

NOTICIAS DE LIBROS

INDICE

Ciencia política y Teoría política.—Página 305.
Sociología.—Pág. 315.
Temas del marxismo y comunismo.—Página 322.

Historia.—Pág. 332.
Religión.—Pág. 341.
Derecho.—Pág. 343.
Filosofía.—Pág. 352.
Varios.—Pág. 360.

CIENCIA POLITICA Y TEORIA POLITICA

VITTORIO FROSINI: *Costituzione e società civile*, Edizioni di Comunità, Milán, 1975, 203 págs.

La inquietud intelectual de Vittorio Frosini, catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Roma, por los problemas jurídicos y políticos de nuestro tiempo se ha plasmado en una serie de estudios aparecidos en los últimos años y ligados entre sí por el común punto de referencia a las alternativas de la consciencia constitucional y de la sociedad civil. Estos dos temas sirven, precisamente, para encuadrar las dos grandes partes en que se divide este libro.

Vittorio Frosini, fiel a su peculiar concepción estructuralista, ofrece en la primera parte una visión diacrónica de los problemas que han contribuido a la

génesis y la ulterior decantación histórica de la consciencia constitucional italiana. Mientras que en la segunda parte estudia, en perspectiva que puede considerarse sincrónica, los distintos elementos y factores estructurales de carácter ideológico y sociológico, que condicionan en el momento actual la orientación política de la sociedad civil.

Con la penetración que le caracteriza, Frosini nos muestra el proceso genético de la idea de Constitución en Italia. Parte de sus primeras manifestaciones debidas a los intelectuales «jacobinos» o «patriotas». Fueron ellos quienes reaccionaron contra el secular divorcio existente

entre el pueblo italiano y las instituciones políticas a través de las que era gobernado. Estos intelectuales, mediante una generosa labor de educación cívica, pretendieron crear una consciencia jurídica y política inspirada en el lejano mito de la antigua república romana. Pero se trató de una breve tentativa que en vano Mazzini, en 1849, intentó reavivar. Sin embargo, el Estatuto Albertino no fue popular; se trató siempre de un documento destinado a un círculo estrecho, sucesivamente ampliado, pero que coincide siempre con la clase gobernante, sin abarcar nunca al pueblo italiano en su integridad. Incluso tras el logro del sufragio universal, continuó representando la idea de una monarquía ilustrada, liberal y tolerante; de una dinastía en cuanto casa reinante sobre sus súbditos. Luego la dictadura fascista tuvo la ambición, para lo que contó con un importante aparato propagandístico, de politizar la consciencia cívica italiana, conforme a los fines expresados en la conocida fórmula *credere, obbedire, combattere*; pero tal programa no podía, como es obvio, ofrecer una alternativa de valores de libertad. En opinión de Frosini, tan sólo con el arribo, tras la segunda posguerra mundial, de la república popular, que reconoce en el pueblo un sujeto jurídico colectivo fuente de la soberanía y de la legitimidad, se sientan las condiciones políticas y las premisas jurídicas para cerrar una consciencia constitucional en Italia. Esta supone la creencia de que la comunidad a que se pertenece posee una estructura, una autonomía y unas instituciones jurídicas basadas en la adhesión de los ciudadanos a una obligación política, que es la definida y establecida en la Carta Constitucional.

A un cuarto de siglo de la entrada en vigor del nuevo ordenamiento republicano, no hay duda —para Frosini— de

que de esta nueva forma de consciencia cívica participa ampliamente el pueblo italiano, entendido no como una entidad abstracta, sino en sus manifestaciones concretas e individuales. Se ha difundido la convicción de que gracias a la Constitución existe una libertad de pensamiento, de palabra y de participación política; que cada uno tiene unos derechos consagrados en la Constitución, y que el sistema social y jurídico, pese a sus imperfecciones y límites, debe ser juzgado con el patrón ideal que supone la Constitución. De ahí que la Constitución italiana se haya convertido en un símbolo al que se remiten los sentimientos de libertad y de justicia, y en cuanto tal constituye un mito que debe ser salvado.

Tras este sugestivo cuadro del despliegue histórico de la consciencia constitucional italiana, traza Vittorio Frosini, en la segunda parte de su libro, una lúcida interpretación de la sociedad civil. Para ello extiende su análisis sobre diversas perspectivas de la antropología política contemporánea, el horizonte de la revolución tecnológica, la relación entre psicoanálisis y sociología jurídica, a las manifestaciones del pacifismo y de la violencia política y a la morfología del poder.

En esta parte predomina la consideración sincrónica del fenómeno jurídico-político. Fenómeno que viene estudiado *sub specie structurae*, entendida ésta como el esquema definitorio de un proceso productivo de modelos, cada uno de los cuales puede permitir especificar y condensar ciertos caracteres de la interacción política. Conviene advertir, dados los diversos sentidos del término estructura, que cuando Frosini se refiere a un proceso productivo de modelos no pretende aludir a «una ontología compositiva dell'esperienza», sino a una metodología cognoscitiva. Por ello, cada uno de los modelos propuestos corresponde

a un método de conocimiento operativo del proceso de estructuralización, que se da en el seno de la experiencia política. Dichos modelos operan así, como principios de una organización de los datos sobre los que se opera el análisis. La investigación resultante de esta postura metódica, tiende a proporcionar los índices de configuración de una morfología del poder político.

