilización eslava es un término genérico y dentro del mismo se manifiesta la personalidad del profesor Kirschbaum

en sus más múltiples facetas: historia de la lengua y de la literatura, de las ciencias políticas, del Derecho internacional como de las relaciones entre diversos pueblos, claro está, en primer lugar entre los de la cuenca danubiana, siempre en relación con Eslovaquia. Esta constancia les da un significado muy peculiar a sus investigaciones: abarca todos los terrenos del quehacer humano. En efecto, el autor de la presente obra converge en todo, pero no es convergido. Al contrario, constituye una especie de síntesis del siglo XX en cuanto al sector centro-oriental europeo. Suele decirse que en ciertos terrenos de la actividad humana, trátase de política, literatura, lenguas, política internacional, historia, etc., sólo una vez al siglo puede producirse un fenómeno extra de serie. Pues, en cierto modo, lo es también Kirschbaum, de sobremanera conocido en Europa y los dos países de América-Norte, es decir, Canadá y Estados Unidos, menos en otras zonas de la civilización mundial, pero sí, entre intelectuales incluso del mundo hispanoamericano, a través de otras revistas editadas en nuestra Península.

Kirschbaum es un clásico hombre de ciencias humanísticas y como tal, su cuna es la Universidad, su ambiente, su proyección. Se dirige a la Universidad, a su ambiente y a su posible proyección. Aquí demuestra un hecho irreversible: Eslovaquia y los eslovacos han sido llamados, desde hace siglos, a desempeñar un importante papel dentro de la civilización eslava, según diría el editor de la obra, el profesor de origen ucraniano, Rudnyckyj, constituyendo, en realidad, un puente entre la civilización «occidental» y la eslavo-«oriental», aunque ellos mismos forman parte de la civilización occidental, ya desde el siglo X de nuestra era.

En menos de cuatrocientas páginas, Kirschbaum es capaz de ofrecer al universitario y al intelectual en general la

historia de la civilización eslovaca, por cierto poco conocida, a veces hasta ignorada, en el Occidente. Porque desde 1918, año en que nace la Checo-Eslovaquia multinacional del «filósofo y creador de ese Estado», Masaryk, la existencia histórico-cultural-política de Eslovaquia corre a cargo de los checos, existencia interpretada —en contra de la objetividad histórica, como antes, hasta —y después también— ocurriría lo mismo con los historiadores magiars, siempre a expensas de los eslovacos. No cabe duda, poco a poco, los intelectuales, ciudadanos de países occidentales, y de origen patrio-eslovaco, van abriéndose camino en la literatura internacional con obras como ésta. Beneš haría de *Checo-Eslovaquia* una simple *Checoslovaquia*, y los comunistas siguen el mismo camino. Mientras tanto, el Tratado entre las principales potencias aliadas y asociadas (por un lado) y *Checo-Eslovaquia* (por otro) firmado el 10 de septiembre de 1919 en Saint-Germain-En-Laye, evidencia que incluso la actual Federación entre checos y eslovacos, constituida el 27 de octubre de 1968 y vigente desde el 1 de enero de 1969, es sólo un marco sin contenido real. Dicho Tratado desconoce la expresión «Checoslovaquia» empleando el término «Tchéco-Slovaquia».

Ahora bien, Kirschbaum se fija en la realidad y la presenta como tal: se trata de Eslovaquia. En la primera parte de la obra aborda dos importantes temas históricos y actuales: la lengua eslovaca y su lugar entre las demás lenguas eslavas, así como las tendencias contemporáneas en la filología eslovaca, caracterizadas por la soviétización y la chequización, respectivamente. La segunda, y la más amplia parte se refiere a las interpretaciones marxistas y occidentales de la historia literaria de Eslovaquia actualizando, por consiguiente, la situación presente, en oposición al pasado, de signo tradicional, desde el siglo IX hasta nuestros días: el

período cirilo-metodiano y su influencia posterior incluso en la vida política, la época multilingüística, especialmente en la vida religiosa, el primer intento de codificación emprendido por Bernolák (1762-1813), el panslavismo en Kollár (1793-1852), Safárik (1795-1861), Stúr (1815-1856) y otros; este último es el creador de la lengua eslovaca moderna.

El panslavismo en Stur y toda la generación de 1848 era, en un principio, literario, mediante el cual los pequeños pueblos eslavos miraban hacia Rusia como salvadora de sus intereses nacionales, cuando éstos peligraban por estar expuestos a procesos de asimilación por el pangermanismo o por la magiarización

de parte de Estados multinacionales, como lo era entonces la Monarquía de los Habsburgos. Más tarde, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, este panslavismo literario fue politizado por Leningrado, y aún más en el siglo XX, por los soviéticos en nombre de la internacionalidad socialista.

La parte tercera se refiere, precisamente, al período desde el final de la segunda guerra mundial, tratándose de la rusificación mental y espiritual del país. Un capítulo aparte corresponde a la literatura de la emigración en sus diversas manifestaciones. Finalmente, la cuarta parte contiene un resumen en francés, que facilita un excelente punto de orientación para el interesado.—S. GLEJDURÁ

RELIGION

JACQUES MARITAIN: ... y Dios permite el mal. Colección Punto Omega. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1973; 146 págs.

El mal, se quiera o no, es algo substancial del ser humano. Por eso mismo, a nuestro entender, no le falta la razón al gran pensador francés Jacques Maritain cuando, en el umbral mismo de las páginas que motivan el presente comentario crítico subraya, entre otras muchas cosas, lo siguiente: El mal de naturaleza o el sufrimiento no es objeto propiamente ni de la *permisión* ni de la *voluntad* de Dios. Más bien diríamos que Dios lo *admite*, en este sentido de que por el mismo hecho de que Dios, como causa primera trascendente quiere y causa el bien del universo material y de las cosas de este universo, quiere también, aunque *indirectamente* y *per accidens*, o de una manera *extraintencional*, las pérdidas y daños ligados inevitablemente por ley de naturaleza a los beneficios y ganancias en cuestión: imposible la generación sin corrupción; imposible la vida sin alguna destrucción, imposible el pa-

so a una vida superior sin algún género de muerte... He ahí una serie de leyes inquebrantables radicadas en la esencia misma de la realidad material, y por analogía, en la esencia misma de toda realidad creada: *nisi granum frumenti...*

Por otra parte, como es bien sabido, el ser humano vive en un contexto o ámbito en donde impera la constante necesidad. Una necesidad a la que, efectivamente, es menester hacer frente en unidad. Un prestigioso sociólogo ha dicho, examinando con algún detenimiento algunos de los extremos que venimos debatiendo, que, en primer lugar, el hombre existe y como tal participa de una característica común a todas las criaturas: tiende, por sobre todo, a conservarse su existencia. Por eso la vida social, antes que nada, debe procurar esta conservación e impedir todo lo que atenta contra ella.

Pero es evidente que, en lo posible, es

hombre quiere existir humanamente, lo cual significa, en primer lugar, medios para satisfacer todo lo que requiere la parte animal de nuestro ser: comida, vestuario, habitación, la formación de familias, la educación de la prole, todo, por supuesto, al modo humano; y, en segundo lugar, lo que exige nuestro carácter racional y espiritual: bienes de la cultura, la formación de sociedades políticas, la práctica de la virtud, etc.

En definitiva, el bien común —aspiración lógica y necesaria del ser humano (de todo ser humano)— debe contener una abundancia de bienes exteriores y de alma capaces de satisfacer las necesidades humanas. Pero lo fundamental de la estructura social no es tanto esa abundancia que, de hecho y por razones ajenas, puede no darse, sino la justicia con que se reparten cargas, cargos y bienes en la sociedad de modo que a cada uno se le dé lo suyo atendido sus méritos, dignidad y necesidades. Como señala F. Urdániz, citado oportunamente en un magnífico estudio *Sobre el bien común*, por el doctor Ibáñez Santamaría, «las diversas clases de bienes que este bien humano comprende han de escalonarse jerárquicamente y en una subordinación interna que marca el valor e importancia de los mismos en los objetivos de la sociedad. Santo Tomás afirmaba que este bien común esencialmente consistía en la vida virtuosa de la multitud, fin primario del hombre en esta vida y de toda la sociedad política. Los valores morales son, pues, los que ante todo el Estado debe promover y defender para la paz y felicidad de los pueblos. Estos son, principalmente, los valores de justicia y caridad. Por eso se suelen expresar comúnmente en el Aquinate y en los textos pontificios, bajo las fórmulas del orden, la paz, concordia de los ciudadanos, la seguridad política social, la tranquila convivencia en el orden, como metas y objetivos esenciales que el Estado debe ga-

rantizar y sin las cuales ni siquiera podría subsistir la sociedad organizada...» Cabe, pues, preguntarse: ¿En qué consiste, realmente, el mal que el hombre padece en nuestro tiempo? Para Jacques Maritain no existe la más pequeña vacilación: *el peor de todos los males que el hombre sufre o padece en nuestro tiempo lo constituye el mal moral.*

Para el autor citado, circunstancia que nos advierte desde el mismo umbral de su bellissimo libro, dos factores han contribuido especialmente a agudizar el problema del mal moral en nuestros tiempos, y ello bajo la influencia, precisamente, del cristianismo. El primero es que la conciencia del hombre se ha ido haciendo cada vez más sensible a la dignidad de la persona humana y a los ultrajes que le infiere el mal. El segundo factor es que, simultáneamente con ese sentido más vivo de la dignidad humana, el hombre ha ido descubriendo cada vez con más claridad, tanto en profundidad como en extensión, las dimensiones del mal, de la injusticia, de la crueldad, de toda clase de crímenes presentes en la Historia (hoy basta abrir el periódico para ver las iniquidades que el orgullo, o la estupidez, aunada a la dureza de corazón, hacen cometer en todo nuestro Planeta). Así, pues, a medida que se ha ido desarrollando este proceso, el problema del mal ha ido tomando una importancia cada vez más trágica para la conciencia humana. De este problema se derivan muchas formas de ateísmo, y también algunos estados de angustia de lo que podríamos, en muchos casos, llamar la «conciencia cristiana ofuscada».

Más que en los filósofos y en los teólogos, esta importancia trágica de que hablo ha tenido repercusión en algunos grandes literatos, prosistas y poetas, que en esto han actuado y vibrado como una especie de profetas. El mayor de estos profetas, el alma más grande entre esas almas ofuscadas y torturadas ha sido, a

mi juicio, Dostoievsky. Podríamos también mencionar a poetas como Jean Paul Richter y, sobre todo, al autor de los *Cantos de Maldoror*, Lautréamont, del que dijo León Bloy que nos traía «la buena nueva de la condenación». Lautréamont ha agotado todos los medios imaginables de insultar a Dios, porque se sentía rabioso ante la abominación del mundo.

El tema objeto de estudio de estas páginas resulta tan extremadamente complicado que, justamente, el doctor Jacques Maritain —ya bastante avanzado su texto— se apresura a efectuar la siguiente confesión: «Si no queremos embrollarlo todo en este problema de Dios y de la permisión del mal, necesitamos erigir desde el primer momento un principio, que es como un faro que ilumina todo el debate: este principio es el principio de la *disimetría, una disimetría radical, irreductible, entre la línea del bien y la línea del mal.*

Ens et bonum convertuntur. El bien es ser, es plenitud o coronamiento del ser. Cuando razonamos dentro de la línea del bien, razonamos dentro de la línea del ser, de lo que actúa al ser, de lo que lleva al ser a su propia realización. Por el contrario, el mal, por sí, o en su mismo concepto de mal, es la ausencia de ser, privación de ser o de bien. Es una nada que corroe al ser. Cuando razonamos dentro de la línea del mal, razonamos dentro de la línea del no-ser, ya que el mal no es en absoluto ser, es sólo vacío o carencia de ser, aniquilamiento y privación. Así, por forzosa necesidad, tiene que producirse disimetría entre nuestra manera de enfocar y de explicar las cosas en la perspectiva del bien y de nuestra manera de enfocar y de explicar las cosas en la perspectiva del mal. Es un error radical el querer utilizar para explicar las cosas dentro de la línea del mal los tipos de explica-

ción que aplicamos y debemos aplicar a las cosas dentro de la línea del bien.

El mal, sugestiva conclusión a la que en las páginas centrales de su obra llega el autor, es una consecuencia directa e indudable de la libertad, precisamente, que Dios concede a cada criatura humana. «La falibilidad de una criatura inteligente y libre, de una persona, es algo espantoso y que tiene terribles consecuencias. Porque Dios juega limpio con los seres, y los trata a cada uno según su naturaleza. Y así, cuando se trata de seres libres, los trata según el modo propio y, consiguientemente, falible de su libertad. Dicho de otra manera, Dios permite que los seres libres fallen. Desde el momento en que las personas creadas son naturalmente pecables, las habrá que pecarán de hecho; e incluso, si se trata de seres humanos después del pecado original, todos pecarán más o menos, excepto en el cielo (y exceptuados Jesús, por razón de su persona divina, y su Madre). De aquí se deduce forzosa-mente que Dios no habría creado la naturaleza si no la hubiese ordenado a la gracia y a la caridad, por la cual el hombre, mediante la gracia, se convierte libremente en amigo de Dios, y que el pecado es el tributo de la gloria...»

Ordinariamente, normalmente, en el mundo falible que supone nuestra naturaleza falible, lo que Dios da a los agentes libres son mociones *rompibles*, que se rompen si en el momento en que va a producirse la elección el agente libre desencadena el proceso de aniquilación, no considerando la regla; pero que si no se las rompe de esa manera fructifican por sí mismas, digo por sí mismas o por el amor mismo de Dios, de donde proceden, de Dios que nos ha amado el primero; fructifican por sí mismas, sin necesidad de ser completadas por la menor actuación o determinación procedente de la criatura, en mociones irrompibles (digamos; si queréis, en gracias eficaces)

que vienen a reemplazarlas, y bajo las cuales la criatura observará la regla, libre e infaliblemente, en el momento mismo de obrar y hará el acto bueno a que Dios le mueve.

Una segunda conclusión, conclusión expuesta en estas páginas, y que no debemos silenciar, es la siguiente: *sabemos que el hombre cada vez es más libre, es decir, más dueño de sus actos*. Consecuentemente afirma Jacques Maritain, al hablar de *movimiento y tendencia* en el alma, hablo de realidades psicológicas que cada día conocemos mejor, y que en nosotros pueden depender de cualquier cosa, de una verdad captada por el espíritu, de una consideración prudente, de una inspiración natural o sobrenatural, de un peso cualquiera que gravita sobre la voluntad, de un amor, de un deseo, de una atracción, incluso de una presión del inconsciente o, también, de un ejemplo, de un consejo, de una lectura, etcétera. Todas esas cosas pueden provocar, bajo la acción divina, un movimiento o una tendencia determinada hacia el bien, hacia tal opción buena. Pues bien, *ese movimiento o esa tendencia hacia el bien (y al mismo tiempo hacia la consideración de la regla)* que la acción de Dios hace surgir en nosotros, a través de cualquiera de los incidentes dichos, éste es el efecto producido en el alma por la moción rompible: un efecto que será a su vez roto, siempre y cuando se rompa la moción que lo ha originado.

Tercera y harto sugestiva conclusión a la que se llega en estas páginas —entre, por supuesto, otras muchas—: Dios no es cartesiano. Dios no es un idealista. Su conocimiento de las cosas no se detiene en su propia esencia. El conoce las esencias de las cosas en su esencia increada, la cual es su único objeto especificador. Pero al mismo tiempo —porque mediante la idea creadora que da el ser a las cosas en su propia existencia este único objeto *quod* que es la esencia di-

vina tiene también funciones de objeto *quo*—, la ciencia de visión descendiende hasta las cosas mismas en su singularidad existencial; las penetra hasta los más recónditos pliegues de su ser y de su existencia contingente, sondea las entrañas y los corazones; la ciencia de visión es, por excelencia, una ciencia de *presencialidad*. El conocimiento divino escala así hasta el fondo, exhaustivamente, existencialmente, todo lo que hay de ser, de positivo, de bueno, de ontológicamente bueno y moralmente bueno, porque él mismo causa o hace todo eso. En la eterna inteligibilidad increada como luz y en la esencia increada como único objeto especificador, el conocimiento divino capta como término secundario el existente creado en su propia singularidad concreta y en su propia existencia creada total y perfectamente penetradas. *A pesar de esto —exclama el autor de estas páginas—, el conocimiento divino no está determinado por las cosas...*

En definitiva, sugiere el doctor Jacques Maritain, ante la idea tanto del bien como del mal debemos de partir de una base esencialmente sólida, a saber: que *no hay un guión hecho de antemano* en el que todos los agentes creadores tendrían un papel que interpretarían. Hay que exorcizar de nuestro pensamiento esa idea bastarda de una obra teatral escrita de antemano, en un tiempo anterior al tiempo, y cuyos papeles serían desarrollados o interpretados por el tiempo y los personajes del tiempo.

El padre Jean-Hervé Nicolas parece estar plenamente de acuerdo sobre este punto; pero me temo que su conformidad se deba a un malentendido, un guión anterior. En efecto, si concedemos que realmente no existe, o en otras palabras, si todo es aventura e improvisación bajo la dirección de un director de escena omnipotente, que tiene fijado su plan desde toda la eternidad, pero en el supuesto de que haya querido libremente

este plan o aquel plan con preferencia a cualquier otro, y eso simultáneamente con el desarrollo entero del tiempo, entonces es preciso que en la esencial contingencia del espectáculo ordenado y dirigido por Dios de esa manera inmutable los personajes del drama tengan también su parte de iniciativa, e incluso su parte de iniciativa *primera* por lo que respecta a la iniciativa del mal, de la iniciativa de ese fallo o de ese aniquilamiento cuya causa primera (deficiente) es la criatura.

Es obvio, pues —conclusión final que se mantiene en estas páginas (para demostrar la plena libertad del hombre en su actuación cotidiana)—, *que Dios no se da a sí mismo el espectáculo de unas marionetas, que no harían sino ejecutar un programa que Dios mismo habría concebido lo mismo para el bien que para el*

mal. Es verdad que en esta manera de ver, si Dios quiere que nosotros nos lancemos al combate a pecho descubierto, es porque El mismo primero comprometió en él la gloria de su nombre, más aún se comprometió a sí mismo todo entero, al enviarnos a su Hijo, que es uno con El en naturaleza.