A la hora de establecer una valoración crítica de esta reciente obra del profesor Frosini, quizá sea necesario insistir en lo que la misma representa como innovación del aparato metodológico de la ciencia política. Los resultados de su concepción del Derecho como morfología de la praxis, defendida especialmente en su anterior libro *La struttura del diritto* (obra de la que existe una edición castellana en las Publicaciones del Real Colegio de España en Bolonia), se ven reflejados aquí puntual y certeramente al concebir la política como morfología del poder. Pero conviene recordar de

nuevo que al utilizar esa peculiar visión estructural como punto de enfoque para el análisis de la experiencia política, Frosini no pretende sumarse a la corriente antihistórica y antihumanista que ha presidido otras versiones del estructuralismo. Toda la primera parte del libro que se comenta muestra la sensibilidad de Frosini hacia la historia, frente a la actitud puramente formalista, que considera ilusoria, ya que no es capaz de llegar al fondo de los problemas políticos.

Puede, en resumen, afirmarse que el método de análisis estructural de la experiencia política que aquí se ofrece, si bien constituye una sugestiva e innovadora proyección a este sector de determinados modelos cognoscitivos, no implica un menosprecio u olvido de los fines e ideales que inspiran la acción política, sin cuya consideración ésta no podría ser cabalmente explicada.

Antonio Enrique Pérez Luño

JULIÁN MARÍAS: *La España real*. Colección Boreal, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1976, 297 págs.

Julián Marías, el discípulo predilecto de nuestro máximo filósofo (don José Ortega y Gasset), es uno de los pocos pensadores patrios que, desde hace luegos años, mantiene raramente enhiesto, incólume y rigurosamente su prestigio intelectual. La razón que garantiza la veracidad de la afirmación que antecede radica en un hecho muy simple, a saber: el autor que nos da pie para la realización de nuestro comentario, para bien o para mal —de esta ventura tan sólo cabe juzgar al final de los tiempos—, ha sido profundamente fiel a ese repertorio elemental de ideas, desde su mocedad a su joven madurez, que todo hombre tie-

ne que poseer y defender respecto de unas cuantas cuestiones fundamentales: la vida, la religión, la política, la sociabilidad, las artes... El discípulo de Ortega no es, por otra parte —he aquí su mayor gracia humana—, un hombre estridente, vanidoso, envarado. Excepcionales son las circunstancias en las que, seguramente impulsado por ineludibles condicionamientos sociales, pregona su aparición en público. No muchas, tampoco, son las reseñas que, en la cantidad y grado merecido, se insertan en periódicos y revistas especializadas sobre sus bien trabajados, cuidados e importantes libros. Y a pesar de que el profesor Ju-

lián Marías es un pésimo jefe de relaciones públicas de su propio quehacer, es harto evidente la fuerza de convocatoria que entraña su nombre.

Hace unas semanas solamente, las vitrinas de las librerías españolas nos ofrecían su última obra. Un libro de sugestivo y atrayente título y, sobre todo, de perentoria publicación. Aunque, la verdad sea dicha, cuando menos en nuestra opinión, no todas las páginas registraban la suprema necesidad de ver la luz editorial con la urgencia reseñada. Pero, en fin, aquí está el libro ante nosotros...

Un libro que entraña independientemente de su gran valor doctrinal —del que inmediatamente nos vamos a ocupar—, la anécdota de iniciar la singladura de una nueva colección de textos de pensamiento a cuyo timón están las manos del propio profesor Julián Marías y que, botada a los mares de la intelectualidad por el prestigioso sello editorial de Espasa-Calpe, S. A. —con el bellissimo nombre de «Colección Boreal»—, responde, en principio, a propósitos claramente definidos: *nace con la esperanza de abrir una época en que la libertad, la veracidad y la claridad sean posibles*. Incluso, acaso, que lleguen a ser las condiciones normales de la vida intelectual. El director de la «Colección Boreal» —cuya botadura y primera singladura celebramos con cierto alborozo—, como expertísimo timonel de empresas similares, se apresura a señalar —en su *cuaderno de bitácora*— las condiciones indispensables mínimas para, cara al futuro, seguir botando naves y que el astillero que ahora se inaugura no se paralice: «*Pocas veces —nos dice— ha estado más en crisis el pensamiento occidental, más expuesto a olvidarse de sí mismo y, al hacerlo, volverle la espalda a su futuro.*» Por tanto, la «Colección Boreal» va a reunir libros de pensamiento, y esto quiere decir libros en

que se ejercite la razón frente a la realidad. «*Ni la mera acumulación de hechos y noticias, ni la inercia mental, ni el arcaísmo, ni las fórmulas prefabricadas, ni las simples destrezas abstractas pueden tener lugar en ella.*» Por el contrario, figurarán entre sus volúmenes algunos de carácter literario, ya que la literatura es una forma de pensamiento.