En buena lógica, Jacques Maritain viene a decirnos, en estas páginas, algo muy parecido a esto: *El drama del hombre, en la insaciable sed de justicia y de verdad que sentimos, consiste en el hecho de no saber hallarla, de no ponernos de acuerdo acerca de lo que es; y deriva precisamente de nuestra finitud, de la incapacidad que tenemos de abarcarlo todo a la vez, en un solo golpe de vista, directa e inmediatamente.*—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ: *Ateísmo, hoy*. Biblioteca Cultural RTVE. Editorial Magisterio Español y Editorial Prensa Española. Madrid, 1975; 157 págs.

A pesar de lo que puedan expresar o dar a entender las frías cifras de las estadísticas, si es que alguien se apoya en las mismas para defender la posible veracidad de la tesis a la que seguidamente nos vamos a referir, lo cierto es que, en efecto, en casi todas las épocas, en unas con mayor intensidad que en otras, siempre se ha hablado de «la muerte de Dios». Es probable, no estamos muy seguros de ello, que en la nuestra se haya cargado el acento, es decir, que por múltiples causas que, aquí y ahora —por razones del espacio editorial disponible—, no podemos señalar, impere la impresión de que el número de ateos está en aumento, en todo caso, que el nombre de Dios no diga nada. No le falta, pues, la razón al joven autor del libro que analizamos cuando, ciertamente —teniendo a la vista esas alarmantes estadísticas—, sosegadamente subraya, entre otras muchas cosas, que «no sería razonable desorbitar

las cosas». Es muy difícil saber cuál es el valor real de las estadísticas citadas. En cualquier caso, aun concediendo que sean exactas, parece interesante destacar que esas cifras en ningún momento reflejan una especie de «ateísmo universal». Es, ciertamente, llamativo el número de personas que aseguran no creer en Dios; pero, indudablemente, no son todos, ni la mayoría, ni tan siquiera —excepto en alguno de esos países (generalmente los nórdicos)— una minoría demasiado voluminosa. Es verdad que en este tipo de asuntos, las cifras dicen poco. *Que una sola persona niegue a Dios resulta, al margen de las estadísticas, enormemente penoso... especialmente para esa misma persona.*

Ahora bien, puntualiza el doctor Pero-Sanz, el mero hecho de que se realice un sondeo sociológico a gran escala, el simple dato de que —en estos años— se estén escribiendo miles y miles de artícu-

los y libros acerca del ateísmo, pone de manifiesto una realidad: que se trata de un tema vivo.

La primera pregunta que en orden a la comprensión de la acentuación del ateísmo cabe hacerse es la siguiente: A ¿qué se debe el distanciamiento evidente del hombre de Dios...? La respuesta, una de las posibles respuestas a la gravedad de este tema, surge pronta en estas páginas, a saber: incluso sabiendo que la postura de los hombres respecto a Dios es algo que sólo habla en favor o en contra de los mismos hombres —sin quitar, ni poner nada en Dios—, parece sencillamente equivocado pensar que la actitud humana general sea de ignorancia o de indiferencia. Lo cierto, y más —si cabe— en nuestros días, es precisamente todo lo contrario. No hace mucho, el conocido filósofo francés, Claude Tresmontant, en una entrevista que le hacía para la revista en que trabajo, me aseguraba, a propósito de sus alumnos universitarios de París: «Al cabo de los años, constato con mis estudiantes (y tengo cada año varios centenares de ellos) que el problema de Dios les interesa enormemente y también la teología... La atención de los estudiantes es máxima cuando se les expone el significado exacto de un dogma.»

Podríamos ahora, tratando igualmente de contestar de forma adecuada a la interrogante anteriormente formulada, que otra de las posibles causas que, de alguna manera, pueden implicar un distanciamiento del hombre de Dios se centre en la gran revolución científica en que vivimos. El mundo, subrayaba un eminente teólogo español recientemente desaparecido, ha evolucionado hasta extremos que consienten emplear el vocablo revolución, en lo que esta palabra supone de aparición y vigencia de un nuevo fenómeno o de una imagen nueva. Quizá no sea del todo lícito desconocer el silencio fecundo con que realizan su labor maternal o letal las semillas y los gérmenes en la

Historia. Pero parece que puede afirmarse sin extravío que la realidad del mundo actual presenta unas características que difícilmente pueden parangonarse con las que se aprecian o se desprenden en el mundo antiguo. No se trata tan sólo de la extramental, considerada como proceso científico-técnico, sino de la realidad del hombre como ser entrañado en el mundo a que pertenece y en el que está residenciado. Las tensiones y pretensiones del hombre para consigo mismo y para con lo que le circunda y estrecha, son de muy distinto signo y revisten peculiaridades que no serán identificables ni siquiera reconocibles en los mundos precristianos.

Por eso mismo, señalaba en memorable ocasión el profesor Muñoz Alonso —y en su extensa opinión tenemos o podemos encontrar una respuesta más a la gravedad del problema debatido—, a la hora de señalar una nota esencial del *Cosmos intramundano en el que el hombre actual es, vive y muere —en el que el hombre contemporáneo es, se muere y vive— cabría elegir, como la más ampliamente significativa y la más representativamente rigurosa, la de la ausencia de Dios en el mundo. No es que el mundo se haya quedado sin Dios, es que se ha llegado a asegurar que la humanización del mundo en los quicios armados por el olvido de Dios, o por la pérdida del recuerdo de Dios. Tratar de mostrar, demostrar, evidenciar o señalar la existencia de Dios, es una cuestión que carece hasta de sentido en el mundo del olvido de Dios. Se ha profanado la frase de Cristo de que «su reino no era de este mundo», tomándola en una literalidad escalofriante y deicida. Si el reino de Dios no es de este mundo, tampoco lo es Dios. Y lo que no es de este mundo, no es. La mundanización de la realidad ha decretado al exilio de las fantasmagorías imaginativas a todo lo que no sea realidad intramundana. No es el hombre*

el que ha matado a Dios, sino que Dios mismo es el que ha tenido la originalidad de presentarse como lo que en verdad es: el cadáver visible y risible de un fantasma invisible y trágico.

El doctor Pero-Sanz —bastante avanzada la lectura de su obra— se apresura a subrayar con gesto enérgico que, en rigor, no es posible, en buena lógica, hablar de ateísmo. El hombre ha probado, cuando menos hasta el presente, en multitud de ocasiones que tiene la suprema necesidad —casi se trata de una constante vital— de creer en alguien superior a él mismo: «Los hombres comprueban —escribe— que necesitan un dios y, si llega el caso, se lo fabrican, o lo eligen entre las realidades que contemplan (el sol, la tierra, el mar...) o entre los ideales que les mueven (la ciencia, el sexo, el trabajo...). Pero el «dios» cuya «divinidad» depende de que los hombres adviertan la necesidad de un «absoluto» (y que, por tanto, alcanza el rango de «dios» en virtud de la elección o construcción humanas), resulta muy poco «absoluto». Esto es lo que se quiere decir cuando se califica de ateos a los idólatras que —en la Escritura— desconocen a Yahvéh o le niegan el culto. Yahvéh es una Persona que no depende del mundo. Es cierto que los hombres lo necesitan, aunque no tengan conciencia de ello; pero lo necesitan porque Yahvéh los ha creado, no porque sean ellos quienes precisen un dios y se lo formen. San Agustín expresaba magistralmente este pensamiento cuando exclamaba: *Nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti, porque nos has hecho para Ti.*

Consecuentemente —ha subrayado un maestro del pensamiento— «nunca está Dios tan lejos del hombre como cuando el hombre se siente seguro de sí mismo o de Dios, o cuando se juzga a sí mismo o a los demás, creyendo caminar sobre seguro. Dios es lo escondido, porque es lo evidente en sí mismo, y por ello lo

oscuro para el hombre. Sólo que esta oscuridad no es una opacidad o un muro con que Dios estuviera separado del hombre; no es tampoco una limitación puesta por Dios, sino el límite constitutivo del ser del hombre, en cuanto persona libre y responsable de su ser en el mundo y de la presencia de Dios en él.

Al hombre, por lo tanto, no sólo no le es indiferente que Dios sea o no sea, sino que es el responsable único de la presencialidad o de la ausencia de Dios en el mundo. Los vientos de la historia, el signo de los tiempos, la marcha del mundo, son frases con las que el hombre pretende eludir la responsabilidad intransferible que le incumbe. Dios es lo escondido, que se manifiesta en la reflexión —en el *intellecta conspiciuntur*— a que hace referencia San Pablo.

La manifestación de Dios como presencialidad en el mundo, que ha de ganarse el hombre, exige más una transfiguración del hombre que una transformación del mundo. Esta transfiguración no es una operación que el hombre pueda realizar sólo por sí mismo o ateniéndose a criterios humanos. La maravilla del hombre y la excelsitud incomprensible de Dios se aprecian cuando se medita en la manera de obrar de Dios y en su modo de manifestarse. De todas formas siempre queda como presupuestos que es la libertad creadora de Dios la que autoriza cualquier otra manifestación divina. Todo acto divino que tenga como mira al hombre, una vez creado, es un acto de asunción del hombre, sin menoscabo posible de la libertad original y radical del hombre. *Este supremo respeto de Dios al hombre es lo que sume al hombre en una como divina tristeza, lo que invita al sacrificio y al heroísmo en la caridad. Suena con acentos más profundos que los de una metáfora la afirmación de que Dios está como maniatado en el mundo, y que el hombre dispone del secreto para desanudar el lazo.*

Es evidente que, en nuestro tiempo, surgen igualmente posiciones idolátricas, pero, ya lo advierte autorizadamente el doctor Pero-Sanz, estas idolatrías contemporáneas pertenecen a novísimas estirpes que jamás el nombre perteneciente a otras épocas pudo imaginarse: «Esto, precisamente. —escribe— es lo que, en parte, el «tipo» de ateísmo moderno difiere del antiguo. Cuando los hombres desconocen o niegan a Dios, y —para sustituirlo— necesitan establecer un «absoluto» que dé sentido y estabilidad a sus vidas, ya no «divinizan» la naturaleza, el mundo; han perdido la confianza en ella, no la ven como algo que les parezca indiscutible. En consecuencia, de los tres elementos —Dios, hombre y mundo— no les queda más que el hombre, el propio yo. Y a lo que atribuirán un valor absoluto, lo que divinizarán, serán precisamente las realidades humanas; éstos serán sus ídolos: la ciencia, el buen funcionamiento de la sociedad humana, el equilibrio psicológico propio, la libertad del hombre... Así aparecerán los «ateísmos» cientifistas, el ateísmo marxista, el de Freud y los psicoanalistas o el ateísmo existencialista. El colmo de los colmos, en esta línea, será la aparición de individuos empeñados en conservar la fuerza absoluta de la religión, pero, claro está —de una religión sin Dios—, una religión puramente humanitaria, «de tejas abajo»; y esto, a la vez que pretenden seguir llamándose cristianos, pero con un «cristianismo ateo».

Ese es, a grandes rasgos, el panorama de los ateísmos modernos; habrá que describirlo, y comentarlo, poco a poco —y esta es, precisamente, la labor que el autor de estas páginas culmina de excelente forma en su libro.

Hay una gran enseñanza en este libro —no importa demasiado que la tesis a la que nos vamos a referir haya sido expuesta con algunos años de adelanto por nuestro maestro el profesor Muñoz Alon-

so (sirve magníficamente como colofón de lo que aquí se nos ha querido indicar)—, a saber: que una humanidad sin conciencia de Dios —y con Dios presente en el dolor de ausencia— es algo que nos resistimos a considerar. Pero quizá no sea un desatino pensar que el mundo puede pervivir con seres humanos que no tengan de personas otro carácter que el de supervivientes fantasmales de una raza divina a extinguir. Y no podría hablarse de fracaso de Dios en su obra, sino de huida pavorosa de los hombres. Al fin de cuentas, el que se olvida de Dios o lo niega, lo que verdaderamente consigue no es negar a Dios, sino negarse él a Dios, esconderse de Dios, huyendo de sí mismo. No sé, pero me parece que, como reza un dicho español, se puede llegar a vivir «dejado de la mano de Dios». Cuando se vive dejado de la mano de Dios, y cuando Dios no nos tiene de su mano, la vida sigue, sin que el ritmo del mundo se altere visiblemente, y sin que la sangre se agrupe a los costados, pero el hombre es un extraño para el hombre al ser Dios, un extraño entre los hombres. La posibilidad de que Dios no haya muerto, porque, incluso se declare ilegítimo e inhumano su nombre, puede provocar una invasión de la divinidad, como una gracia desbordada. Hablando de Dios lo increíble es lo más probable, en el código por el que se rige su amor...

Por eso, conclusión final de estas páginas —bellísima conclusión—, «algunos quisieran encarcelar a Dios en el templo sin dejarlo salir, luego arrasemos los templos (y por supuesto en esa demolición desaparecerá también Dios)». Entre otros motivos, no se comprende ese silogismo porque cabe muy bien otra conclusión, la que siempre ha enseñado el cristianismo, y que más o menos viene a decir: «Dios está de un modo especialísimo en el templo, pero también está en la calle; no debemos olvidarlo, sino que debemos acudir al templo para apren-

der a descubrir la voz del Señor también después, en medio del vocerío de nuestro trabajo, de nuestra vida familiar y de nuestras relaciones sociales, sin limitarnos a dialogar con El en el recinto sagrado; hemos de prolongar esa conversación fuera de aquel recinto, pues en todas partes está Dios como interlocutor.»

De todas formas, he aquí otra causa que conduce a la militancia ateaística —con frase feliz y oportuna lo sugiere

el autor de este libro—, «Dios no suele resultar "cómodo". A decir verdad, una excesiva placidez nunca es posible para quien sinceramente trata de vivir cara a Dios. No será un hombre angustiado, presa del crepúsculo ni de la intranquilidad; pero tampoco puede ser un "tranquilo", entumecido por el confortable letargo de una quietud apacible, tibiamente acogedora...».—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

D E R E C H O

EMILIO SERRANO VILLAFÑE: *Funciones del Derecho en la sociedad cambiante de nuestros días*. Separata del «Anuario de Filosofía del Derecho». Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Madrid, 1975.

El profesor Serrano Villafañe, de la Universidad Complutense de Madrid, nos presenta en este trabajo —que es el texto de la comunicación presentada al IV Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social— un tema de gran actualidad como es el de las funciones del Derecho en la sociedad cambiante de nuestros días.

Empieza afirmando, con el poeta D'Annunzio, que «El Derecho es un ritmo de la vida», añadiendo que es un ritmo necesario y constante de la conciencia de los individuos y de los pueblos. De los individuos porque eso que llamamos «Derecho» acompaña al hombre en todas sus proyecciones sociales. De los pueblos, porque la historia del Derecho es, en cierto sentido, la historia de la sociedad total, de la conciencia humana misma, ya que, más antigua que ninguna otra institución el Derecho transluce los sucesos espirituales de la conciencia humana; más que ningún otro símbolo es la manifestación más adecuada de la sustancia de la vida colectiva.

Por eso la historia está llena de apariciones sucesivas del Derecho y se la puede dividir en estudios jurídicos correspondientes a los grandes cambios de la civi-

lización. El Derecho deberá cumplir una función progresiva y evolucionar de acuerdo con la realidad y selecciones cuya vida regula. Así, los modernos Derechos «agrario» o «minero»; «Derecho «económico», «social», «laboral», «aéreo», «nuclear» o «espacial» responden a realidades sociales que es preciso regular, y a la política que impulsan esas realidades.

Pero, ¿evoluciona siempre el Derecho en sentido progresivo? ¿Y en qué consiste el progreso? Son dos preguntas que se hace el autor y a las que va dando respuesta distinguiendo entre progreso *formal* y progreso *sustancial* del Derecho. El primero responde al problema de encontrar para cada exigencia de justicia, positivamente reconocida, la expresión legislativa más adecuada a definirla; esto es, la técnica más idónea para la mayor eficacia de las normas.

Cierto —sigue diciendo el profesor Serrano Villafañe— que la perfección y el progreso técnico-científico del Derecho es un medio eficazísimo para el progreso legislativo. El progreso técnico-formal puede proporcionarnos muchas y depuradas leyes. Pero ni en el número de éstas ni en su tecnicismo está, exclusivamente, el

progreso del Derecho. La perfección y el progreso del Derecho no está en la producción masiva de leyes, sino en su adecuación a las circunstancias de todo orden que regulan.

Es preciso acudir al progreso *sustancial* del Derecho, y en éste, el objeto sobre que versa y el fin a que tiende reflejar la bondad intrínseca de las máximas y normas jurídicas y la legitimidad de su contenido. No es tanto una «legalidad formal» como una sustancial «legitimidad» lo que constituye el progreso jurídico; no tanto una depurada técnica legislativa, sino los fines y valores que las normas están llamadas a realizar, es lo que constituye una ley en perfecta legitimidad y determina las funciones del Derecho.

Sobre estos firmes principios expuestos, se extiende ya el autor en la consideración de los valores como fines del Derecho, destacando la dignidad y derechos

de la persona humana. La función del Derecho en la actualidad será incorporar esos derechos al bien común, fin de la ley y de la comunidad, para que al procurar el bien común, garanticen los Estados una verdadera y eficaz tutela de esos derechos, en cuyas exigencias encuentran la omnipotencia legislativa y política positivista de nuestro tiempo —«pecado capital» del positivismo, según dice Welzel— la mayor limitación.

Sólo un personalismo y humanismo jurídico cristiano, que proclame el valor de la personalidad humana y armonice los fines individuales y sociales en orden al bien común y las exigencias que de él deriven, para hacer posible la «convivencia en la verdad, en la justicia, en el amor y en la libertad», puede ser el presente y el futuro de la filosofía del Derecho, en la que éste fija y cumple sus funciones en la Sociedad cambiante de nuestros días.—LOPE S. CALDERÓN DE AYALA.

ANGEL LATORRE y GEORGES VEDEL: *Justicia y Derecho*. Biblioteca Salvat de Grandes Temas. Salvat Editores, S. A. Barcelona, 1975; 145 págs.