El título de la obra, justamente, no traiciona los propósitos manifestados por el distinguido pensador español, y, por tanto, en el venturoso curso de estas páginas se habla cumplidamente de España. Pero, conviene advertirlo, de conformidad con los condicionamientos declarados por el propio autor: «*Estas páginas hablan de España tal y como la encuentro —como la veo y la siento y la imagino y la pienso—, no como oigo decir que es o debe ser. Por eso las he titulado 'La España real'.*» No he rehuído las cuestiones urgentes y apremiantes y he dicho de ellas lo que me parece justo, sin intentar complacer a nadie. Es un libro escrito sin lo que solía llamarse «respetos humanos», precisamente porque está pensado con un ilimitado respeto a los hombres y a la realidad en que viven.

Pecaríamos de ingenuos si, efectivamente, en el transcurso de nuestro comentario bibliográfico pretendiésemos dar cumplida referencia de las palpitantes cuestiones que predominan en el libro. Subrayemos, eso sí, que cabe advertir —a muy sensible diferencia de lo que no ha acontecido con otros de sus libros— un marcado color político (en la línea ya clásica del autor) que, en no pocas ocasiones cobra marcados relieves. El profesor Julián Marías presenta ante el lector, especialmente para el lector con cierta experiencia y dueño de determinado grado de inteligencia, que no acaba de ser bueno del todo que, como en el caso que definen a las horas de nuestra

patria, que de cierta «indiferencia», «frialdad» o «aburguesamiento» se precipiten los españoles alocadamente en ese extraño quehacer —que todavía está por definir y que, provisionalmente, se ha dado en denominar «la participación política». No nos engañemos, nos avisa, «... hay muchas situaciones en la historia en que no hay política, y algunas en que, además, la política es imposible». Y entonces se produce un espejismo engañoso y peligroso —como casi todos los espejismos—: creer que se está haciendo política cuando, a lo sumo, se está hablando de política.

Por otra parte, una vez más nos lo advierte el autor; ciertas expresiones —y la de «política» es una de ellas— comportan en su manejo gravísimo peligro: «En tiempos modernos, quiero decir después del 'antiguo régimen', se entiende por política la actividad que conduce a alcanzar el poder y ejercerlo. No hay política más que si el poder puede conquistarse y perderse, se entiende, en virtud de fuerzas políticas (no de la violencia o la intriga). Si los titulares del poder no pueden variar por motivos políticos, mediante un mecanismo previsto y lícito, y públicamente, con la participación de los individuos y los grupos sociales, no hay política.»

Si el distinguido pensador español no se enfada con nosotros —y perfectamente sabe Julián Marías que muy pocos críticos españoles como nosotros han tratado sus libros con tanta atención, afecto y detenimiento (son múltiples los comentarios que hemos publicado al respecto)— nos atreveríamos a considerar como bastante erróneas las páginas que agrupa bajo el sugerente título de «El Estado de la libertad». La cita va a resultar extensa, pero, para justificar nuestra cariñosa agresión dialéctica no nos queda otra solución que intentar transcribir sus palabras al pie de la letra: «La

Guerra Civil —señalémosla con mayúscula— desembocó en una eliminación total de la libertad política, y no meramente de hecho, sino por principio. Ningún puesto de gobierno, a ningún nivel, ni un alcalde de pueblo, fue electivo; esto se extendió a las corporaciones profesionales o intelectuales —universidades, facultades, academias, colegios representativos de las profesiones, etc.—. La censura previa fue obligatoria para todo impreso, hasta para un catálogo de semillas. Lo mismo habría que decir del teatro, el cine, la radio...» Pero cabe preguntarnos, querido maestro, ¿qué otra cosa puede usted esperar del resultado final de una de las contiendas más inhumanas y dramáticas que, a todas luces, resultan los enfrentamientos civiles. ¿Quería usted una eterna prolongación de resentimientos, de venganzas y de marginaciones...? En todo caso, usted mismo lo reconoce en otro lugar de su obra, y muy oportunamente, por cierto: «Los españoles, al salir de la pesadilla de la guerra, tenían una enorme gana de vivir...» Pues, admirado profesor, de eso se trataba: de tener una vez más la paz. Y también usted lo reconoce: «Los españoles, al ponerse a vivir, fueron abriendo, como un nadador con sus brazos, el camino de la libertad. Al cabo de unos años se empezaba a poder respirar en la vida privada —no en la pública, porque no existía—. Pero lo decisivo es la vida privada.»

Pero en otras ocasiones —magníficamente apuntadas en las páginas de su obra—, es menester darle a usted la razón. Así, por ejemplo, en el hecho de que, justamente, «las mayorías españolas están de tal modo despolitizadas que la ausencia de libertad política les importa muy poco. Lo mucho que no pueden hacer no les interesa, porque no querían hacerlo, y se desentienden de ello. Esto me parece inmoral, y además peligroso, porque son extremadamente manipula-

bles y, por tanto, incapaces de defender esas otras libertades que les interesan.

Las minorías politizadas —con frecuencia maniáticamente— no tienen ojos más que para esas libertades que les faltan y ni siquiera ven las que tienen, las que, repito, podrían perder, y que constituyen la trama fundamental de la vida cotidiana. Hay que añadir que una buena parte de esas minorías no tiene interés por estas libertades, no les importa perderlas, mejor dicho, que las pierdan los innumerables españoles, y es lo que a última hora proponen». Resulta evidente que las palabras del eminente profesor español serían mucho más inteligibles si, teniendo a la vista el curso supremo de la historia —no olvidemos que es la maestra de la vida—, nos citara un pueblo —una masa— en la que, en determinado momento, los efectos nocivos de cualquier manipulación no se hubiesen producido. Particularmente, pienso que nunca ha existido ese pueblo —pero, naturalmente, no lo afirmo con acento dogmático.

Julián Marías piensa, y con toda sinceridad lo subraya en otro lugar de su obra, que, cara al inmediato futuro —ya presente—, es preciso hacerse a la idea de que los españoles, unos frente a otros, deben de tratar de demostrar quién es el más «inteligente», el más «poderoso» o, en definitiva, el más «fuerte». De verdad que no acabamos de entender qué es lo que el apreciado maestro quiere manifestar —para evitar malévolas interpretaciones, nunca faltan especialistas en este deporte, procedemos a transcribir sus propias palabras—: «En España —como en todas partes— hay regiones cuyos intereses son distintos, cuya interpretación de la nación difiere; hay grupos sociales a los que convienen distintas cosas; hay fracciones ideológicas que entienden de manera distinta la organización del país; hay diversas ma-

neras de proyectarse históricamente. No basta con hacer un catálogo de todas esas diferencias. Hay que dejarlas ser, enfrentarse, medirse unas con otras, justificarse, probar su verdadera fuerza, su capacidad de resolver los problemas, de atraer a los españoles. En una palabra, tienen que luchar.

El desacuerdo es inevitable y es maravilloso siempre que no roce la concordia, la decisión inquebrantable de no romper la convivencia, de no eliminar al adversario, de no sofocarlo, de no mermar su libertad, de no ejercer violencia contra él. No se puede dar por supuesto que 'los españoles somos así', que 'queremos tal cosa'. Ni lo puede decretar el poder público ni un grupo particular. La única respuesta política, la única respuesta verdadera es: con verlo basta.

Cuando se luche civilmente, cuando se organice libre y creadoramente el desacuerdo y tenga sus cauces abiertos, sentiré segura la concordia y no viviré en el temor de que se vuelva a disparar la demencia colectiva.» El profesor Julián Marías, que tan acreditados conocimientos posee de nuestra historia, sería capaz de señalar un solo momento en el que, pacíficamente, respetamos —en loor de la concordia nacional— las líneas de nuestro —hermano— adversario.

Tratando, consecuentemente, de simplificar algunos otros aspectos del libro que comentamos —cuya riqueza ideológica, por razones de las fronteras del espacio editorial que disponemos, apenas queda esbozada— no nos perdonaríamos el silenciar una vieja cuestión que, efectivamente, el profesor Julián Marías toca con sugestiva agudeza, a saber: ¿cuándo y de qué forma surge la política...? He aquí, para tirios y troyanos, una respuesta bastante aceptable: *cuando los gobernantes empiezan a hablar al país, cuando sustituyen las arengas, las órdenes o los denuestos por explicaciones, ra-*

ciocinios, propuestas, empieza la política, y puede nacer, más allá de la fuerza, la autoridad...

Antes de poner punto final a nuestra glosa, en la que con harto dolor tantos y tan importantes temas se nos quedan al margen, subrayemos que para el profesor Julián Marías, luego de observar atentamente la realidad española —la de 1976—, *los problemas españoles son modestos y sumamente «iratables»; ninguno hay que no se pueda manejar, reducir, asimilar con un poco de inteligencia y alguna buena voluntad* —y no digo «resolver» porque los problemas humanos rara vez son eliminables, y hay que apechugar y convivir con ellos; a lo sumo se van «disolviendo» y sustituyendo por otros que son sus sucesores; todo lo demás es utopía y, a última hora, un descarado engaño—. Incluso los problemas generales de nuestro tiempo lle-

gan casi siempre a nuestras costas rebajados en un grado, sobre todo a causa de la vitalidad y capacidad de improvisación de que disfrutamos los españoles, aunque lo olvidemos lastimosamente.

Es preciso, en todo caso, agradecerle al profesor Julián Marías los buenos deseos, las ilusiones y la confianza en la nueva España —según sus reiteradas afirmaciones— que comienza: *España necesita hervir de proyectos, de ganas de hacer —y no de destruir—, de vitalidad*. Palabras que, de distinta manera, en memorable ocasión pronunció el más grande de nuestros pensadores —el maestro Ortega—. Poca gente siguió su consejo: ¿acontecerá otro tanto con la prudente advertencia que ahora formula su distinguido discípulo...?

José María Nin de Cardona

JUAN VALLET DE GOYTISOLO: *La participación del pueblo y la democracia*, Estudios Filosóficos, Valladolid, 1977.

La constatación sociológica contenida en el número 24 de la *Octogesima adveniensiens*, de que «la doble aspiración hacia la igualdad y la participación trata de promover un nuevo tipo de sociedad democrática», le sugiere a Vallet de Goytisolo estas interesantes preguntas: *¿Son compatibles la participación y la igualdad? ¿Es factible un nuevo tipo de democracia que las haga compatibles?*

La contestación a estos dos interrogantes ocupa el contenido de este folleto, que es una separata del último número de la revista *Estudios Filosóficos*, en el que su autor, el ilustre académico y jurista Vallet de Goytisolo, con sistematización lógica, va dando cumplida respuesta.