Hay épocas, como perfectamente saben los lectores de éste y de otros muchos libros, que parece entrañan mayores o menores facilidades para hablar, para meditar y para escribir sobre determinados temas. Las horas que, desgraciada o afortunadamente, nos han tocado en suerte son horas radicalmente opuestas al tema de la «justicia» o del «derecho». En efecto, hoy vivimos en un contexto social —ha señalado de manera profunda el pensador Michel F. Sciacca en uno de sus bellísimos trabajos, «El Derecho como privilegio»— en el que reclaman todos los derechos, hasta los más absurdos, y en el que no se puede pronunciar, en cambio, la palabra deber, como si ésta fuese una blasfemia y un intolerable atropello a la libertad personal. Así —insiste

el filósofo italiano— se minimiza y se pisotea no solamente cualquier obligación moral y cualquier principio de justicia, sino también la legalidad e incluso los más tolerables usos sociales, con un mínimo de corrección formal. No podría ser de otro modo.

Es justo que la ley codifique el derecho al trabajo como propio de cada ciudadano, pero si se exige un puesto sin estar preparado para el tipo de trabajo elegido y deseado, y si, estando preparado, no se desea trabajar o se trabaja mal con perjuicio para la sociedad que espera el correlativo para reconocer aquel derecho y su ejercicio, se rebaja el deber del trabajador y del ciudadano, del hombre. Lo mismo puede decirse sobre el derecho al estudio: una vez exigido, ese derecho

exige, por su parte, que el «exigidor» estudie y «rinda» para sí y para los demás; que no «pretenda» inscribirse en una escuela para no estudiar —a veces impidiendo a los otros que estudien— y obtener igualmente un título. Pues, en verdad, lo que ese exigidor pretende, en nombre del derecho del pueblo a la plena ocupación y al pleno empleo, es obtener un puesto desde el cual pueda continuar sin trabajar, ocupado solamente en usurpar, sin estar preparado, otro lugar todavía más alto para «ganar» más y hacer cada vez menos y peor.

Hemos querido, con toda premeditación y plena consciencia, comenzar nuestro comentario crítico de la obra *Justicia y Derecho*, correspondiente a la Biblioteca Salvat de Grandes Temas, haciendo «vér», no sabemos si lo hemos conseguido, el especialísimo cuidado —casi el mimo— con el que, dentro del mundo de la Ciencia del Derecho, es preciso, en primer lugar, manejar la terminología y proceder a las oportunas matizaciones de conceptos.

No puede, consecuentemente, ser más oportuna la puntualización que efectúa el prestigioso jurista Georges Vedel, personalidad entrevistada al inicio de la obra, cuando, precisamente, se le dispara ese eterno tópico con el que, al parecer, se asaetea —en la generalidad de los países del mundo— a los más brillantes jurisconsultos, intentándoles hacer ver, ante tantas violaciones y atropellos de los llamados Derechos humanos, que, ciertamente, el Derecho —así, de esta forma, concretamente— sufre una de sus crisis más agudas e irreversibles. Para el eminente profesor de la Facultad de Derecho y de Ciencias Económicas de París —y así lo manifiesta con toda valentía—: «Es abusivo el carácter peyorativo que se atribuye a la palabra "crisis". Da la impresión de que se quiere indicar que se trata de una situación en la que se caerá por culpa de los hombres, sea de

los poderes políticos que hacen el derecho, sea del jurista que lo aplica. Lo cierto es que el Derecho es un reflejo de la sociedad, y que las crisis de la sociedad se trasladan al ámbito del Derecho con un cierto desfase. El Derecho es conservador; pero las transformaciones de la familia, los sucesos políticos, las relaciones internacionales necesariamente acabarán poniendo al Derecho en dificultades. En el fondo, siempre se ataca al jurista y al Derecho en sí. Por una parte, el Derecho debe ser una norma que permita la estabilidad, e incluso la previsión. Nadie compraría una casa, ni se casaría, si se le notificaba que las normas en que se basa para definir su derecho de propiedad o su estatuto matrimonial podrían ser cambiadas a cada momento. Por otro lado, el Derecho no puede ser, ni social, ni moralmente, un instrumento de conservadurismo total de una situación social en un momento dado.

Pero en fin, parece oportuno subrayarlo cuanto antes, no se trata en el amplio curso de estas páginas de establecer una discusión; más o menos profunda —con inconfundibles ribetes filosóficos—, de la justificación de la realidad tangible de lo jurídico. Más bien, pensamos, por el contrario: se trata de divulgar, echando mano de cualesquiera perspectiva o instrumentalización útil, de que, justamente, existe una realidad llamada Derecho que es preciso conocer con algún detenimiento. Desde este punto de vista, innecesario parece el indicarlo; los objetivos editoriales de estas páginas se cumplen de forma muy desahogada. Así se nos habla, entre otros muchos temas, de la justicia, del derecho y de algunos de los principales sistemas jurídicos en vigor. Sin olvidar, por supuesto, que la problemática interpretación filosófica, política, social y hasta económica que nos deparan algunos términos: la familia, la propiedad, la ley y el Estado.

Para el profesor Latorre, prestigioso

profesor de la Universidad de Barcelona—autor de los comentarios que acompañan al libro objeto de nuestro análisis (es sobradamente conocida la original presentación tipográfica y doctrinal de esta colección)—, luego de un detenido examen de conceptos llega a la conclusión —conclusión que merece ser muy recordada— de que, en efecto, «la justicia no se presenta como un ente metafísico cuya esencia hay que investigar filosóficamente, sino como un conjunto de ideas dinámicas, a veces en pugna, que luchan por imponerse en el seno de cada sociedad. Esta visión operativa de la justicia no excluye, como es lógico, que se siga estudiando quizá no tanto su contenido permanente e inmutable como las causas por las que surgen esas diversas tendencias y por las que triunfan o fracasan».

De todas formas, puntualiza en otro lugar de su obra, es preciso reconocer, y así no nos llevaremos ninguna sorpresa desagradable, que las expresiones anteriormente aludidas —justicia, derecho, ley, etc.— no alcanzan la misma traducción en todos los lugares del mundo. La idea de justicia, es decir —escribe—, de los principios que han de regirnos para calificar como justo o injusto un hecho o la solución de un problema no es la misma para todos. Podría pensarse entonces que la justicia es, sobre todo, un sentimiento, una valoración puramente subjetiva y emocional que no se presta a un análisis racional. La consecuencia sería que es imposible todo intento de construir una idea de justicia común a todos los hombres y que sirva de base para regular las soluciones humanas. Desde los sofistas griegos hasta los modernos neopositivistas no faltan filósofos que defienden esta postura. Pero otros muchos pensadores, empezando por Sócrates, no se resignan ante esta confesión de impotencia de la razón para resolver uno de los problemas básicos de la organiza-

ción social y han intentado o intentan superar el puro subjetivismo y encontrar un fundamento objetivo y válido para todos de la idea de justicia.

Insiste el profesor Angel Latorre, y con bastante razón, en el hecho de que, quiérase o no, el primer paso en el análisis racional de la justicia es que ciertos criterios para configurar su contenido son prácticamente indiscutibles y de general aceptación. Así, la idea de la justicia lleva aparejada la de «igualdad». Los casos iguales han de ser valorados de igual modo y los desiguales de manera desigual. Si en un examen dos estudiantes demuestran igual preparación, todos consideraremos justo que obtengan la misma nota. Pero si uno hace un examen mejor que otro nos parecerá asimismo justo que aquél tenga una nota más alta. La igualdad y, por tanto, la justicia suponen que si una regla debe regir para todos, nadie puede infringirla en beneficio propio y perjuicio ajeno.

Destaca el autor un hecho harto evidente; a saber: que no obstante la situación o grado de incertidumbre y confusión respecto al contenido material de la justicia no impide que esta idea esté presente de manera acuciente tanto en nuestra sociedad como a lo largo de la historia. Raro será, si hay alguno, el político o el que desde cualquier campo quiera influir sobre la vida pública que no invoque la justicia como finalidad o fundamento central de su actividad. Unos, lo harán para defender el sistema político o social establecido; otros, por el contrario, para reformarlo o cambiarlo radicalmente. Pero *no cabe duda que la idea de justicia ha sido y es operante; y pocos hombres se muestran insensibles a su invocación.*

Si queremos conciliar esta necesidad no ya individual, sino social de la justicia con las dificultades para averiguar su contenido, quizás el camino más sencillo sea prescindir de la discusión pura-

mente filosófica para limitarnos a una observación, aunque sea superficial, de la realidad histórica y actual. En nuestra época, como en otras, existe cierto consenso respecto a algunas cuestiones. La esclavitud, por ejemplo, no tiene hoy partidarios en el mundo civilizado. En otros aspectos existen, sin duda, concepciones distintas de la justicia que luchan entre sí para llegar a la convivencia o para imponerse una sobre las otras. Cada concepto supone un proyecto de vida colectiva y de organización social que, probablemente, nunca se realizará por entero, pero que en muchos casos influirá en mayor o menor grado. Así, los países que se industrializaron en el siglo pasado, tomaron como proyecto social una idea de justicia basada en el reconocimiento total de la propiedad privada y de la libre contratación del trabajador por la Empresa. Pronto los movimientos socialistas se elevaron contra el sistema por considerarlo injusto y defendieron otro proyecto social basado en la propiedad colectiva de los medios de producción. Tales movimientos no triunfaron en el occidente de Europa, pero algunos de sus puntos de vista han terminado siendo aceptados por muchos de los actuales países capitalistas. En campos más limitados, las campañas promovidas por las sociedades antiesclavistas, o por los movimientos feministas y por otros muchos grupos, han servido para modificar las concepciones de la justicia habitualmente recibidas y han logrado sus objetivos total o parcialmente.

Tal vez, y nos parece oportuno insistir sobre este extremo, el mundo del Derecho —así, efectivamente, con mayúscula— resulta no poco complicado. Y lo es, ciertamente, por diversas causas. He aquí lo que el autor de estas páginas piensa al respecto: *Las leyes han de ser interpretadas e integradas para extraer de ellas las normas jurídicas.* Esta es una de las misiones del jurista. Cabe adver-

tir que esta labor, relativamente fácil cuando la forma normal de producción del Derecho es la ley, se complica cuando se trata de otras formas de producción de Derecho menos explícito. La costumbre, por ejemplo, u otras «fuentes del Derecho», como se denomina a las distintas formas de producción de éste que tuvieron considerable importancia en otras épocas. Téngase en cuenta, en efecto, que la primacía de la ley como fuente del Derecho es un fenómeno del mundo moderno y aun en éste no se encuentran los países anglosajones. *Las normas jurídicas no se han presentado en el pasado ni se presentan siempre en el presente con la claridad de las recogidas en las leyes.*

Piensa el profesor Angel Latorre, pensamiento que recogemos al pie de la letra, que, efectivamente, la comunidad política que hoy crea habitualmente el Derecho es el Estado. Este, al menos en la forma que nos es familiar, constituye una organización política relativamente reciente. Se configura en los últimos tiempos de la Edad Media, especialmente en Francia en los siglos XIV y XV. Las formas políticas anteriores sólo pueden calificarse de Estados de manera aproximativa. Ni el régimen imperante en la mayor parte de la Europa medieval ni la polis de la Antigüedad clásica encajan totalmente en nuestro concepto de Estado. Incluso, puede afirmarse que hasta la Revolución francesa el Estado no adquiere su fisonomía moderna. Estos datos son importantes, porque el Estado, como fenómeno histórico, puede transformarse en el futuro, y quizás en un futuro no muy lejano, hasta perder muchas de sus características actuales. De hecho, una cierta crisis de la noción de Estado existe ya, como pronto veremos. *El Estado es una comunidad establecida en un territorio y dotada de una organización política independiente, es decir, en la que el poder es originario*

y no derivado de otro superior. En la doctrina tradicional, el Estado, al menos en su forma más típica, y prescindiendo de casos de menos importancia, es «soberano». Esto supone que no está subordinado a nadie, que ostenta el poder supremo dentro de su territorio.

Otra cuestión, ya planteada en la actualidad, es la posible superación del tradicional Estado soberano y la perspectiva de que la creación del Derecho pase, al menos en algunos aspectos, a organizaciones superestatales. Situaciones de este tipo se encuentran ya en la práctica y en la teoría política tradicionales, como es el caso del Estado federal. Se entiende por tal, aquél que está integrado, a su vez, por una pluralidad de Estados que conservan un conjunto de poderes políticos y que, al menos en teoría, los ostentan en forma originaria, es decir, no por delegación del poder federal. Existen ciertas facultades que están reservadas al Gobierno federal mientras que otras corresponden a los Gobiernos de los Estados. Incluso, el derecho de separación puede ser reconocido. Sin embargo, el Estado federal es un verdadero Estado y no una simple federación, fórmula que también ha existido.

En las páginas últimas del libro al que nos venimos refiriendo se hace una sutil evocación de los llamados Derechos humanos. *La idea de una condición humana que tiene su propio valor, con independencia de la situación jurídico-política en que cada cual se encuentre, apunta en las filosofías helenísticas, especialmente en la estoica.* El cristianismo da un paso importante en este sentido al proclamar, de una parte; la identidad sustancial de todos los hombres en cuanto todos tienen un alma que salvar, y de otra, al consagrar la existencia de una conciencia personal; que no puede integrarse en la unidad totalitaria del Estado. Pero el reformamiento de la Iglesia como organización hizo que ésta asumiese la función de di-

rigir esa conciencia. A partir de Constantino, la unión entre el poder eclesiástico y el temporal, a pesar de las luchas y controversias a que dio lugar, supuso la utilización de la fuerza coactiva del Estado para imponer unas creencias determinadas o, al menos, para establecer serias diferencias en el trato jurídico entre los ciudadanos por razón de su religión.

No han llegado, subraya el profesor Angel Latorre en su importante trabajo, a establecer un acuerdo general entre quienes, más o menos empecinadamente, defienden los Derechos humanos. Todavía existe el planteamiento de una cuestión que no acababa de resolverse: el establecimiento de las garantías de los mismos. Ya se ha advertido, nos indica el autor, cómo para algunos juristas la garantía de los derechos humanos reside en su reconocimiento como derechos «naturales» anteriores y superiores a toda ley positiva. Pero esta actividad confunde dos problemas que se mueven en planos distintos: el de la justificación teórica de los derechos humanos y el de su eficacia práctica. En el primer plano, la explicación iusnaturalista puede resultar más o menos persuasiva, según lo que se opine del conjunto de tal doctrina, y en el segundo, el que ahora nos interesa, sus resultados son poco convincentes. *La idea de que la conciencia de los gobernantes es el límite principal de su poder y que una firme convicción en los principios del Derecho natural les impedirá que se excedan en el ejercicio de aquél y que respeten los derechos humanos sólo puede mantenerse en una situación como la medieval, en la que existía una institución superior, la Iglesia, que imponía el respeto a ese Derecho natural.* Aun así, a nadie puede ocultársele que los excesos del poder y la violación de los derechos humanos, tal y como entonces se entendían, distaban mucho de ser excepcionales. Pero hoy, todo límite puesto en la conciencia del

gobernante resulta irrisorio no sólo porque el gobernante puede no tener conciencia, sino porque aun teniéndola no le es posible dominar todo el complejo aparato del Estado moderno, e impedir que se utilice atropellando la dignidad y la libertad del hombre.

La superación de la visión medieval del problema se produce en el moderno régimen constitucional, que surge a finales del siglo XVIII y triunfa en el XIX, precisamente para garantizar estos derechos. Su idea clave es lograr el control del poder del Estado gracias a un sistema de frenos y contrapesos dentro de la organización política. Una corriente del pensamiento grecorromano había considerado ya como la mejor forma de Gobierno la denominada «mixta», es decir, aquella en la que se combinan armonio-

samente los elementos monárquico (la autoridad del gobernante), aristocrático (el consejo de los mejores) y democrático (el control del poder por el pueblo).

El comentario se podría perfectamente prolongar hasta el infinito, pero, por ahora, vamos, conjuntamente con nuestra felicitación a la claridad expositiva lograda por el profesor Angel Latorre —claridad que no lesiona en absoluto la profundidad doctrinal de sus páginas—, a indicar una sola cosa, a saber: *que el Derecho es cosa de todos, es un código de conducta en la sociedad*. Por otra parte, a diferencia de lo que acontece en el área de competencia de otras ciencias —especialmente las políticas, sociales y económicas—, en el campo de acción del Derecho todo se puede explicar, todo tiene su explicación y justificación.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

JESÚS LÓPEZ MEDEL: *Ciencia social, Derecho y Sindicalismo*. Editorial Fragua. Madrid, 1975; 278 págs.

Venimos desde hace tiempo ocupándonos de las publicaciones de López Medel, que son ya muy numerosas y diríamos que, pareciéndose todas, son, sin embargo, diferentes; distintas, sí, pero difícilmente separables. Y la razón es, así nos parece, que partiendo de unos pocos pero fecundos principios fundamentales, de ellos saca el mayor partido en sus aplicaciones prácticas y en ellos se basan sus más diversas exposiciones.

El libro que ahora presentamos es un buen mosaico de estudios científicos, sociológicos, jurídicos y filosóficos, pero ensamblados hábilmente todos ellos por un denominador común, muy caro y conocido para el autor, el *sindicalismo*. Así, habla de una ciencia y filosofía del Derecho sindical, porque el *sindicalismo* y «lo sindical» es algo más que un nuevo «hecho social» del que cabe ocuparse a la sociología. Pero lo sindical sólo puede

explicarse como una forma de «lo social», y, a su vez, lo social no es sino un modo de ser «lo humano».

Así, pues, el hombre y la familia, las clases sociales, las profesiones y asociaciones, el sindicato y las cooperativas, las situaciones concretas, los entes intermedios, considerados *more jurídico*, llevan un indeleble sello personalista (que no es individualismo), forman la estructura social y jurídica, porque el Derecho es esa estructura, organiza y regula vida social.

Por eso puede hablar muy bien —y lo hace *in extenso*— de un Derecho sindical como «hecho», «norma» y «valor» (según la conocida teoría tridimensional de Miguel Reale) y, como consecuencia, de la ciencia y de la filosofía que le tienen por objeto y contenido.