Empieza para ello por intentar aclarar

el confuso concepto de democracia —del que todos usan y abusan con los significados más dispares y contradictorios—, el cual va ligado hoy al hecho sociológico derivado de la hegemonía mundial de la posguerra, en que la palabra «democracia» no sólo está de moda, sino que además lleva implícita una calificación que se impone como expresiva del único sistema político aceptable por una civilización moderna y exclusivamente acorde con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Se ha creado así una especie de «legitimidad» internacional y se ha impuesto en la opinión pública mundial la *adhesión* a ella como si se tratara de un verdadero *dogma* de la que ha sido titulada la *religión democrática*, que arranca del postulado de que

toda autoridad procede de *abajo*, no de lo *alto*; que nace del *hombre elector* y se identifica con la determinación del número mayoritario. La «mitad más uno», «cada hombre un voto», la expresión de la «voluntad general» como definición de la ley, son principios básicos de la democracia moderna.

Pero es el caso que este «talismán legitimador» de toda autoridad y este poder de los números no sólo se emplea como distintivo de las democracias liberales —que son calificadas de *formales*—, sino que también reivindican esa palabra mágica, autodenominándose *democracias materiales*, los regímenes socialistas de los países del otro lado del telón de acero, es más, se permiten estas «democracias populares» condenar como «anti-democráticos» a países por el solo hecho de haber sido vencidos en la última guerra, o sencillamente por no pensar de acuerdo con esa «su» legitimidad democrática, y hasta por permitirse invocar la vigencia de los derechos humanos y de su exigencias (es el caso actual de Rusia, que sigue llamando «imperialistas» a los países occidentales —Estados Unidos comprendido en primer lugar).

Sin embargo, afirma Vallet de Goytisoló, es un hecho que las *democracias formales* no solamente no han conducido a la igualdad, sino que incluso han acentuado las desigualdades económicas. Y también es una evidencia el monolitismo totalitario de las llamadas *democracias materiales*. Evidencia que coincide con una realidad actual, pues la libertad promueve las desigualdades (en eso consiste la libertad, en la facultad de «elegir» entre muchas cosas), por lo cual sólo una constante presión desde el poder puede conservar la igualdad que sólo por la fuerza se instituye, y entonces no es igualdad, sino «igualitarismo» gregario. Por eso, en las democracias materiales tampoco existe la igualdad,

pues no la hay ni puede haberla entre quienes la imponen y quienes son «objeto» de esa igualdad o igualitarismo mantenido desde un Estado totalitario.

Pero hoy —sigue aquilatando agudamente el autor— el deseo de alcanzar a la vez la igualdad y la participación, con fórmula democrática, presenta dos modalidades como medios de dominación política enmarcados o aceptados como democráticos, tanto formal como materialmente.

Uno de esos medios de dominación política, lanzado desde las democracias materiales, es el llamado *eurocomunismo*. Pero ni en éste hay igualdad ni es admitida la participación de quien no se someta plenamente a ese orden. Y tampoco el Estado, siempre en pos de la igualdad, puede dejar de ser totalitario ni permitir que el pluralismo pueda extenderse fuera de esa finalidad igualitaria.

El otro medio o «puente» lanzado desde Europa occidental significa una aproximación de las *democracias liberales* o *formales* a las llamadas *democracias materiales*. Para constituirlo se ha mantenido el *liberalismo ideológico*, sacrificando ciertos aspectos del liberalismo económico, dando así un amplio paso dentro de la actual fase del *capitalismo*, lo cual es calificado por el comunismo como *capitalismo monopolista del Estado*. Este segundo sistema híbrido ha sido propuesto al pueblo con las denominaciones de *democracia social* o *socialdemocracia*.

Pero Vallet de Goytisoló no se para en la constatación de los hechos ni se conforma con la refutación científica o la fáctica que le proporcionan buenos y recientes ejemplos y experiencias de «diversos modelos de sociedad democrática» de los que «ninguna satisface completamente» (según frases de la *Octogesima adveniens*), sino que quiere ir más allá

y buscar las «ultimidades» y causas de estas democracias de hoy, que no pueden o no quieren (o ambas cosas a la vez) hacer compatibles la participación y la igualdad, y si lo pretenden a veces es a costa de la libertad. Y sin libertad no es posible tampoco la igualdad ni la participación.

Se remonta Vallet a los dos principios hobbesianos y rousseauianos fundamentales en la democracia moderna: el principio que proclamó la *cancelación de la sociedad natural por el pacto social creativo de la sociedad civil*, y el de la *alienación total*. Ambos principios son repudiados y criticados por nuestro autor. El primero rechaza todo orden natural y el revelado y reduce el Derecho a ser un producto de la sociedad civil, es decir, del Estado de cuya voluntad dimana; el segundo, porque la alienación de cada asociado con todos sus de-

rechos al Estado nacido del pacto, por democrático representante que sea de la *mayoría*, constituye el fundamento originario del totalitarismo.

Seguidamente estudia Vallet muy documentadamente y con citas siempre precisas y contundentes, la doctrina sociopolítica expuesta por el Magisterio pontificio, que constituye el Derecho público cristiano, limitándose a la exposición de lo relativo a la democracia, el Estado totalitario y teocrático y la participación.

Todo esto hace de este pequeño folleto un gran libro por su contenido y por el respaldo filosófico-teológico con que sabe —como buen maestro en el pensar y en el decir que es Vallet de Goytisolo— avalar su doctrina, en este caso de la mayor actualidad.

Emilio Serrano Villafañe

VARIOS AUTORES: *La esperanza política*, SPEIRO, S. A., 1977, 161 págs.

Con este título genérico se recogen en este libro las Actas del XI Congreso del *Office International* celebrado en Lausanne en abril de 1976, y éstas, a su vez, las intervenciones y trabajos de varios ilustres autores que iremos reseñando.

En primer lugar, el famoso y fogoso luchador católico Michel de Penfentenyo, en *Objetivos del «Office»*, presenta un cuadro realista de la situación actual, dominado por la eficacia de la guerra revolucionaria (guerra ideológica y psicológica) o subversión, que tiene como principales objetivos: la disgregación o masificación del pueblo y privar al individuo de toda convicción acerca de los valores que debe defender y de toda voluntad de resistencia; la guerra moral y propagación de la corrupción de cos-

tumbres; la guerra militar, al menos como amenaza latente.

Pero existen fuerzas aún mayores que las poderosas materiales, que el hombre puede y debe oponer a ese cuadro realista y desolador. Es la fuerza cristiana de la virtud teologal de la esperanza.

Es preciso —dice André Frament en *Actuar la esperanza*—, «actuar la esperanza», constituir la fuerza y preparar hombres dinámicos para «realizar la esperanza propia» y de los demás, cultivando, primero en nosotros, las virtudes teologales y las virtudes cardinales; realizando la acción para con los otros, y, mediante el diálogo, saber hablar a los hombres de nuestro tiempo. Que conociéndonos a nosotros mismos y ayudando a los demás, podremos llegar a

«reconstruir la sociedad», porque la esperanza animará a nuestro grupo.

El belga Claude Callens, en su trabajo *El mesianismo socialista*, empieza planteándose el interrogante: ¿socialismo o socialismos? Problema éste de la mayor actualidad, como empieza a serlo el de «comunismo o comunismos», con la reciente presencia política del «eurocomunismo». Porque hablar del socialismo —dice este autor— no es hablar solamente de tal partido socialista; es referirse, ante todo, a una doctrina, o mejor aún, a cierta actitud que, bajo signos diferentes, supera el ámbito de los Estados, de los partidos y queda constante a través del tiempo, y es indudable que ejerce sobre nuestros contemporáneos una fascinación extraordinaria hasta en los círculos doctrinales donde menos podía esperarse (nos referimos a los debates movimientos cristianos por el socialismo).

Y no se limita Callens a la consideración del socialismo o socialismos como «técnicas económicas», sino al socialismo como moral y como religión, como una verdadera mística de redención y de «liberación del hombre»; como un verdadero «paraíso socialista». Son la «fe socialista», la «igualdad» (nunca conseguida) y su asociada la «seguridad» (tampoco asegurada).

Pero al socialismo —«azote de Dios»— y todas sus míticas fórmulas falsamente «liberadoras» del hombre, es preciso —termina el autor belga— oponerle la resistencia inexpugnable de nuestra esperanza.

Sobre *El respeto de las libertades sociales* versa el trabajo de Isabelle de Neuville, quien dice que «hablar de libertad es entrar en el corazón del problema social». ¿Se puede conciliar la libertad de los hombres con el orden y la autoridad?

El problema que presenta este interro-

gante no es nuevo, y cuando ya Cicerón afirma que «es preciso que seamos siervos de las leyes para que podamos ser libres» (*legi servi sumus ut libere esse possimus*) se plantea con todo rigor. Pero en la época contemporánea son dos las respuestas que han ejercido una verdadera fascinación: la respuesta liberal y la respuesta marxista. Liberalismo y marxismo han tenido la ambición de «liberar» al hombre y de procurarle felicidad.

Pero ni uno ni otro, por extremos opuestos, han podido resolver el problema. Ni la *libertad* (sin libertades) del liberalismo, ni el totalitarismo marxista (en el que el hombre libre desaparece absorbido por el Estado), han podido dar respuesta satisfactoria a tan importante interrogante. Y no pueden darla porque la libertad abstracta del hombre, también abstracto, con su omnipotente *laissez faire*, puede garantizar el orden; ni el autoritarismo marxista puede asegurar un orden donde no existan las libertades. En otros términos: libertad sin orden, u orden sin libertad, no son ni libertad ni orden.

El trabajo y los hombres fue el tema presentado por Bernard Largillier.

Es un error, comúnmente repetido, que la sentencia divina en el Paraíso fue un castigo impuesto por Dios como consecuencia de la desobediencia de nuestros primeros padres. Pero, por el contrario, un significado teológico del trabajo nos presenta a éste como virtud que perfecciona al hombre y le acerca a Dios haciéndole, de algún modo, cooperador a la obra de salvación.

En el aspecto social, el trabajo es la actividad organizada de los hombres en la sociedad, en orden a la producción. Es actividad propia del hombre para cultivar y dominar la naturaleza y, con ella, realizarse. De aquí el significado cristiano del trabajo como medio de rea-

lizar el hombre su personalidad libre y como medio de santificación individual y de cooperación (función social del trabajo).