El «fenómeno sindical» como una nueva forma de vida social postula una re-

regulación y unas normas jurídicas nuevas también, una ciencia jurídica: la ciencia del Derecho sindical. Pero no se para López Medel en la constatación del «hecho sindical», ni siquiera en la *praxis* de su regulación concreta, sino que va más allá, porque a ello le empuja la inquietud filosófica, busca la naturaleza y principios de ese Derecho; y lo que es más aún, su «fundamentación». Se trata —dice— de «dar la respuesta a *qué es Derecho*, cómo se justifica y fundamenta». Se trata de «lograr una respuesta a la reflexión filosófica sobre el Derecho que tiene el cometido de "lo justo" de la persona en sus proyecciones sociales en el seno de una comunidad no simplemente ordenada y organizada, sino justa».

En otros términos, lo que López Medel, con evidente acierto afirma aquí es una fundamentación personalista y social de la filosofía jurídica. «Lo humano» y «lo social» no pueden disociarse. Que el Derecho está en la vida social humana como una «forma dinámica» de realización de libertades concretas. Y que la vida social no es posible si no está regida por la *justicia social*. Este es el esquema, esbozo pero consecuente de la fundamentación social de la filosofía jurídica.

La realidad del ser social que es «naturalmente» el hombre; la presencia de «lo social» en el mismo concepto del Derecho, la justicia y la seguridad jurídica, como expresión y exigencias existenciales del hombre de nuestro tiempo, que hagan posibles situaciones y relaciones jurídicas nuevas, sociales y justas; la justicia social y el bien común proyectados en las instituciones básicas que encauzan la convivencia, todo esto proporciona a la filosofía jurídica una fundamentación social, porque la respuesta al ser del Derecho,

a la idea del Derecho, a su validez y justificación, a su contextura metafísica o axiológica o gnoseológica, «han de enhebrarse junto al tejido comunitario de la justicia social y del bien común en cuanto se institucionalizan».

Con estos presupuestos, esquemas y directrices, le es fácil ya a López Medel seguir formando «unidad» con la variedad de los trabajos (algunos ya publicados antes de ahora) que forman los capítulos del libro. La familia como estructura social; las clases sociales y el Derecho (y aquí como ramas jurídicas el Derecho social y el Derecho sindical), para terminar con unas breves conclusiones.

«Derecho y conflicto», que ocupa el capítulo V del libro, responde, sin duda alguna, a las tendencias pragmatistas que asignan al Derecho como fin principal el de «resolver conflictos de intereses» (Holmes, Pound, etc.) y, para Recasens, el primér fin del Derecho (no en el orden axiológico o valorativo) es el de «certeza» y «seguridad», esto es, «asegurar» a los particulares la «solución jurídica de sus conflictos». López Medel lo limita aquí a la «solución jurídica en los conflictos laborales», haciendo aplicación al Derecho español.

Al sindicalismo, régimen jurídico sindical y acción sindical dedica los últimos capítulos de su libro, y habla aquí el autor con gran conocimiento de causa, porque a la especulación teórica científico-filosófica sobre el sindicalismo añade sus ya largos años de servicios prácticos en la Organización Sindical en los puestos más elevados del régimen jurídico sindical y, actualmente, como presidente del Sindicato Nacional de Enseñanza.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

JESÚS LÓPEZ MEDEL: *El Derecho en las comunidades concretas*. Separata del «Anuario de Filosofía del Derecho». Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Madrid, 1975.

El trabajo que presentamos aquí es el texto de la comunicación presentada por López Medel al IV Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social, que tuvo lugar en Madrid en septiembre de 1973.

Respondiendo al tema general del Congreso —«La función del Derecho en la sociedad de nuestros días»— el autor empieza su exposición «tomando posición» sobre la «función» del Derecho. Y como el Derecho solamente para el hombre y en consideración al hombre ha sido establecido en todos los tiempos, según afirmó radicalmente el viejo *Digesto* romano: «*hominum causa omne ius constitutum est*», eso que llamamos «Derecho» es algo que acompaña al hombre, incluso antes de nacer, protegiendo su derecho a la vida; que le sigue en todas sus proyecciones sociales desde el matrimonio y la familia hasta la sociedad universal del género humano, y diríamos que hasta más allá de la muerte con las relaciones sucesorias que de él se derivan.

El Derecho, pues —dice López Medel— es «forma de vida social», porque «social» es la vida toda del hombre en su obligada y voluntaria convivencia con los demás. El Derecho, como el hombre, es cambiante y mudable, y como la sociedad cuyo ser estructura, organiza y regula, es progresivo y movedizo como lo son la circunstancia de lugar y tiempo y la complejidad cada día mayor de las relaciones sociales humanas, que es lo que constituye el contenido del Derecho.

Pero como el hombre no es un ser abstracto —el hombre abstracto no existe—, sino un ser concreto que vive y realiza sus libertades, también «concretas» en la coyuntura existencial histórica, es en esas «situaciones específicas» don-

de ha de encontrarse el Derecho y éste cumplir sus funciones. Es al hombre «como tal», en frase de Maihofer, al que ha de servir el Derecho: al hombre como «esposo», como «padre», como «contratante», como «ciudadano», súbdito o «socio» de tantas formas de sociabilidad y socialización modernas.

El Derecho en las comunidades concretas, en los «entes intermedios», que es donde el hombre empieza a «poner» su libertad, según términos hegelianos, o «limitarla», según restricciones kantianas, en las profesiones o sociedades voluntarias o naturales, donde el Derecho se realiza. Pero no porque las funciones del Derecho se sustancialicen en la situación, sino porque esas funciones no pueden desconocer las *situaciones concretas*. Por eso el Derecho —norma— se hace cambiante y se hace histórico, porque cambiantes e históricas son esas realidades y situaciones concretas que regula.

El Derecho ante el hombre y todo el hombre destaca la dignidad de la persona humana, su libertad concreta «como» frontispicio de toda búsqueda en las funciones y valores de lo jurídico. Si no se acepta —dice López Medel— que todas las funciones del Derecho se hacen *omni-comprehensivas* en servicio del hombre y todo el hombre hay el riesgo de desencarnar aquellas otras que ciertamente le son dadas, antes o después, desde la *verificación* hasta el *desarrollo*, desde la *seguridad jurídica* a la *planificación*. De ahí que las funciones del Derecho deban ser contempladas más allá de las situaciones concretas, porque «al final del recorrido de una función de lo jurídico, habremos de tropezar con el hombre y todo el hombre».

Pero el hombre y todo el hombre *está*

en-el-Estado —afirma López Medel— e incluso, éste se presenta ante el Derecho en muy diversas formas históricas. La Sociología y la Ciencia política nos descubren los modos de ese *estar* el hombre en el Estado, y cuando en aquél o en éste se produce un *cambio* le afecta a la *religación normativa*, y nos muestra una *fenomenología*, unas experiencias, unos supuestos, datos o relaciones. Por ello, no cabe identificar funciones del Derecho con funciones del Estado.

Claro que, para López Medel, como para nosotros, ese *estar* del hombre en el Estado no es la absorción totalitaria he-

geliana que, tras elevar al hombre hasta hacerle sujeto de libertades concretas en la familia y la sociedad civil, termina haciéndole desaparecer en la dulce eutanasia del Estado.

Realmente —termina el autor— si las funciones del Derecho —al menos en la sociedad moderna— no quieren minimizarse en el *relativismo* de la situación, de la utilidad, del progreso, o del poder, para quedar aprisionadas por el totalitarismo del individualismo abstracto o del totalitarismo estatal, hay que verlas en la policromía de las libertades concretas. EMILIO SERRANO VILLAFANE.

LUIS RODRÍGUEZ RAMOS: *Libertades cívicas y Derecho penal*. Editorial Tecnos, S. A. Madrid, 1975; 362 págs.

Bajo la dirección del profesor Rodríguez Ramos un experto equipo de juristas han dado cima a la obra que tenemos en nuestras manos y que, en parte muy considerable, afecta profundamente al ejercicio de los llamados «Derechos humanos», puesto que, efectivamente, como se nos indica en el mismo prólogo de la obra, el campo de investigación seleccionado se centra en «Los delitos cometidos con ocasión del ejercicio de los derechos de la persona reconocido por las leyes». Digamos, desde ya, que la sistemática del libro es perfecta puesto que se maneja en la misma con sugestiva flexibilidad aspectos tan importantes y trascendentes como, por ejemplo, *presupuestos doctrinales y legislativos metapenales, precedentes legislativos penales, derecho positivo penal sustantivo, jurisprudencia* y, naturalmente, *referencias concretas al Derecho comparado*.

De todas formas —nos aclara el doctor Rodríguez Ramos— el enunciado del terreno de la investigación viene impuesto por la finalidad elegida para tal estudio, que consiste precisamente en el análisis de los delitos tipificados en el

vigente texto penal que, de modo directo y unitario, hacen referencia a los derechos de la persona reconocidos por las leyes. Pero se hace precisa una matización en pro de una mejor modelación de esta teleología, que se cifra en el punto de vista, perspectiva u objeto formal que preside el examen de tales infracciones delictivas: *solamente interesan los delitos cometidos con ocasión del ejercicio de los derechos de la persona o, si se prefiere, de los derechos cívicos, cuando estén instalados en un plano de tensión entre poder político y ciudadanos concretos, entre el individuo y la autoridad, es decir, aquellos supuestos en los que la persona ejerciente de derechos cívicos no sigue los cauces establecidos por el poder, y aquellos en los que el poder, personalizado en los funcionarios públicos, impide ilegítimamente el ejercicio de los expresados derechos a un ciudadano o los lesiona*.

Las figuras delictivas, consecuentemente, examinadas en el curso doctrinal de estas páginas se caracterizan, por lo tanto, por estar contenidas en el *capítulo II del título II del libro 2.º del vigente*

Código penal, y ser el Estado, en unos casos, el sujeto pasivo de los mismos y, en los restantes, un particular, mientras el funcionario público (manifestación concreta del poder estatal) es el sujeto activo.

Realmente, a nuestra forma de ver, el matiz de suma originalidad que se nos ofrece en estas páginas consiste esencialmente en la forma de analizar los elementos integrantes y las pertinentes consecuencias del llamado *delito político*. Los mismos colaboradores de esta obra parecen dudar, en principio, en cuanto a la forma de calificar la excelente investigación efectuada y, lógicamente, ponen ante el buen juicio del lector todá una serie de interesantísimas interrogantes. Despejando, pues, la incógnita que cada pregunta encierra, se nos hace factible obtener los puntos claves doctrinales en los que apoyar la definición doctrinal del trabajo efectuado, a saber: ¿Se pretende hacer un estudio del delito político en España...? ¿Son delitos políticos todos los seleccionados en la presente andadura...? ¿Qué es, en verdad, un delito político...? Las dos primeras preguntas, ciertamente —y son palabras que emplean los propios colaboradores de estas páginas—, no pueden tener una respuesta precisa si, previamente, no se delimita el concepto del denominado delito político. Es sabido que tal delimitación es poco menos que imposible, siendo necesario desdoblar dicho propósito en dos planteamientos: *el delito político en la doctrina* y, posteriormente, *el delito político a la luz del derecho positivo hispano*.

Subráya el profesor Rodríguez Ramos que la primera dimensión en la que es preciso fijarse para la calificación de un delito como de tipo político radical, quiérase o no, en el móvil del mismo: «Las tesis subjetivas —se nos indica en estas páginas— destacan el móvil como elemento definitorio; si el móvil es político, el delito cometido también lo será, aun cuando objetivamente no merezca tal

calificación. Los eclécticos —que, dicho sea de paso, nunca faltan— recogen ambos criterios, resultando así más estricta su concepción o conceptualización del delito político. La incidentalidad y accesoriedad de esta concreta problemática, en relación con el propósito general de la obra, excusa de mayores y mejores precisiones, para pasar al derecho positivo español relativo a este tema incidental, no sin antes advertir que, desde Carrara, *el delito político viene siendo menospreciado por penalistas y criminólogos, abogando siempre por una extrema benignidad a la hora de determinar la calidad y cuantía de la sanción penal*.

»Los colaboradores de este libro, luego de la exposición de otra serie de explicaciones clarividentes (desde la perspectiva esencialmente doctrinal), vuelven a reiterarnos la interrogante a la que anteriormente aludíamos, a saber: ¿Son estas páginas un estudio del delito político...? Después de lo dicho, la respuesta, sin matices, debe ser negativa. Desde el punto de vista del Derecho positivo, ni son políticos todos los delitos incluidos en el presente estudio, ni todos los delitos considerados políticos figuran en el programa de trabajo, circunscrito exclusivamente al tan citado capítulo II relativo a "los delitos cometidos con ocasión del ejercicio de los derechos de la persona reconocidos por las leyes". Si la pregunta se formula en un plano menos formal y positivista, la respuesta se enmaraña aún más, incluso prescindiendo de determinados problemas, porque, como se verá a lo largo de estas páginas y en las conclusiones, las facultades o capacidades de obrar derivadas de las libertades constitucionales son amplísimas y, en sí, carecen de contenido político incluso en su aspecto penal, pues tanto la formulación legal como la interpretación jurisprudencial gustan de calificar multitud de estos delitos como formales.»

Otra nota de originalidad respecto del

tema al que nos venimos refiriendo es el relativo a lo que podríamos considerar, y así lo hacen los diversos colaboradores de estas páginas, escasa e inexpresiva historia del delito político en cuanto a nuestra nación se refiere. Por eso mismo, cosa que no nos sorprende lo más mínimo, los autores, para efectuar su análisis histórico, arrancan directamente desde los primeros días de la instauración del actual régimen político español. Y es un acierto pleno de los diferentes colaboradores de estas páginas el haber evitado toda referencia a la maraña de precedentes históricos pocos claros e inexpresivos que, al parecer —cuando menos en lo referente a nuestra legislación—, connota el delito político en España. «El cambio más profundo, en la corta historia de la normativa de estos delitos, se produjo con ocasión del levantamiento de 1936.» En aquel entonces estaba vigente el Código penal de 1932 que, en lo relativo a las infracciones ahora examinadas, reproducía casi literalmente las tipologías del Código de 1870 que, como se sabe, estuvo vigente hasta la promulgación del texto de 1928, eludidor de una original regulación penal de estos delitos.

La primera medida legislativa del interés, por parte del nuevo Régimen, estuvo constituida por la ley de 9 de febrero de 1939, titulada de «Responsabilidades políticas», cuyos preceptos y sanciones se referían directamente al ejercicio de los derechos fundamentales de la persona. Prescindiendo de los aspectos orgánicos y procesales, esta peculiar normativa, poco respetuosa con el principio de legalidad por castigar hechos anteriores a su promulgación, afectaba, según su artículo 1.º, a «las personas, tanto jurídicas como físicas, que desde el 1 de octubre de 1934 y, antes del 18 de julio de 1936, contribuyeron a crear o a agravar la subversión de todo orden de que se hizo víctima a España y de aquellas otras que, a partir de la segunda de dichas fe-

chas se hayan opuesto o se opongan al Movimiento Nacional con actos concretos o con pasividad grave».

Luego de examinar otros Decretos o modificación de los mismos, los autores de estas páginas pasan a considerar que, en rigor, fue en el llamado Código penal, texto refundido de 1944, donde se consagraron los cambios profundos, de los que la citada ley de 1941 fue el más fiel precedente. Por ley de 19 de julio de 1944, autorizando al Gobierno la publicación de un nuevo texto refundido del Código penal, se dispuso en su artículo 2.º, B), segundo: «Se abrirá un título que se denominará "Delitos contra la seguridad interior del Estado.» Dicho título sustituirá a los que actualmente figuran como títulos 2.º y 3.º del libro II, "Delitos contra la Constitución y contra el Orden público". En dicho título se incluirán, en su parte pertinente, las definiciones de delito y sanciones a ellas aplicables comprendidas en la ley de Seguridad del Estado de 29 de marzo de 1941.» Y, efectivamente, el texto refundido de 1944 rotuló el título II del libro II, «Delitos contra la seguridad interior del Estado», manteniendo el actual capítulo II el mismo rótulo, y extendiéndose desde el artículo 165 hasta el 213, ambos inclusive, pero introduciendo notables modificaciones que se analizarán en los correspondientes epígrafes del capítulo II de esta obra.

No hay duda, en todo caso, de que contamos con una legislación penal sustantiva en lo referente a los delitos políticos. Posiblemente, pero esto acontece en otros muchos aspectos, sería necesaria una matización de carácter procesal más a fondo, pero, y es opinión nuestra, existe un cuadro doctrinal claro y terminante de lo que es el delito político y de las responsabilidades a que los mismos dan lugar. No cabe, con falsas dialécticas ni con esos estúpidos prejuicios o vanos escrúpulos que defienden no pocos profe-

sionales, negar una realidad evidente. En brevísimo comentario —tampoco era menester verificar glosa extensa alguna— se nos indica en este libro las siguientes e importantes apreciaciones: «La citada ley de Responsabilidades políticas tuvo un carácter especial y excepcional y, por otra parte, a pesar de su calificativo, su contenido y, sobre todo, la naturaleza de las sanciones tenían un carácter netamente penal. El mismo talante especial, excepcional y penal cabe asignar a la posterior ley de represión del comunismo y de la masonería.» Todavía más..., se nos indica, mención aparte merece la ley de Seguridad del Estado que, aun siendo igualmente penal, especial y excepcional —transitoria—, nacía denunciando insuficiencias profundas en la legislación general y común, preconizando incluso la elaboración de un nuevo Código penal, pero, como es sabido, tal propósito se limitó a refundir el texto del Código de 1932 que, por la ley de 19 de julio de 1944, incorporó en su articulado varios preceptos troquelados por la mencionada ley. Desde este momento, y en lo que respecta al plano sustantivo de los delitos ahora estudiados, lo que parecería especial y excepcional, se convirtió en una legislación general y normal o común.

Una referencia completa al importante contenido doctrinal de estas páginas, resulta, prácticamente, imposible. Consecuentemente podemos subrayar, siguiendo el hilo doctrinal del libro en cuestión, que, efectivamente, «en el nuevo sistema de protección de las libertades cívicas puede resultar adecuado mantener la genérica garantía penal del vigente artículo 194 en el ámbito de los delitos cometidos por los funcionarios públicos, como cobertura supletoria de tales derechos. Las críticas que ha merecido la actual configuración del dicho artículo, se superarían en base, por una parte, a la eliminación (discriminalización y trasvase) del capítulo II; y, por otra, a la nece-

sidad de garantizar todos y cada uno de los derechos cívicos con amplitud.

A tal iniciativa podría oponerse la ambigüedad del tipo que, si bien significaría seguridad para los ciudadanos, podría suponer inseguridad jurídica para los funcionarios. Sin embargo, completando los caracteres típicos del actual artículo 194, con la referencia a que tal conducta del funcionario fuese contraria a las leyes y reglamentos, podría obviarse la citada inseguridad. También la tipificación de determinados medios comisivos, al estilo italiano, contribuiría a suprimir la mencionada ambigüedad.

Este precepto, con la debida adecuación de las penalidades, serviría para cubrir zonas indefensas del ejercicio del derecho de sufragio, sin perjuicio de que tal ámbito continuase protegido en la legislación especial o de que incluso, se creasen nuevos tipos albergados en el título XII, «Delitos contra la libertad y seguridad de las personas».

Hay una conclusión final que, efectivamente, no podemos dejar o sumir en el silencio; se trata, y perfectamente se expresan los colaboradores de estas páginas, que «una cosa es la seguridad del Estado y otra, muy distinta, la permanencia de los que detentan el poder político merced a la manipulación del aparato jurídico penal. Por otra parte y, sobre todo, hay que reseñar que la normativa penal seguiría protegiendo (sobreprotegiendo incluso) al Estado tras la preconizada reforma y, además, que la prevención general de esta delincuencia no sólo, ni siquiera de modo principal, depende de la legislación punitiva.

»Respecto al primer aspecto es preciso decir que los restantes capítulos del título II siguen sobreprotegiendo la seguridad estatal y, aunque tal temática extravase la electa en este trabajo, sería deseable una reforma de tales preceptos tornando en simple protección tal sobre-

protección, en aras del pleno establecimiento de un Estado de Derecho...»

En definitiva, sugestiva conclusión a la que se llega en este importante libro, se aboga por la realización, en las leyes punitivas, de los principios que inspiran las vigentes leyes Fundamentales, inter-

pretadas desde una perspectiva aperturista y progresiva, que supone considerar a la persona como el centro del sistema político y jurídico, superando resabios totalitarios que puedan sobrevivir de circunstancias coyunturales pretéritas.—JOSE MARÍA NIN DE CARDONA.

FILOSOFÍA

EMILIO SERRANO VILFAÑE: *Balmes, filósofo*. Separata extracomercial de «El otro Balmes», varios autores. Ediciones Jurra. Sevilla, 1974; págs. 17 a 43.

Jaime Balmes es, fundamentalmente, filósofo. Esta es la afirmación inicial del trabajo: porque todas sus obras, apoloéticas, sociológicas y políticas del sacerdote de Vich, bien que cronológicamente anteriores a las específicamente filosóficas, están transidas de filosofía. Las últimas no son sino la «espontánea floración» de su genio.

El plan de estudio es: ¿Cómo llega Balmes a la Filosofía? ¿Qué significa y en qué consiste la Filosofía? ¿Cuál es su objeto?.

A lo primero contestará que Balmes llega a la verdadera filosofía —como él mismo revelará en sus *Cartas a un escéptico*...— mediante la superación de la terrible crisis producida en su espíritu por el impacto del pensamiento de relevantes personalidades cultivadoras de la falsa filosofía.

Hasta que se convenció de que estos hombres no se entendían entre sí, «cada cual echaba por su camino favorito», sin más acuerdo mutuo que su contribución a construir la Torre de Babel.

Afán de saber especulativo en medio de hondas preocupaciones de orden práctico. Desilusión ante las contradicciones reveladas por la historia de la Filosofía, propósitos de vigor metodológico, inexorabilidad en la exigencia de evidencias racionales. Tales son los tres rasgos de

la actitud balmesiana ante la ciencia, en general, y la Filosofía, especialmente.

Balmes persigue, en medio de una especie de fronda de división cultural, el concepto unitario de filosofía, hasta construir su aceptación: *Ver en cada objeto todo lo que en él hay, sin más de lo que hay*. Noción que, así como la paralela de «filósofo», el profesor Serrano glosa y analiza. Sólo hay filosofía donde hay verdad. Filosofar es conocer el *ser*, el *origen*, el *destino* del hombre. Hay que superar la división de escuelas, que parcializa, que atomiza.

Pero esas «conquistas prácticas» en que la Filosofía debería lógicamente desembocar, habían sido, hasta entonces, muchas, en el orden material; harto escasas, en el social; nulas, en el moral y religioso. Los filósofos se han perdido en conjeturas sobre origen y fin de las cosas.

Balmes insiste, y ese será uno de sus puntos más fuertes, en la necesidad de concordia, de fuerte coordinación, entre Filosofía y Religión.

Es imposible hacer en un trabajo de esta índole una presentación esquemática de toda la obra filosófica de Balmes. Se ha de limitar, pues, a una caracterización global, que resuma las notas más características.

Es la filosofía balmesiana fundamental-

mente *armónica; in medio virtus*: entre el científico orgulloso y el menosprecio de la razón del escepticismo empirista, un sano criticismo; igualmente distante del subjetivista kantiano. Sus dos fuentes serán el sentido común y el sentido armónico de la ciencia. Humanismo y verdad lógica, que es consecuencia de la verdad ontológica.

Otro carácter es la facilidad; que no significa superficialidad; facilidad en medio de la complejidad. *El criterio* es un conjunto de principios, reglas, observaciones y, sobre todo, ejemplos, tendencias a hermanar variedad y unidad. Conocimiento de la verdad en todas sus vertientes. Programa teórico y manifiesto de acción.

La *Filosofía fundamental* no es, pese a su título, un tratado completo de la ciencia primera, sino más bien una serie de disertaciones metafísicas, en oposición a filosofías transitorias e incompletas de otros autores de raza latina (Cousin, Jouffroy, Galluppi, Gioberti).

Caracteriza a Balmes una gran independencia de espíritu. Había dedicado cuatro años al estudio de la *Summa Theologica*, y conocía bien la doctrina de los teólogos-juristas españoles, y todo ello le sirvió de base para una actualización en que, respetando cuanto en la doctrina tradicional había de perenne y fecundo, se aparta, sin embargo, del tomismo en cuestiones tan importantes como la distinción real entre esencia y existencia, las nociones de acto y potencia, sustancia y accidentes, entendimiento agente, especies impresas, teoría hilemórfica. Resulta, en realidad ecléctico, pues no tiene inconveniente en tomar cuanto le parece aceptable de otros autores bien antagónicos. Todo esto aparece clara y suficientemente desarrollado por el doctor Serrano Villafañe.

Con la cuestión de la causalidad moral y libre se relaciona íntimamente en Balmes el problema de la *moralidad*, sobre

el que resultan particularmente interesantes los capítulos XIX y XX de la *Filosofía fundamental*, en que responde a las interrogantes sobre el bien y el mal, en relación con el valor moral del dictamen de la razón, que depende de su conformidad con la ley eterna, en la que participa. Y la ley eterna, en la razón eterna. El filósofo de Vich se adscribe en esto decididamente al «intelectualismo objetivo» del Aquinate y nuestros teólogos-juristas. Para él, no hay distinción entre verdades morales y metafísicas; ambas tienen su común origen en Dios. Por esto, la *moral* no puede ser *atea*. Y ha de haber en ella absoluto, algún fundamento absoluto. Pero, ¿en qué consiste la moral absoluta?: en el *amor*. Por eso, la religión cristiana supera toda ciencia.

Como suma o compendio didáctico, escolar, de la *Filosofía fundamental*, nació la *Filosofía elemental*.

Su *Historia de la Filosofía* abarca desde la de la antigua India hasta la de Krause, en una crítica aguda y hasta mordaz de tantas filosofías erróneas; pero siempre proclamando su máximo respeto a las personas.

Filosofía de la Historia es, en realidad, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, en el que, en oposición a Guizot, pone de relieve la acción de la Iglesia católica por la libertad, la civilización y el adelanto de los pueblos; y cómo la reforma protestante vino a torcer el curso majestuoso de la civilización cristiana.

Destaca, finalmente, la contribución balmesiana al estudio de los problemas del Derecho público y la organización social, contenida en artículos políticos, a propósito de los problemas de España en su época, legándonos «un cuerpo de doctrina española y católica, materia de inagotable estudio».—JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS.

LOUIS ALTHUSSER: *Escritos*. Editorial Laia. Barcelona, 1974: 170 págs.

Pocas veces, pensamos, puede reunirse en un solo libro un ramillete de temas tan importantes y profundos como los que los editores de estas páginas, que no nacieron en la mente del autor con voluntad de libro, han conseguido reunir a lo largo de las mismas: un amplio estudio sobre el marxismo, otro sobre algunos aspectos del pensamiento hegeliano y, finalmente, una sugestiva interpretación en torno de las ideologías políticas y la fuerza del Estado. Tres temas, en efecto, de permanente actualidad que, además, nos permiten observar con cierta amplitud el poder de captación filosófico que rodea, casi mítica, a la figura del joven y prestigioso profesor Louis Althusser. No creemos exagerar lo más mínimo si, a la vista de sus escritos —es hombre que ha dado a la luz pública textos tan singulares como *La revolución teórica de Marx*, *Para leer El Capital*, *Lenin y la filosofía*, *Respuesta a John Lewis*, etc.—, nos apresuramos a subrayar que es, dentro del área del pensamiento marxista, uno de los talentos más destacados y de más brillante porvenir. Parece igualmente importante el anotar, cuando menos para situar al futuro lector de estas páginas, que los escritos que en este libro se insertan son, relativamente, recientes —fueron redactados entre finales de 1968 y principios de 1970.

El profesor Louis Althusser revitaliza, al iniciar su libro, una vieja y trascendente costumbre, a saber: justificar la razón por la que, afortunada o lamentablemente —a los lectores incumbe la elección de la perspectiva que estime más oportuna—, se han elaborado las páginas que tenemos ante nuestra vista: «Si quisiera resumir en pocas palabras —nos dice— el objeto peculiar de esta investigación y su ambición, diría primeramente que, en una época y en un mundo en que, o bien combaten ferozmente a

Marx, o bien le cubren de honores académicos desfigurándolo bajo la máscara de interpretaciones burguesas (economismo, tecnocratismo, humanismo), he intentado poner de relieve que a él debemos el mayor descubrimiento de la historia humana: precisamente aquél que abre a los hombres la comprensión científica (materialista y dialéctica) de su propia historia como historia de la lucha de clases.»

Es muy posible, a la vista de las palabras que anteceden, pensar que lo que, en rigor, el profesor Louis Althusser nos quiere decir es algo muy semejante a las siguientes palabras —palabras que debemos a ese otro singular intérprete del marxismo que es Roger Garaudy—: «*El marxismo reconoce la finalidad de la acción humana, pero niega a esta finalidad un carácter trascendente. Esta finalidad, este objetivo, no-nace de nada, de una libertad arbitraria porque carecen de contenido*. Los objetivos que se asignan los hombres tienen siempre unas causas objetivas, tengan o no ellos conciencia de las mismas. *El hombre no tiene una especie de vocación metafísica para la revolución; los movimientos revolucionarios tienen su germen en la realidad histórica, en la necesidad interna del desarrollo*. Pero no basta con que la acción del hombre tenga una finalidad, ni siquiera con que tenga una cierta eficacia, para que sea libre.

»La única acción auténticamente libre —y en la medida que le asignan los poderes del hombre sobre la naturaleza, sobre la sociedad y sobre sí mismo— es la acción cuya finalidad consciente corresponde a la necesidad interna del desarrollo histórico.»

* * *

Una de las indisimulables obsesiones que el profesor Louis Althusser padece

la constituye. ciertamente, las páginas de *El Capital*. Sin llegar a despreciar el resto de los escritos de Marx, es el libro citado, a juicio del autor cuyo pensamiento comentamos, el que de forma más diáfana nos ofrece —son palabras de Althusser— «la grandiosidad de Marx»: «¿Qué es *El Capital*...? Es la gran obra de Marx, a la que consagró toda su vida a partir de 1850, y a la que sacrificó, a costa de terribles sufrimientos, lo más precioso de su existencia personal y familiar. Es también la obra por la que Marx debe ser juzgado: solamente por ella y no por sus "obras de juventud" todavía idealista (1841-1844); ni por algunas obras todavía muy equívocas como *La ideología alemana*, o como los *Grundrisse*, esbozos traducidos al francés con el título incorrecto de *Fundamentos de la crítica de la economía política*, ni tampoco por el célebre *Prefacio a la contribución*, en el que Marx define en términos muy equívocos (por ser de raíz hegeliana) la "dialéctica" de la "correspondencia y de la no-correspondencia" entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Esta obra gigantesca que es *El Capital*, contiene del modo más sencillo uno de los tres principales descubrimientos científicos de toda la historia humana: *el descubrimiento del sistema conceptual (es decir, de la teoría científica) que abre al conocimiento científico lo que podemos denominar el "Continente - Historia"*. Anteriormente a Marx, dos "continentes" de análoga importancia habían sido ya "abiertos" al conocimiento científico: el Continente-Matemáticas, por los griegos del siglo V, y el Continente-Física, por Galileo.»

A juicio del profesor Louis Althusser, cosa que se apresura a subrayar con cierto matiz dogmático, existen dos tipos de lectores de *El Capital*: aquellos que tienen la experiencia directa de la explotación capitalista (ante todo los proletarios u obreros asalariados de la produc-

ción directa, y asimismo, con diversos matices según el lugar que ocupen en el sistema de producción, los trabajadores asalariados no-proletarios), y aquellos que no tienen la experiencia directa de la explotación capitalista, pero que, en cambio, están dominados, en su práctica y en su conciencia, por la ideología de la clase dominante, la ideología burguesa. Los primeros no experimentan ninguna dificultad ideológico-política en comprender *El Capital*, sencillamente porque éste les habla de su vida concreta. Los segundos experimentan una extrema dificultad en comprender *El Capital* (aunque sean muy «sabios», o más aún, sobre todo si son muy «sabios»), porque existe una *incompatibilidad política* entre el contenido teórico de *El Capital* y las ideas que ellos tienen en la cabeza, ideas que «vuelven a encontrar» (puesto que ellos mismos las llevan consigo) en su práctica. Por eso, *la dificultad número uno de «El Capital» es una dificultad en última instancia política.*

* * *

Profundizando en las páginas de *El Capital*, tarea que el profesor Louis Althusser verifica con toda felicidad, llega, entre otras muchas, a una conclusión que, efectivamente, aquí y ahora, nos parece muy estimable el destacar. Esa conclusión es la siguiente: Todos los proletarios —nos indica el profesor Louis Althusser— conocen por experiencia lo que Marx demuestra en la sección III: *la irresistible tendencia del sistema capitalista a conseguir la máxima explotación mediante la prolongación de la jornada de trabajo (o de la semana de trabajo)*. La clase capitalista consigue este resultado ya sea a pesar de la legislación vigente (las cuarenta horas no han sido nunca realmente aplicadas), ya sea por medio de la legislación vigente (por ejemplo, las «horas extraordinarias»). Aparen-

temente las horas extraordinarias parecen «costarles muy caras» a los capitalistas puesto que las pagan el veinticinco, el cincuenta, a veces el cien por cien por encima de la tarifa de las horas normales. Pero en realidad les resultan benéficas porque permiten que las «máquinas», cuya vida es cada vez más corta debido a los rápidos avances de la tecnología, funcionen las veinticuatro horas del día. En otras palabras, las horas extraordinarias permiten a los capitalistas sacar el máximo beneficio de la «productividad». Marx ha demostrado muy bien que la clase capitalista no paga ni pagará nunca las horas extraordinarias a los obreros para complacerlos o para permitirles redondear, en perjuicio de su salud, sus ingresos, sino para explotarlos todavía más.

De aquí, a la vista de cuanto antecede, que el profesor Louis Althusser —en esta ocasión con un evidente matiz dogmático— se reafirme en la tesis de que, efectivamente, para comprender *El Capital* y, por tanto, su libro I, hay que «adoptar la posición de clase del proletariado», es decir, hay que adoptar el único punto de vista que permite ver la realidad de la explotación de la fuerza de trabajo asalariada, base del capitalismo. Por eso —escribe—, respetando las proporciones, y a condición de que luchen contra la influencia de la ideología burguesa y pequeño-burguesa que pesa sobre ellos, es relativamente fácil para los obreros. Como éstos tienen «por naturaleza» su «instinto de clase» formado en la dura escuela de la explotación cotidiana, tienen suficiente con una educación suplementaria, política y teórica, para comprender objetivamente lo que ya experimentan subjetivamente, instintivamente. *El Capital* les proporciona esta educación teórica suplementaria, en forma de explicaciones y de demostraciones objetivas, que les ayuda a pasar del instinto de clase proletario a una posición

(objetiva) de clase proletaria. Pero, por eso mismo, es enormemente difícil para los especialistas y otros «intelectuales» burgueses y pequeño-burgueses (incluidos los estudiantes). Porque no tienen suficiente con una simple educación de su conciencia ni tampoco con una simple lectura de *El Capital*: deben realizar una verdadera ruptura, una verdadera revolución en su conciencia para pasar de su instinto de clase necesariamente burgués o pequeño-burgués a las posiciones de clase proletarias. Es enormemente difícil, pero no es absolutamente imposible. Buena prueba de ello son: el propio Marx, hijo de familia típicamente burguesa-liberal (su padre era abogado), y Engels, de la alta burguesía capitalista, y que, durante veinte años, fue él mismo capitalista en Manchester. *Toda la historia intelectual de Marx puede y debe comprenderse así: como una larga, difícil y laboriosa ruptura, para pasar de su instinto de clase pequeño-burgués a las posiciones de clase del proletariado, que él mismo contribuyó a definir, de manera decisiva, en «El Capital».*

* * *

No menos profundo que el estudio referido a Marx resultan las páginas que el profesor Louis Althusser consagra a Hegel. De los diferentes juicios que sobre él mismo expone, y dada la economía del espacio editorial disponible, nos parece oportuno —casi podríamos subrayar que ineludible— el destacar las siguientes palabras: *Para Hegel, la historia es, efectivamente, un proceso de alienación, pero este proceso no tiene por sujeto el hombre. En primer lugar, en la historia hegeliana el protagonista no es el hombre, sino el espíritu, y, si se quiere a cualquier precio un «sujeto» en la historia (lo que bajo la categoría de «sujeto» es, además, falso) hay que buscarlo en los «pueblos», o más exactamen-*

te (y con ellos nos acercamos más a la verdad) en los momentos del desenvolvimiento de la idea convertida en espíritu. ¿Qué podemos decir sobre esto? Eso tan sencillo, pero, si se quiere «interpretarlo» bien, eso tan importante desde el punto de vista teórico: *la historia no es la alienación del hombre, sino la alienación del espíritu, es decir, el último momento de la alienación de la Idea. Para Hegel, el proceso de alienación no comienza con la historia (humana), puesto que la historia no es más que la alienación de la naturaleza, la cual es, a su vez, alienación de la Lógica. La alienación, que es la dialéctica (en última instancia negación de la negación o Aufhebung), o, hablando más claramente, el proceso de alienación no es, como quisiera una corriente de la filosofía moderna que «corrige» y «limita» a Hegel, propio de la historia humana.*

Del amplio elenco de personalidades que han «sufrido» la influencia del espíritu filosófico hegeliano el profesor Louis Althusser se fija, justamente, en el impacto que esa forma filosófica originó en Lenin. Para el autor, efectivamente, el sutil dirigente soviético llevó a cabo una lectura «materialista» de Hegel. ¿Qué significa esta expresión...? Significa —nos dice—, en primer lugar, que Lenin lee a Hegel «invirtiéndole». ¿Qué significa esta «inversión»? Sencillamente, la «inversión» del idealismo en el materialismo. Pero, ¡cuidado!, en la práctica eso no significa que Lenin colóque la materia en el lugar que ocupaba la idea y a la inversa, puesto que eso no nos proporcionaría sino una nueva metafísica materialista (es decir, una variante materialista de la filosofía clásica, y en el mejor de los casos un materialismo mecanicista), sino, por el contrario, que Lenin adopta para leer a Hegel un punto de vista de clase proletario (materialismo dialéctico), cosa muy diferente.