La esperanza política tiene en el mundo del trabajo el más eficaz medio de sus objetivos y finalidades: la dignidad y libertad de la persona, sus derechos y seguridad social verdaderamente asegurados, y la concordia y la paz entre los hombres, el orden político-social.

Vallet de Goytisolo, en *Jean Ousset y las enseñanzas de la historia*, hace una breve y compendiosa semblanza de Ousset, de sus obras y de su dinamismo al servicio de la verdad. Pero la Verdad, como al Ser y el Bien, no son algo abstracto, sino que dentro de su ineliminable objetividad, tienen manifestaciones históricas en las que los hombres son protagonistas, porque son éstos los que, realizando su naturaleza, producen la historia. La vía especulativa es el principio *a quo* de la vida práctica en el que se realizan los valores.

No se puede olvidar el pasado pensando solamente en el futuro o en lo vigente. Es preciso «conocer la historia, a fin de que, contemplándola, verificándola y reflexionando, saquemos de ella consecuencias que sirvan para guiarnos en el uso de nuestra libertad».

Cierra este libro que presentamos, el

trabajo de Jean Ousset, *Exigencias de nuestra esperanza*, en el que afirma que el primer argumento de una posible esperanza política es tomar seriamente conciencia de ello. Hay que realizar una empresa cívica, social y política. Es preciso considerar y practicar, como una auténtica virtud cristiana, la «caridad política».

Nuestra esperanza no puede olvidarse ni prescindir de las demás virtudes: la fe en Dios y en nosotros mismos que, como dice el Apóstol, «todo lo podemos en El»; caridad para con nosotros, pero no quedarse en nosotros mismos, sino caridad para con los demás, para con todos. Este es el admirable argumento del cristianismo, el «primer mandato divino».

Saber realizar la «caridad política» para tantos y tantos que más que enemigos, ni siquiera culpables conscientes, son víctimas de los errores que profesan y de los desórdenes que realizan, elevándonos por encima de los partidos en un concierto de esfuerzos.

Permanencia de los objetivos y continua adaptación de los métodos sin abandonar nada ni cambiar nada en lo fundamental, en lo indispensable, en lo esencial.

Emilio Serrano Villafañe

SOCIOLOGIA

WOLFRAM BURISCH: *Sociología industrial*. Ed. Pirámide. Madrid, 1976, 254 págs.

En la introducción a la edición española de la obra, firmada por José-Manuel González Páramo, entre otras cuestiones se contempla, con algún detenimiento, la problemática de la estra-

tificación, que para la dialéctica de la sociología industrial latina es «lucha de clases», mientras que para la diestra de la sociología anglosajona se neutraliza con la jerga relativa a la movilidad

social. El sociólogo alemán, político liberal, Ralf Dahrendorf, en unión de Wolfram Burisch, centran este problema, que, por una parte, aplica la diversidad de acento de los enfoques de la sociología del trabajo y de la sociología de la industria, bivalencia fenomenológica que, al aplicar a las clases, será preciso que se haga de subjetivización del tema, para que se comprenda la actual operatividad real de la sociedad industrial.

Se destaca que en la mayoría de los estudios de sociología industrial las áreas se enumeran bajo los siguientes epígrafes: historia social de la industria; sistema social de la empresa industrial; sistema industrial; tensiones industriales; industria y sociedad. A tenor del objetivo esencial, la historia de la sociología industrial a su vez se divide en tres periodos: la dirección científica de la empresa, el hombre y el sistema técnico social.

El autor advierte, respecto de la evolución de la sociología industrial, que aún está sin resolver la investigación y la política concernientes a problemas que correlacionan las planificaciones y las democracias. Cuanto más tarde la investigación en llegar a esto, tanto más se afirmarán dos tendencias contrapuestas: en tanto en el ámbito de la dirección se consideran como formas óptimas de organización flexibles relaciones de cooperación, en el sector obrero puede comprobarse especie antipolítica de retirada resignada de compromiso institucional.

Al nuevo desarrollo técnico se ha asociado la esperanza, indica Burisch, de que se produzca satisfacción mucho mayor de las necesidades humanas. En consecuencia, se establece relación entre el proceso de automatización y acomodación a idea utópica del régimen social democrático. Existe relación entre la tendencia a la racionalización, mediante la

organización y el perfeccionamiento técnico, característica en general de la industria mecanizada en desarrollo, y las tendencias que se precisan con los términos «automación» y «energía atómica», en intento base de delimitación y sistemático ulterior del sociológico-industrial saber.

Disquisiciones un tanto excesivas, a veces, sobre el análisis estructural, con la distinción entre organización formal o sancionada oficialmente, y organización formal, nacida espontáneamente de las relaciones sociales: los grupos informales son organización interna que, con frecuencia, mantiene unida la organización formal de la empresa, con sus inevitables lagunas e imperfecciones.

Se clarifica, en el libro que se comenta, que es fluida la transición desde las teorías sociológico-organizativas de los sistemas sociales, pasando por las teorías sociológico-industriales, que consideran que las instituciones de este carácter constituyen unidades de órdenes técnicos y sociales, hasta las teorías generales de sistemas de la sociedad.