En otras palabras, Lenin no lee a He-

gel para poner sobre los pies, en la forma de un sistema materialista, el sistema idealista absoluto de Hegel. Lenin adopta, en su lectura de Hegel, una nueva práctica filosófica, una práctica que es consecuencia de su punto de vista de clase proletario, es decir, materialista dialéctico. Lo que en Hegel interesa a Lenin es, sobre todo, los resultados de esta lectura materialista dialéctica de Hegel, a saber: los resultados producidos por la lectura de los pasajes de Hegel que tratan principalmente de lo que se llama «teoría del conocimiento» y la dialéctica.

* * *

El libro se cierra, como ya indicamos al comienzo de este comentario, con unas agudísimas meditaciones en torno de las ideologías políticas y el sentido del Estado moderno. Para el profesor Althusser, idea que se apresura a exponer, *toda la lucha de las diferentes clases políticas gira en torno del Estado*. Entendámonos —nos aclara—: en torno de la detentación, es decir, de la toma y del mantenimiento del poder de Estado, por una clase determinada, o por una alianza de clases o de fracciones de clases. Esta primera precisión nos obliga, pues, a distinguir el poder del Estado (mantenimiento del poder de Estado o toma del poder de Estado), objetivo de la lucha de clases política, de una parte, y de otra, el aparato de Estado.

Sabemos que el aparato de Estado puede permanecer inmutable, como lo prueban las «revoluciones» burguesas del siglo XIX en Francia (1830, 1848) o los golpes de Estado (el 2 de diciembre, mayo 1958), o los hundimientos del Estado (caída del Imperio en 1870, caída de la III República en 1940), o la ascensión política de la pequeña burguesía (1890-95 en Francia), etc., *sin que el aparato de Estado resulte afectado o modificado*.

puede permanecer inmutable, por debajo de los acontecimientos políticos que afectan a la detentación del poder de Estado.

Incluso después de una revolución social como la que tuvo lugar en 1917, una gran parte del aparato de Estado permaneció inmutable por debajo de la toma del poder de Estado por la alianza del proletariado y los campesinos pobres: ya Lenin lo repitió suficientemente.

Puede, pues, decirse —concluye el profesor Louis Althusser— que esta distinción entre el poder de Estado y el aparato de Estado forma parte de la «teoría marxista» del Estado, explícitamente des-

de el 18 Brumario y las Luchas de clases en Francia, de Marx.

En definitiva, he aquí un libro importante, sin grandes apasionamientos —el gravísimo peligro habitual de quienes se confiesan marxistas— y, ante todo, esencialmente científico. El autor se esfuerza por transmitirnos un mensaje que, en buena lógica, debemos aceptar con alguna que otra reserva, a saber: que *el hombre es, después de la inversión marxista, «un ser sufriente», como el animal enfermo de Hegel. Ahí está el germen de la conciencia de sí.*—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

JUAN VALLET DE GOYTISOLO: *La ley natural según Santo Tomás de Aquino*. Speiro-Madrid, 1975: 38 págs.

Bastaría leer el sumario de este trabajo del doctísimo académico y jurista Vallet de Goytisolo para poder destacar dos cosas: primera, la visión clara y comprensiva de la doctrina tomista sobre la ley natural, y segunda, la labor de síntesis (que es propia de maestros) con que sabe exponerla porque ha encontrado en los textos adecuados de la *Summa Theologica* (I-II y II-II) sobre la ley y la justicia la base de su construcción breve y completa.

Empieza el autor distinguiendo el derecho y la ley, el Derecho natural del positivo, porque el primero es como «lo justo» conforme a la naturaleza de la cosa, mientras que el segundo es el que es «puesto» por el legislador y que debiendo ser una conclusión (Derecho de gentes) o una determinación concreta del Derecho natural (Derecho civil) del cual recibe su razón de ser y de obligar, no tiene *ex se et natura sua* la objetividad de éste.

Tras la admirable construcción arquitectónica agustiniana del orden —universal, moral y jurídico— y la concepción teocéntrica del Derecho, el Derecho o la

ley son el elemento «ordenador» y regulador del mundo (orden universal ontológico, orden moral y jurídico). La ley, pues, en función del orden universal es la *ley eterna* que, al regular y ordenar a los seres todos del universo, comprende las leyes naturales físico-químicas por las que se rige el mundo inanimado, o éste y el hombre mismo en cuanto seres del cosmos.

Pero al ser el hombre —este singular microcosmos inteligente y libre, espiritual y social— radicalmente distinto de los demás seres de la creación y el único que «puede» (como gustaba decir Max Scheller y repetir Ortega), éste había de «participar» de la ley eterna del universo de un modo apropiado a su naturaleza, esto es, por la inteligencia para comprender y por la voluntad libre para realizar los actos humanos.

Esta «participación de la ley eterna en la creatura racional» es la *ley natural*, o «*lex ethica naturalis*» —ley moral natural que regula los actos todos del hombre y que ha de ser la base de la criteriología jurídica—. Esa ley natural —que es moral o jurídica según comprenda los

actos de todas las virtudes en orden al perfeccionamiento espiritual y fin último del hombre, o se limite a los actos de la justicia que dicen relación de «alteridad» en orden a la convivencia social y bien común de la sociedad— está constituida por unos principios primeros e inmutables que la *sindéresis* descubre y presenta como principios de la razón práctica, de los cuales el hombre, mediante la «*naturalis ratio* deductiva» ciceroniana deduce otros principios «secundarios» y «terciarios» más alejados de aquéllos.

Se revela aquí la vitalidad del Derecho natural, que no se agota con estos principios, sino que alcanza también racionalmente las verdades particulares de casos concretos que están contenidos por igual en la ley eterna, por lo cual «es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar en particular ciertas leyes» (I-II, q. 91). Pertenecen también a la ley natural las conclusiones lejanas o remotas, o sea, los preceptos que la razón después de larga consideración deduce de los principios y conclusiones próximas, las cosas que derivan de la ley natural, por vía de «determinación» particular, es decir, las conclusiones particulares en orden al bien común de la ciudad. Esta es la función de la *ley positiva* humana.

Aparece así lo injustificado que es el reproche que se hace a Santo Tomás de no haber concretado el contenido de las leyes positivas. No era, es la pretensión del Aquinatense cuando después de exponer la doctrina de la «ley moral natural» y del *ius naturale*, como distinto de aquélla, y después de afirmar el contenido de éste, sus primeros principios

y las «conclusiones» y «determinaciones», deja a la recta razón deductiva del legislador humano el establecimiento de la «ordenación de la razón al bien común», que es en lo que consiste la ley positiva humana, según las circunstancias de lugar y tiempo adecuado.

Por eso, para Santo Tomás las leyes positivas son necesarias para desenvolver en la coyuntura existencial histórica los principios del Derecho natural, que son su fuente y límite.

Así es como la doctrina de Santo Tomás sobre la ley natural es completa sin las exageraciones a que llegarían después los farragosos tratados *De jure naturae et gentium* de los autores del iusnaturalismo racionalista protestante que, queriendo abarcar todos los casos concretos y construir un Derecho natural como código cerrado y completo (prescindiendo de la Naturaleza y de la Historia) convertían al Derecho natural en un Derecho positivo más o hacían de él un Derecho superfluo. Uno de los dos sobraba —diría después el positivismo— y como no podía sobrar el Derecho positivo, negaron el Derecho natural.

La deducción natural de los principios del Derecho natural y el carácter prudencial de sus conclusiones afirma la permanente vigencia del «eterno» Derecho natural y la posible «aplicación» de sus principios a las circunstancias cambiantes de la vida social.

Vallet de Goytisolo, en este trabajo, reafirma con precisión estos principios tan criticados y desconocidos por el neopositivismo contemporáneo.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

✓ SERGE PEROTTINO: *Roger Garaudy*. Traducción de Margarita ORTEGA LÓPEZ. Colección Filósofos de todos los Tiempos. Edaf. Madrid, 1975; 271 págs.

Roger Garaudy es, probablemente, uno de los pensadores contemporáneos más internacionalmente conocidos. Doblemente popular, a nuestra forma de ver, por dos causas esenciales: el valor y originalidad de sus ideas y, al mismo tiempo, su valiente enfrentamiento con el movimiento marxista puro con el que rompió hace algunos años para, efectivamente, crear su propia interpretación. El filósofo de Marsella, además, viene sosteniendo en sus últimos escritos que el marxismo, prácticamente, ha dado todo lo que tenía que dar u ofrecer. El futuro, a juicio de este pensador, tiene un nombre —más adelante nos detendremos con mayor sosiego en esta cuestión—: socialismo. En todo caso, escribe, el intelectual no puede volver sus espaldas a los problemas que agobian a nuestro mundo, es decir, el filósofo no puede quedar, voluntaria o involuntariamente, de cuanto acontece: *En nuestra época —se apresura a subrayar su biógrafo, Serge Perottino— en que las luchas de clases, las luchas nacionales, las luchas ideológicas se desarrollan a escala planetaria y en que estamos todos implicados en la gran contestación del mundo, la historia de las filosofías auténticamente contemporáneas es —según la expresión de Garaudy en la obra que en 1959 ha inaugurado el período más fecundo de su reflexión— la historia de las "perspectivas del hombre"*.

La obra filosófica de Garaudy, desde sus primeros pasos, se sitúa en la perspectiva del marxismo, de un marxismo militante. La experiencia de nuestro siglo ha sido tal, que su aportación al marxismo consiste esencialmente en una reflexión sobre el «momento subjetivo» de la dialéctica revolucionaria de Marx y de Lenin, una reflexión sobre la significación y las condiciones de la iniciativa

histórica, sobre el acto creador, propiamente humano, del hombre tal como se expresa en la creación artística o en la investigación científica o moral, en la fe religiosa o en la acción revolucionaria.

Sus principales obras abordan estos problemas y son como polémicas de «cuestiones fronterizas», moviéndose en unos sectores en general poco explorados por los otros marxistas, es decir, en unos sectores abiertos y muy expuestos a las críticas de los «ortodoxos», que prefieren en general quedarse en la exégesis de los clásicos en los sectores más fuertemente conservadores de la economía política, de la historia, de la estrategia y de la táctica, donde los clásicos (Marx, Engels, Lenin) han elaborado un admirable cuerpo de doctrina, a partir del cual los comentaristas tienen, a veces, la ilusión —por otra parte equivocada— de poder trabajar sin riesgos transformando en escolástica las grandes creaciones de los fundadores.

Las contradicciones siempre renacientes del mundo desde hace medio siglo le dan la ocasión de formarse una conciencia filosófica capaz de recoger las interrogaciones del mundo y de desarrollarse en una dialéctica compleja, donde un mismo problema se plantea de manera diferente en cada etapa.

Este problema central, el de la subjetividad, el de la especificación del acto creador del hombre en esta historia que se está gestando, exige en cada tiempo el discernimiento con claridad de la emergencia de lo nuevo.

En otro lugar de este libro, Serge Perottino hace referencia a la formación universitaria de Roger Garaudy, y afirma, ante todo, que el pensador marsellés no ha tenido jamás la actitud nihilista de algunos neófitos del marxismo, que juzgan

de buen tono, a pesar del ejemplo de Marx y la enseñanza mil veces repetida de Lenin, repudiar «en bloque su cultura burguesa».

En la autobiografía intelectual publicada en la introducción de este libro —testimonio de su obra *¿Se puede ser comunista hoy?*, como diez años antes en sus *Perspectivas del hombre*— nos recuerda el privilegio que tuvo en Aix-en-Provence de escuchar a Maurice Blondel y la extraña fascinación ejercida sobre él por la primera tesis sobre «la acción», que circulaba entre los estudiantes como interrogación sobre los fines. Luego se pasó a la enseñanza sobre Kant y Fichte de Jean Nabert en el Liceo Enrique IV, enseñanza en la cual él debió haber buscado siempre, ya dentro del marxismo, una filosofía crítica —en el sentido kantiano del término—, pero que no fue de ninguna manera idealista, y puso de manifiesto las fuentes fichtenas de Marx sobre el problema de la autocreación del hombre. En Estrasburgo, el suceso intelectual más importante de su vida de estudiante fue su encuentro con Karl Barth, al cual estaba leyendo, además de a Kierkegaard, al mismo tiempo que las obras de Marx, y que le imponía, según su propia expresión, esta tensión extrema: *sostener los dos extremos de la cadena, no cediendo ni a las exigencias de objetividad y eficacia histórica de Marx ni a la dimensión de interioridad, en este enfrentamiento trágico de la subjetividad y de la trascendencia que le fascinaba en la teología dialéctica de la crisis*. Recibió, además, la influencia conjunta de Henri Wallon... y de Gaston Bachelard, a partir de los cuales llegó a romper con la pretensión dogmática de instalarse en el ser y de decir lo que él es, para tomar conciencia del papel primordial de lo que Marx llamaba «el momento activo» del conocimiento y de la dialéctica de la hipótesis y de las negaciones contra las cuales choca. Por fin,

en estética, además de Hegel, que constituye por sí mismo toda una cultura, sus maestros fueron Aragón, del cual hizo transposiciones, a veces, de sus concepciones estéticas a diferentes dominios de la filosofía, y Pierre Francastel, cuya obra ilumina particularmente las etapas de la construcción plástica de una «segunda naturaleza», que es creación del hombre.

Roger Garaudy es, ante todo, un hombre que vive de realidades. Por eso mismo, se nos indica en estas páginas, «...hemos salido a la reconquista de nuestras certezas. Ni como escépticos ni como desengañados. No decididos a no creer más, sino decididos a no creer más que con los ojos abiertos...». Este drama, comenta Serge Perottino, el más profundo de la vida de Garaudy, se encuentra al comienzo de toda su obra ulterior, de una nueva floración de su búsqueda. Ha rehusado volver la página demasiado deprisa. No era posible para un marxista eximirse de poner al desnudo las raíces del mal, de rehusar un análisis de su ceguera anterior. Una nueva vida intelectual comenzaba para él.

Esta vida intelectual estará dominada además no sólo por el cuidado del sistema, sino por la conciencia de las rupturas necesarias con lo establecido, por la búsqueda ansiosa de la trascendencia bajo su forma específicamente humana, como ley misma de la vida del pensamiento.

Ella estará dominada además no sólo por una concepción monolítica de la verdad, sino por el reconocimiento de un necesario y siempre renaciente pluralismo, que no puede ser realizado y superado más que en el diálogo; por la investigación de las posibilidades que desbordan incesantemente lo real y le dan un sentido plenamente humano.

Para Serge Perottino, afirmación especialmente susceptible de constituirse en objeto de enconada polémica, la obra entera de Roger Garaudy constituye una antítesis radical de la de Marcuse. No

sin razón un crítico ha llamado al último libro de Garaudy, *Hacia un modelo francés del socialismo*, «el anti-Marcuse». No constituye una polémica directa contra Marcuse, sino su esfuerzo por sacar de la dialéctica interna del desarrollo actual de Francia la posibilidad de un camino hacia el socialismo, que ofrezca a la juventud la perspectiva de un combate, pero no un combate sin esperanza.

Todos los análisis concretos de la dialéctica histórica conducen a obtener el fundamento objetivo de esta experiencia: las contradicciones nuevas, inéditas, sobre las que pueden apoyarse tanto el pensamiento como la acción revolucionaria; las condiciones objetivas de la apertura de una subjetividad revolucionaria nueva en la que Garaudy explora las diversas dimensiones, desde la estética a la fe profética y a la lucha revolucionaria.

Cabe, pues, a la altura de nuestro comentario realizar una pregunta que, sin vanidad alguna, podemos considerar de sugestiva, a saber: ¿Qué es lo que en el curso de los años transcurridos ha significado la figura de Roger Garaudy...? La misión que Garaudy ha realizado en el transcurso de esos quince últimos años —nos responde el autor de las páginas del libro que justifican nuestro comentario— ha consistido en oponer un marxismo viviente al marxismo muerto. El marxismo muerto es «el marxismo de papá», sobre todo el marxismo de «papá Kautsky», reduciendo el marxismo a un catálogo de leyes económicas acabado e inmutable, o el marxismo de «papá Stalin», que lo reduce a un catálogo acabado e inmutable de «leyes filosóficas». Garaudy fue en Francia el primero en presentar el 14 de julio de 1962, bajo la presidencia de Maurice Thorez, ante una asamblea de filósofos comunistas, una comunicación sobre «La misión de los filósofos comunistas y la crítica de los errores filosóficos de Stalin». Este trabajo crítico lo ha continuado en su obra *Mar-*

xismo del siglo XX (1966), donde en un capítulo titulado: «Del dogmatismo al pensamiento del siglo XX», págs. 41-82, se dedica no solamente a una crítica sin piedad de sus propios trabajos anteriores, sino que quita la raíz de todo dogmatismo.

Su preocupación primera es desarrollar una filosofía crítica que no sea idealista. El marxismo —subraya— no es una filosofía precrítica. Renuncia a la pretensión de instalarse en las cosas y de decir lo que las cosas son. Transponiendo una fórmula de Karl Barth, Garaudy recuerda el axioma fundamental de toda filosofía crítica, no dogmática: Todo lo que yo digo de Dios es un hombre quien lo dice. «Marx, en sus tesis sobre Feuerbach, ha subrayado el principal defecto de todas las formas del materialismo anterior: no haber visto "el momento activo" del conocimiento, el acto por el que el hombre, para conocer las cosas, va por delante de ellas realizando esquemas para percibir las mejor, estableciendo hipótesis para concebirlas y verificando luego en la práctica la veracidad de sus esquemas, de sus hipótesis y de sus modelos. El conocimiento es construcción de modelos, y la sola crítica del valor de estos modelos es la práctica.»

¿Qué es, pues, ser o no ser marxista...? Ser marxista —nos contesta Serge Perrottino—, no es hacer simplemente la exégesis de los textos de Marx, ni contentarse con encontrar en la realidad histórica las afirmaciones o ilustraciones de las tesis y de las leyes descubiertas por Marx a partir de un estudio de las sociedades de su tiempo. Es aplicar el método descubierto por Marx, que le permitió poner de manifiesto las contradicciones de nuestro tiempo, determinar las posibilidades actuales a partir de esas contradicciones y definir las formas de organización y de lucha capaces de realizar esas posibilidades.

En esta línea Garaudy se esfuerza en

sus investigaciones, no para ilustrar el marxismo del siglo XX, sino para contribuir a inventar el marxismo del siglo XX.

Si queremos ser sinceros tenemos que admitir que, efectivamente —y el autor de este libro estudia muy detenida y objetivamente esta situación—, Roger Garaudy ha sido uno de los pocos militantes marxistas que se han preocupado de examinar la fortaleza que anida en el cristianismo. Por eso, ha dicho, «el mayor error que puede cometer un marxista sería confundir la aportación bíblica con sus perversiones históricas». Comentando esta afirmación Serge Perottino, siguiendo los textos de Garaudy, señala, «pertenece a los marxistas reconocer la importancia de esta aportación cristiana no solamente en su herencia cultural, sino también en su lucha militante...».

Cuando en mayo de 1961, en Salzburgo, Garaudy definía el marxismo como una metodología de la iniciativa histórica para la realización del hombre total, el padre Rahner le respondía que lo específicamente cristiano en la experiencia de Dios es precisamente el ser, «la religión del futuro absoluto». Según el padre Rahner, *una historia auténticamente humana, es decir, hecha de decisiones libres, no es posible sino en la trascendencia que relativiza todo proyecto humano.*

«La primera y más importante consecuencia de esta teología del futuro absoluto es que la fe cristiana no puede entrar en conflicto con ninguna de las formas históricas en la construcción de la ciudad terrestre, en la medida en que son auténticamente humanas...» No es menester insistir en el hecho de que, justamente, «existe un comienzo de desalienación en el interior mismo de la fe, en la medida en que la trascendencia es el orden de una cuestión, y no el de una respuesta. No es un atributo de un Dios, sino una dimensión propiamente humana del hombre. La dialéctica marxista —es-

cribe Garaudy— es tan rica en infinitud como la fe cristiana; pero «el infinito es para el marxista una ausencia y una exigencia y para el cristiano una promesa y una presencia», pues —añade Garaudy— «a nosotros los ateos nada nos está prometido ni nadie nos espera».

Tampoco le falta la razón a Garaudy cuando, acaso tomando muy de cerca el ejemplo de los católicos, subraya que, en efecto, *una verdadera política revolucionaria es la obra común de cientos de miles de militantes.* Todavía más, prosigue, «admitir la posibilidad de construir el socialismo con una pluralidad de partidos, de formaciones, de organizaciones sociales, es reconocer que cada uno de los participantes en la construcción del socialismo no se encuentra ahí solamente para camuflar la dictadura de un solo partido o para servir de correa de transmisión. Admitir la posibilidad del pluralismo es reconocer a cada uno de los elementos que componen el movimiento sin reserva el derecho y el deber de iniciativa en el cumplimiento de la tarea común.»

El comunismo —subraya con cierta desilusión Garaudy— *no será solamente lo que sueñan exclusivamente los comunistas. Traerá consigo la huella de todos los que hayan participado en su construcción. Es la señal más cierta de su plenitud y de su riqueza humana.*

¿Qué es lo que pretende Roger Garaudy...? *La obra entera del pensador de Marsella —escribe Serge Perottino— constituye una llamada y una contribución a la construcción de un nuevo modelo de socialismo y en exclusiva para un país tan altamente desarrollado como Francia. El carácter esencial de este modelo será construir el socialismo no solamente para el pueblo, sino por el pueblo, de tal suerte que cada trabajador, en primer lugar en el nivel de producción y más adelante en el nivel del Estado y de la cultura, se realice a través de un cen-*

tro autónomo de iniciativa, de responsabilidad y de creación.

Marx —subraya Garaudy— funda su previsión del hundimiento del capitalismo y de la llegada de un nuevo orden humano no en una exigencia ideal, al modo de los utopistas, ni sobre un determinismo mecánico, sino entre la certeza de que los trabajadores sabrán descubrir en las contradicciones vividas en su situación en tanto que productores, pero como productores desprovistos de su producto y del momento específicamente humano de su trabajo, las formas posibles de superación de esta contradicción.

Roger Garaudy —según nos especifica Serge Perottino en este interesante y meritorio libro— trata de conseguir algo que esté por encima del individuo mismo, de su efímera existencia, de sus escasas fuerzas individuales. He aquí, con toda la brevedad como nos es posible, la síntesis de lo que al respecto piensa Roger Garaudy —un marxista radicalmente diferente del resto de sus camaradas o simpatizantes de la causa—: «... la muerte no puede ser considerada por un marxista solamente como un límite o una negación. Es, quizá, uno de los elementos de la revelación del sentido más profundo de la vida.

»Marx definía la muerte como una terrible revancha de la especie sobre el individuo. En lo que concierne a nuestra propia muerte, es un recuerdo constante y un aviso permanente a cada uno de nosotros de que el proyecto humano no es un proyecto individual. Yo no puedo limitarme —nos confiesa— a unas perspectivas que serían exclusivamente mías.

Yo soy solamente un obrero responsable de un proyecto que me supera en el tiempo. "La muerte, terrible revancha de la especie sobre el individuo", tiene una significación de algún modo pedagógica: prohíbe limitar el horizonte humano al del individualismo y al del egoísmo. Ese es el sentido que nosotros podemos dar a la muerte, aunque se trata de nuestra propia muerte...»

En todo caso, y aquí surge el gran teólogo que se oculta en Roger Garaudy, la muerte da a la vida su significación más profunda. No podemos, por tanto, subordinar la vida a la muerte, es decir, subordinar la vida a lo que sería una recompensa o un castigo en el más allá, a lo que podría incluso ser una inmortalidad del alma o una resurrección del cuerpo. La muerte da a nuestra vida sobre la tierra su plena dimensión, que no es individualista, sino comunitaria.

En definitiva —apunta Roger Garaudy—, nuestra vida tiene una dimensión de eternidad, en la medida en que no se limite a nuestra individualidad, en que tengamos la certidumbre de que no nos definimos como hombres dentro de una relación exclusiva con otro hombre, sino que somos hombres que nos relacionamos con todos los hombres en la totalidad de su historia...

Roger Garaudy, pues, es uno de los pensadores que insertados dentro del contexto marxista, más o menos acentado, merece la pena leer y meditar con algún detenimiento. La imagen que de él se nos ofrece en el curso de estas páginas parece sincera, objetiva y profunda.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

V A R I O S

HERMAN KAHN y B. BRUCE-BRIGGS: *Things to Come. Thinking about the Seventies and Eighties*. MacMillan. Nueva York, 1972; 262 págs.

Probablemente, el argumento de consuelo de la mayoría de los futurólogos —catastrofalistas o paradisiacos— es que, debido a la proverbial mala memoria de la gente, una vez llegue el momento de comprobar en la «realidad» los vaticinios y pronósticos, todo estará olvidado. Si no lo estuviera, lo cual sucede a veces, siempre cabe reinterpretar los acontecimientos *ad hoc*, de forma que no se haya dicho lo que se dijo o que se entienda «bien» lo que se quería decir. De esta forma cabe predecir el futuro con relativa seguridad y sin mezclar en ello compromisos metafísicos al modo del Antiguo Testamento. Si añadimos que toda predicción no puede ser sino «aproximativa», como los propios futurólogos se apresuran a decir, no hay duda de que la futurología posee grandes atractivos desde el punto de vista de la impunidad teórica, y ello sin contar algunas ventajas adicionales, como el «efecto de Edipo», expuesto por Popper en *La miseria del historicismo* (sin que esto implique un acuerdo con el resto de las conclusiones del filósofo germano-británico).

El libro de Kahn y Bruce-Briggs presenta, además de las mencionadas —de orden general, válidas para toda futurología— una serie de ventajas por añadidura, peculiares a los autores, desde el punto de vista de la comodidad y —por qué no decirlo— de la gratuidad teórica. Kahn forma parte de uno de esos monstruos tecnológicos llamados *think tanks*, en los que, evidentemente, lo escualido del meollo busca compensación en lo imponente del aparato exterior, con el empleo de maquinarias, estadísticas, gráficos y todo género de complicados cálculos.

Estos «tanques del pensamiento» suelen ser organismos al servicio directo o indirecto de los Gobiernos, Estados Mayores, Compañías multinacionales, etc., y, en general, todas aquellas agencias que, por la magnitud de su Empresa, precisan algún tipo de pre-conocimiento del futuro en un lapso prudencial, como base de orientación para la planificación de la actividad. El hecho de que, por regla general, estos tanques produzcan ratones no afecta para nada el éxito de su función en el mundo, desde el momento en que la posesión y el uso de la fuerza ha eximido tradicionalmente de las tareas angustiosas y complicadas del pensamiento; y si la fuerza se puede convertir en razón, no hay razón para que la razón no sea pura fuerza. A los ojos de Kahn y Bruce-Briggs, esta sola pertenencia al *think tank* es garantía suficiente de la validez y consistencia de los resultados obtenidos y de la solidez de los principios metodológicos empleados, de forma que huelga toda mención de los unos y los otros. Si el Departamento de Estado, por ejemplo, acepta como válidas tales conclusiones, ¿por qué no habrá de hacerlo el resto del mundo? Así, prácticamente, desde que se abre el libro, el lector se ve propulsado —con un equipaje de escasas consideraciones teóricas— en el mundo de 1980 a 2000, dibujado por Kahn y Griggs como una mezcla de imagen estereotipada y conjunto de lugares comunes de la sociedad industrial. Dos parecen ser aquí las preocupaciones esenciales de los autores: 1), calificar la época presente como época de decadencia y crisis (está claro que lo primero que se le ocurre a cualquiera

es que, toda época, si es «presente», es de crisis, es decir, que todo «presente» no es sino «crisis», y 2), mantener el *statu quo*, proyectando esta crisis en el futuro de forma que, intencionalmente o no, se perpetúe la diferencia actual entre los privilegiados y los no-privilegiados. No hay que olvidar que, como americanos, ambos autores poseen una perspectiva planetaria, esto es, su tablero es el mundo y zonas siderales limítrofes y sus fichas, los Estados-nación.

Nuestra época de crisis, según los autores, quienes no demuestran en las metáforas históricas mayor imaginación que en los análisis sociológicos, es comparable a la *Belle époque*, caracterizada por una paz relativa, un crecimiento económico relativamente rápido, una gran expansión del mercado mundial, un vago sentimiento de «verano indio», un hedonismo creciente, etc. Esta situación no es sino preámbulo, prefacio a la muy próxima «sociedad post-industrial» (los autores reconocen haber tomado el término prestado de Daniel Bell), caracterizada por: 1), carácter post-manufacturero; 2), primordialmente cuaternaria en los servicios; 3), esencialmente post-económica; 4), productora de ocio; 5), generadora de aburrimiento; 6), orientada hacia una nueva religiosidad; 7), incitadora al aprendizaje; 8), compuesta por caballeros; 9), grandemente occidentalizada. Estos rasgos no pueden hacer más que proyectarse en el futuro. Así, quiera o no, el mundo está condenado a ser cada día más rico (aunque ello no debe hacernos creer que la distancia entre los países pobres y los ricos disminuirán, sino que, por el contrario, aumentará en términos absolutos; mas, al haber tal abundancia de dinero, las realidades absolutas pasarán a ser satisfacciones relativas), lo que, entre otras cosas, se especifica, según los autores, en que, gracias a la Revolución verde, el mundo no conocerá ya más epidemias de hambre ha-

cia 1975. Por el contrario, por estas fechas, los problemas agrarios mundiales serán, más bien, causados por la superproducción de alimentos.

La cultura será cada vez más «sensata» (*sensate culture*). Este punto parece ser, o es, esencial en el pensamiento de los autores, quienes, por cultura «sensata» entienden una cultura pragmática, científica, secular, utilitaria, etc. Los autores constatan los movimientos actuales de protesta y la protesta real (en repetidas ocasiones a lo largo del libro, enumeran, con una mezcla de buena conciencia y sensacionalismo, los pilares de esta protesta: prostitución, delincuencia, consumo de drogas, etc.), y consideran la posibilidad de una «contrarreforma» para luchar contra la «contracultura». La contrarreforma sería, básicamente, una especie de estallido general de la paciencia de los buenos ciudadanos, hartos de los desmanes de las minorías «alienadas» y alborotadoras; en su forma general, tendría carácter reaccionario, patriótico, fascista (con un fascismo «democrático») y afectaría a las iglesias progresistas (los curas han de ocuparse de la salud espiritual de sus feligreses y no de los movimientos de liberación nacional), llegando al extremo de considerar la fundación de sectas catacumbicas frente a la Iglesia oficial. En el orden interno, pues, en los Estados Unidos, Kahn y Bruce-Briggs, consideran tres posibilidades: a), neutral (en la que todo seguiría como está); b), moderadamente optimista (en la que el país se hace más rico, la integración y el consenso es mayor y la nación, en su totalidad, navega a través de las aguas mundiales en el barco del respeto y el prestigio); y c), moderadamente optimista (en que el país no alcanza la riqueza que debiera, la integración deja bastante que desear y el consentimiento cede lugar al conflicto y a bastante violencia; las aguas internacionales son turbulentas y la nación retrocede a posicio-

nes de aislamiento. Las tres posibilidades para el futuro arrancan, esencialmente, de distintas soluciones al conflicto de Vietnam.

Ello nos lleva a la consideración de la esfera internacional que, junto a las reflexiones acerca de la protesta y la contracultura, constituye parte esencial del libro. Kahn y Briggs consideran dos órdenes de alternativas: a), aumento de la estabilidad internacional y factores que a él contribuyen, y b), aumento de la inestabilidad nacional y factores que a él contribuyen. Conviene recordar aquí que, al menos Kahn, ha sido un teórico de la guerra atómica (*Thinking about the Unthinkable*, etc.); en este campo, es claro que la restricción en la posesión de armas atómicas es un factor de estabilidad, mientras que la proliferación nuclear lo es de inestabilidad. La evolución del mundo hacia la multipolaridad (saliendo de la bipolaridad prevalente durante los años de la segunda postguerra y la guerra fría), contando, al menos, con un pentágono de poder compuesto de Estados Unidos, URSS, Mercado Común, China y Japón, es, probablemente, un factor de estabilidad, pero los autores ven aquí una necesidad de alcanzar con rapidez una solución satisfactoria a los problemas de los repartos de zonas de influencia en el mundo. Entre una serie casi inacabable de especulaciones acerca de la estabilidad y la inestabilidad internacionales, merece la pena señalar, al menos dos, que caracterizan bastante correctamente la actitud general de los autores con respecto a problemas más profundos y significativos; la primera es que la europeización, la occidentalización del mundo (la cultura sensata desplazando a otras formas culturales «inferiores», por así decirlo, etc.) son con-

sideradas como beneficiosas, contribuyendo a la estabilidad; la segunda es que, la creciente conciencia de que el conflicto internacional no es entre «Oriente y Occidente» sino entre «Norte y Sur» (es decir, pobres y ricos), también contribuye notablemente a mantener estable el sistema internacional. No es exagerado decir que, en los autores, estos dos últimos criterios no son de hecho, sino de deseo.

Kahn y Briggs conceden especial atención a lo que ellos llaman la crisis tecnológico de 1985 (*technological breakdown*). En principio, éste es un vaticinio que se se debe a John von Neumann y así lo reconocen los autores. La idea detrás de esta suposición es que, hacia 1985, y a causa, entre otras cosas, de los crecimientos tecnológicos exponenciales que tan sorprendentes son, la tecnología será incapaz de reabsorber y recomponer los malos efectos y las disfunciones que su propia aplicación causa en el mundo, dando lugar, probablemente, a algún tipo de catástrofe. Evidentemente, los factores afectados en este problema son el medio y su contaminación, las aglomeraciones urbanas —megalópolis—, etc.

En resumen, Kahn y Briggs han escrito un libro que no solamente se halla a mucha distancia de materializar esa preocupación tradicional de Kahn de la *self-fulfilling prophecy*, sino que, se vea por donde se vea, no puede pasar de constituir no ya un mero *thinking*, sino un *wishful-thinking*. La dirección en que van estos deseos es lo que deja más que desear, pues que los autores parecen incapaces de imaginar un futuro cualitativamente distinto del presente.—RAMÓN GARCÍA COTARELO.

JULIO COLA ALBERICH: *La República de Sudáfrica (Impresiones de un viaje)*. Madrid, 1975; 293 págs.

Cuando se decide uno a conocer la verdad de las cosas —su esencia— no existe, pese a quien pese, nada más que un solo camino: el ir directamente a las mismas, el descender a la profundidad de sus entrañas y, consecuentemente, el anotar cuidadosamente en el cuaderno de bitácora cuanto la pupila ha podido observar. He aquí, en el libro que tenemos en las manos, el más sutil de los ejemplos. El doctor Cola Alberich ha hecho realidad en las páginas que nos ofrece cuanto hemos indicado. Su obra, que ante todo es un bellissimo libro de viajes, nos hacen evocar aquellas palabras que nuestro máximo pensador —Ortega y Gasset— puso en el frontispicio de uno de su más cálidos ensayos humanos —*Viajes y países*—: «Un viaje a países extraños es un artificio espiritual por el cual se hace posible un renacimiento de nuestra personalidad... Ante objetos nuevos para nosotros, nuestros nervios vuelven a su frescura originaria... Con esta niñez artificial recobramos ciertas virtudes infantiles, por ejemplo, la sinceridad.» Y así, efectivamente, se han redactado estas páginas en las que el viajero, guiado por una ambición espiritual y científica extraordinariamente generosa, tantas y tan excelentes cosas ha anotado.

Es posible que a la altura de nuestro tiempo la llegada a cualesquiera punto africano del hombre europeo no esté ya rodeada del misterio de antaño. Hay, quiérase o no, un hecho claro que así lo testimonia: la innegable presencia histórica en el continente y la especialísima circunstancia de haber solucionado —o cuando menos haberlo intentado— diferentes y muy graves problemas socio-políticos de manera conjunta. Dicho más claramente, y el autor de este libro está en óptimas condiciones para confirmar o

desmentir la veracidad de nuestras palabras: la presencia de los europeos en Africa constituye un factor de decisiva influencia en su proceso histórico, en mayor medida aún que otras acciones históricas de análogo carácter, pero de no tanta importancia y trascendencia, como la precedente conquista árabe. La aparición de los europeos en Africa, con su conquista y consiguiente incorporación a las normas políticas, económicas, sociales y culturales del mundo civilizado occidental, así como la imposición al continente africano del sistema colonial europeo, destacando desde el primer momento la explotación y trata de esclavos, va a dejar profunda y permanente huella en Africa, hasta el punto de ser imprescindible su consideración al plantearse el estudio del momento histórico africano contemporáneo. Africa actual es, como se ha indicado, la suma del Africa autóctona precolonial y árabe más el Africa europea y colonial. De aquí, en efecto, que la primera impresión que cualesquiera punto africano, en los cuatro extremos cardinales, sea fundamental para contar con una adecuada valoración de lo que es y representa este misterioso continente.

Justamente —nos advierte el autor desde el mismo pórtico de su obra—, «cuando se llega, por vez primera, a un determinado país, la primera impresión que se percibe resulta, casi siempre, decisiva. La primera visión, por fugaz que resulte, de gentes y ciudades contribuye a crear una imagen que difícilmente podremos modificar por muy prolongada que resulte la visita. En el curso de cientos de viajes he comprobado que las visiones recibidas en los momentos iniciales son las más certeras, las que permiten bosquejar en nuestra retina una idea más cabal de las auténticas calidades que encierra aquella

ciudad o aquel país que aún desconocemos...» He aquí, pues, un libro de primeras impresiones, es decir, he aquí una obra rebosante de verdad por sus cuatro costados.

Y la primera impresión sufrida por el autor de estas páginas resulta especialmente reveladora de un hecho o circunstancia que al europeo descreído le cuesta grandísimo trabajo el admitir: la laboriosidad del pueblo africano... «este afanoso laborar —nos dice el doctor Cola Alberich— se inicia desde las primeras horas de la mañana, con los camareros que sirven el té de ritual y se sigue con el mozo que recoge la ropa destinada al lavado, planchado o tinte; el camarero que sirve el desayuno en las habitaciones, las mujeres que efectúan la limpieza, etc. Generalmente, todo este personal, masculino o femenino, es bantú.» Hay —subraya el autor en otro lugar de su obra— otros dos motivos profundamente elocuentes que empieza ya a ser elementos sustanciales y característicos de los pueblos africanos cercanos a la península de El Cabo, a saber: la inclinación hacia la elegancia que muestra la mujer sudafricana, combinada con su elevado poder adquisitivo, se traduce en la profusión de establecimientos dedicados a la moda que existen en todas las ciudades. Muchas de estas *boutiques* son sucursales de prestigiosas firmas europeas y en sus escaparates se exhiben modelos de bella confección que atraen a un numeroso público. El complemento indispensable de un vestido son las joyas, y en las calles de todas las ciudades se encuentran por doquier escaparates relucientes de pedrería. No en vano la República Sudafricana suministra piedras preciosas a medio mundo...» Pero, ciertamente, todavía es posible encontrar otro detalle más significativo, a saber: el amor a la Naturaleza. Justamente —nos indica el autor—, «Otro aspecto del carácter sudafricano, que resalta cuando se recorre la Repú-

blica, es el cariño con que procuran conservar la Naturaleza. Con ello no hacen sino reparar las culpas de sus antepasados boer que diezmaron una de las faunas más hermosas del continente africano. Resulta conmovedor su afán protector, que se extiende a animales y plantas con una dedicación incomparable. En esta materia de protección de la Naturaleza, Sudafrica es uno de los países más progresivos del mundo. Por todas partes se extienden carreteras y autopistas, se construyen embalses y se alzan complejos industriales. Es el signo del progreso y la conservación del medio ambiente. Así, los animales salvajes pueden vivir su propia vida, inalterada, en los inmensos parques nacionales que son el orgullo de la República. Especies en vías de extinción han sido trasladadas a esas reservas donde prosperan meticulosamente y donde tienen el futuro asegurado...» Todas estas cosas, cosas sencillas, connotan el renacer formidable de un país que tiene ante sí algo que, ciertamente, otros muchos pueblos poseen radicalmente ennegrecido o en absoluta penumbra, un espléndido futuro. No ha de extrañarnos que la pluma sobria, rigurosa y exacta del científico —ese magnífico observador de la realidad político-social internacional que hay en el doctor Cola Alberich— se torne, ante la contemplación de la armonía, intensamente lírica. Esta es la gran humanidad que hay en el delicioso proceso intelectual de este bello libro y que alcanza su más alto cenit cuando el autor, con sobria elegancia de visión, descubre los pequeños grandes secretos que todas las grandes ciudades ocultan: Pretoria, Johannesburgo, Rustenburg, etc. Para el autor, poniendo en juego las más sutiles evocaciones sentimentales o nostálgicas, Johannesburgo, por ejemplo, se asemeja a un Nueva York que hubiera sido transplantado, por arte de magia, al continente africano, por el elevado número de rascacielos que se alzan en su perímetro.

La densidad del tráfico y la agitación intrínseca a una gran ciudad de negocios proporcionan a Johannesburgo su característica más acusada: su intensa vitalidad, su ritmo impresionante que no decae en ningún momento. Las calles se ven siempre concurridas, los anuncios luminosos brillan como ascuas en la noche, espectáculos y salas de fiesta se encuentran abarrotados de público. Quien guste del bullicio y de las distracciones encontrará en Johannesburgo un lugar ideal.

Pero vamos a profundizar en algunas de las causas, las principales, que han permitido que, efectivamente, la República de Sudáfrica tenga tan inmensas y extraordinarias posibilidades cara al futuro. Ciertamente —escribe el doctor Cola Alberich—, «la impresión de prosperidad que advierte el viajero inmediatamente que llega a la República Sudafricana» se consolida a medida que transcurre el tiempo y va penetrando en la vida de esta fabulosa nación. Nos encontramos en uno de los pocos países del mundo que exportan más de lo que importan, lo cual quiere decir que su riqueza crece a un ritmo vertiginoso. La República Sudafricana es el gigante comercial de Africa y uno de los países más prósperos del Universo. Sobre dos pilares fundamentales se ha edificado la riqueza sudafricana: los inmensos recursos naturales que ofrece su territorio —sin los cuales, como es lógico, no hubiese podido lograrse el desarrollo económico— y la inteligencia de sus hombres, que han sabido explotarlos con acierto, obteniendo el máximo rendimiento. No basta poseer unos recursos naturales valiosos si no se saben aprovechar, y también llegamos a un resultado negativo si los ingresos financieros derivados de esos recursos no se invierten adecuadamente para crear nuevas fuentes de riqueza...» Pero lo importante, a juicio del autor de estas páginas, no estriba únicamente en el hecho de poseer un ingente cúmulo de rique-

zas, sino, por el contrario, en otro hecho mucho más trascendental, a saber: «Que para la República Sudafricana, tan importante, o más, que la posesión de sus abundantes riquezas naturales ha sido el contar con miles de ciudadanos de espíritu emprendedor, formados técnicamente y dotados de incansable actividad. Ese alto nivel de preparación del sudafricano blanco y el espíritu de superación es la clave del gigantesco desarrollo logrado por su país. Con su tenacidad indomable y su mente despierta, abierta a todas las coyunturas y posibilidades, ha sabido superar obstáculos que hubiesen desanimado a otras colectividades del Planeta.

»El hombre de empresa sudafricano no se arredra jamás ante las dificultades, y cuenta con la ayuda de un Gobierno responsable —formado por estadistas de gran preparación, y no de improvisados dirigentes, como en otros países del continente— que ayuda a promocionar cualquier proyecto que pueda implicar un beneficio para el país. En tales condiciones, los inconvenientes se salvan con relativa facilidad. Por citar un ejemplo —subraya el autor de estas páginas— que confirme el criterio que exponemos, vamos a referirnos a uno de los múltiples casos que han llegado a nuestro conocimiento: el de los fosfatos. En nuestra opinión, es un episodio altamente expresivo del vigoroso espíritu de superación del sudafricano y, por tanto, la clave que explica el maravilloso desarrollo económico.

»La República Sudafricana basa su prosperidad y su fenomenal expansión sobre las industrias primarias (agricultura, pesca, bosques), en la industria minera y en las transformaciones. Pero donde se comprueba, a nuestro entender, la importancia que supone el factor humano es en el panorama que brinda la agricultura. Aquí se nivelan todas las posibilidades continentales, puesto que los suelos son

similares —hablando en términos generales— en toda el África subsahariana. El secreto de los mayores o menores rendimientos radica, casi exclusivamente, en la aplicación de métodos racionales de cultivo, en la elección de semillas selectas y en la conservación del suelo agrícola, evitando su destrucción. Quiere esto decir que si el agricultor o el granjero es una persona dotada de altos conocimientos agronómicos, obtendrá mayores cosechas y conservará sus suelos mejor que si se trata de un campesino ignorante y rutinario...»

El origen de este formidable desarrollo —según el autor— no es menester imputarlo a ninguna especie de milagro, sino, por el contrario, a la gran dosis de inteligencia que el hombre sudafricano despliega en la resolución de todos sus problemas —cuantiosos, desde otro punto de vista, por supuesto—: «... la inteligencia y la preparación técnica de los hombres de cada país constituyen la clave de todo posible desarrollo. En un país como la República Sudafricana, de suelos medios y deficientes precipitaciones, se asiste a un auténtico milagro agrícola, mejor dotado para el cultivo, observamos el hambre y el abandono del campo por sus escasos rendimientos y su ínfima rentabilidad económica. Pero en la República Sudafricana el granjero tiene una preparación, heredada de muchas generaciones del hombre del campo, cultos y atentos al progreso del agro, de que se carece en otros lugares, donde el campesino, generalmente, es refractario a cualquier innovación e ignora los fundamentos científicos de la agricultura.»

A nuestro parecer, y no creemos equivocarnos, uno de los capítulos más interesantes de las páginas que nos ofrece el doctor Cola Alberich son, por supuesto, las referentes al *apartheid* africano. El gran tema sobre el que, nos tememos autorizadamente, existe una inflación bibliográfica realmente extremada.

Para el autor, tesis que compartimos, todavía queda por escribirse el gran libro sobre el referido tema. En efecto, nos dice, «... si hemos de ser sinceros, en ninguno (de los libros hasta ahora publicados) hemos encontrado los datos concretos de cuanto es y significa este asunto que tanta emoción suscita. La aparente anomalía quizá pueda explicarse si se tiene en cuenta que se trata de un asunto muy complejo y, por lo tanto, que resulta difícil de divulgar entre el gran público. Ocurre igual que con otra cuestión que, desde hace décadas, excita la curiosidad de las muchedumbres —la teoría de la relatividad— sin que, a mi entender, haya sido posible satisfacer plenamente los anhelos de quienes desean entenderla debido, precisamente, a que para ellos se requiere un elevado nivel de conocimientos.»

Para asimilar lo que es el *apartheid* —palabra sudafricana que significa separación, pero que no es la correcta, puesto que la definición completa es «desarrollo separado»— tal vez no sea necesaria una preparación científica elevada como en el ejemplo anterior. Pero si se pretende llegar a comprender íntimamente esta política —es decir, si aspiramos a penetrar en la raíz que le ha dado origen y en las causas que determinan su aplicación— resultan imprescindibles ciertos conocimientos que no son muy frecuentes para África, como asegurábamos en otro lugar, es el continente desconocido para la mayoría del público occidental. Es preciso advertir que cuando afirmamos ese presunto desconocimiento, no ignoramos que muchos cientos de miles de europeos han efectuado recorridos, más o menos extensos, por algunos de los países africanos. Incluso son muchos los que han residido prolongados períodos de tiempo en algún lugar de su inmensa extensión. No obstante, nos atrevemos a asegurar que sólo una minoría han podido captar la esencia de lo que es y

significa Africa, porque la mayoría están atentos a otras cuestiones específicas que absorben su tiempo. Un ingeniero electrónico, por ejemplo, bastante hace con estar enterado de las últimas novedades que surgen en su campo profesional. En cualquier parcela de la ciencia o de la técnica resulta hoy muy difícil mantenerse informado al día ante la avalancha de nuevos conocimientos. Esto resta tiempo libre para el que pretende informarse sobre cuestiones ajenas a su estricto campo profesional. Por eso decimos que muchas personas, perfectamente preparadas, que han habitado en Africa, no poseen los suficientes conocimientos sobre esta materia.

Hay, en definitiva, una tesis general que no debemos olvidar en ningún momento y que, en cierto modo, viene a ser lo que podríamos considerar la gran síntesis doctrinal de cuanto se nos quiere indicar en estas cuidadísimas, profundas y trascendentes páginas: que Africa es víctima de una convulsión general debido a la ligereza con que se acometió la descolonización, lo que dejó sin resolver el principal de sus problemas, el étnico. No obstante, los antecedentes que hemos consignado, exhumados de un conjunto mucho más amplio, permiten apuntar una serie de conclusiones. Dada la economía del espacio editorial disponible no nos es posible hacer, como sería nuestro deseo, una detenida referencia a la generalidad de las muy felices conclusiones a las que llega el autor. Recordemos, en todo caso, que para el doctor Cola Alberich, en la generalidad de los Estados africanos la «descolonización» no ha significado, para la inmensa mayoría de las nacionalidades negras, otra cosa que el cambio del color de la piel del autócrata que les domina. Una etnia —aisladamente o asociada a alguna otra— ha monopolizado los resortes del mando y mantiene sometidas a las restantes de forma muy

parecida al imperialismo. Es el caso de los sara en el Chad, los hausa y otros pueblos nordistas en Nigeria, los tutsi en Burundi, etc. Esta conclusión es válida para todas las etnias comprendidas en las dos grandes ramas en que la Etnología, atendiendo a un criterio lingüístico, divide a todos los negros africanos: sudaneses o nilóticos, y bantúes.

Por otra parte, subraya el autor, el concepto del Estado, tal como lo entendemos en Occidente, es profundamente extraño a la mentalidad africana, puesto que es una noción aportada por los colonizadores europeos, sin ninguna resonancia en el espíritu de las masas africanas. La historia del continente nos descubre que una etnia ha vivido su existencia independiente como una nación europea. En ocasiones, una etnia —en momentos de pujante esplendor— ha impuesto su dominio, por la fuerza de las armas, sobre las etnias vecinas, dando origen a Imperios tales como los de Malí, Sangahi, Ghana, etc. El africano, a través de toda su historia, ha nacido y vivido en el seno de una etnia a la que le unen vínculos indestructibles tejidos por siglos de común solidaridad. La etnia es, para el africano, su verdadera y única nación, su auténtica patria. Este sentimiento sólo se atenúa, aunque no se extingue, entre las masas destribilizadas producto del fenómeno de la urbanización. Pero durante siglos la única nacionalidad del africano ha sido su etnia. Las restantes eran naciones aliadas o enemigas. En el último caso eran combatidas sin piedad para apoderarse de sus bienes y de sus personas, que eran sacrificadas en ritos religiosos o reducidos a la esclavitud. En la época de la trata, los mercaderes esclavistas europeos obtenían una gran parte de su mercancía humana de los reyezuelos negros, que se la vendían sin ningún remordimiento, ya que eran esclavos procedentes de etnias enemigas y, por tanto, extranjeros.

En definitiva, no sin cierta resignación, subraya el profesor Cola Alberich que, efectivamente, «el "desarrollo separado" es la única fórmula aplicable si se desea que el continente adquiera la estabilidad política necesaria para su progreso económico. Cada etnia, como cada nación en todo el mundo, o como cada familia en cada país, aspira a su propio territorio. Durante mi visita a Zululand recuerdo, que pregunté a un profesor zulú de la Universidad si en Zululand residían también muchos xhosas. A lo que me respondió, mirándome fijamente: "Los xhosas tienen su patria en el Transkei. Esta es la patria zulú". Bajo un mismo color de piel, coexisten en Africa centenares de naciones distintas, y si se aspira a suprimir la turbulencia es preciso adoptar esta solución del "desarrollo separa-

do", para que cada nación bantú tenga su propia patria, su bantustan».

A pesar de todo, de esfuerzos, de sacrificios y de entregas sin fin, subraya el doctor Cola Alberich en su importante libro, la verdad es que existe una especie de campaña mundial de descrédito contra el régimen sudafricano; campaña que alcanza su apogeo en las Naciones Unidas, donde se suceden resoluciones condenatorias contra Pretoria con el pretexto —el vago pretexto...— de que mantiene la «discriminación racial».

Al doctor Cola Alberich le adeudamos este bellissimo ramillete de páginas que no se forman con consultas, con análisis, con investigaciones eruditas, sino, por el contrario, con la observación directa y personal sobre las personas, las cosas, los hechos...—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.