El grado de mecanización de dichas unidades industriales se define conforme a estos criterios: la relación del trabajo manual y el mecánico, las técnicas mecánicas empleadas; el transcurso del proceso de producción; la organización del desarrollo del proceso.

En la publicación se estima que para el logro del poder constitucional en la empresa se consideran, como puntos de vista, las siguientes tendencias: al interponerse un directivo auxiliar entre los propietarios y los empleados se inicia el proceso de objetivación; desde las asambleas de empresa, hasta las sesiones ordinarias de la junta directiva con el comité de empresa, aparecen múltiples cuerpos de negociación; participar los empleados en el Consejo de Administración modifica funciones y crea grados

de negociación; la democracia penetra también en la empresa con el respeto a la igualdad de derechos.

Respecto de la vinculación e intercambio entre industria y sociedad, el autor recuerda las de antiguo señalando cuatro contradicciones en la vida de la sociedad industrial: fe en la democracia que produce creciente concentración de

poder económico; los procesos económicos no se limitan a la comunidad, se exceden; los individuos se integran y dividen en progresivos números de grupos de intereses; luchan todos unos contra otros, con independencia del afecto que cada uno busque.

Claudina Prieto Yerro

UMBERTO ECO, FURIO COLOMBO, FRANCESCO ALBERONI y GIUSEPPE SACCO: *La nueva Edad Media* (trad. de Carlos Manzano), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1975, 160 páginas.

Tratan de determinar los cuatro autores del interesantísimo librito que tenemos en nuestras manos —Umberto Eco, Furio Colombo, Francesco Alberoni y Giuseppe Sacco—, partiendo de la base del prodigioso avance que en el campo de la tecnología se ha producido en la última década, cuál y de qué forma quedará, en el futuro que ya es casi presente, estructurada la vida social, política, económica y cultural del ser humano. Ante este futuro que, ciertamente, tantas y tan sorprendentes circunstancias van a determinar cabe, por el momento —como felizmente advierte el título otorgado a estas páginas—, el hablar de una nueva Edad Media. Esta afirmación, efectivamente, ha dejado ya de ser original puesto que, como se nos indica en la introducción de esta obra, «recientemente, y desde muchas y diferentes posiciones, se ha empezado a hablar de nuestra época como de una nueva Edad Media. El problema reside en saber si se trata de una profecía o de una comprobación. En otras palabras: ¿hemos entrado ya en la Nueva Edad Media? ¿o bien, tal como se ha expresado Roberto Vacca en un libro inquietante, se producirá una «Edad Media en un futuro próximo»? La tesis de Vacca se refie-

re a la degradación de los grandes sistemas típicos de la era tecnológica; éstos, por ser demasiado vastos y complejos como para que una autoridad central pueda controlarlos e incluso para que pueda hacerlo individualmente un aparato de administradores eficaz, están destinados al colapso y, a consecuencia de su interdependencia recíproca, a producir un retroceso de toda la civilización industrial.

El origen de esta nueva Edad Media se debe, por tanto, al hecho singular de que, efectivamente, el golpe de mano del poder tecnológico ha privado de contenido a las instituciones y ha abandonado el centro de la estructura social. Pero, justamente, no sólo el vacío doctrinal que registran las instituciones —cosa realmente grave— nos lleva a la situación anteriormente descrita. Sucede, todavía, algo mucho más dramático y aterrador: el llamado *deterioro ecológico*. Así, se nos indica en este libro, tenemos que la gran ciudad, que hoy no se ve invadida por bárbaros beligerantes ni resulta devastada por incendios —como acontecía en la Edad Media—, sufre, por el contrario, otras crueles plagas: escasez de agua, crisis de energía eléctrica disponible, absoluto caos del trá-

fico, etc. En todo caso, como es bien sabido, la tecnología ha caído en una crisis absoluta en cuanto a la calidad de producción se refiere. Así, caso facilísimo de comprobar, la *sociedad de consumo* al máximo nivel no produce objetos perfectos —como los que nos ofrecían los talleres de los viejos artesanos medievales—, sino aparatos que se deterioran fácilmente, y la civilización tecnológica va caminando hacia un abismo espeluznante: *convertirse en una sociedad de objetos usados e inservibles*; mientras que, en el campo, presenciamos talas de bosques, abandono de los cultivos, contaminación del agua, de la atmósfera y de la vegetación, desaparición de especies animales, etc., por lo que cada vez resulta más urgente una inyección, ya que no de judías, por lo menos de elementos genuinos.

* * *

No deja de ser curioso, a la par, que, precisamente, en los momentos actuales en los que, como es bien sabido, el hombre goza de un inmenso poder sobre su naturaleza, a la que abiertamente domina, los más esclarecidos pensadores hablen con reiterada insistencia de *la época insegura*. «Inseguridad» es —hoy por hoy— una palabra clave: hay que colocar dicha sensación dentro del cuadro de las angustias milenaristas: el mundo está a punto de acabarse, una catástrofe final pondrá fin al milenio. Los famosos terrores del año 1000 son una leyenda, ya está demostrado, pero igualmente demostrado está que durante todo el siglo X se difundió rápidamente el miedo al fin (sólo que hacia finales del milenio la psicosis ya había pasado). Por lo que se refiere a nuestros días, los temas, que se repiten una y otra vez, de la catástrofe atómica y de la catástrofe ecológica (además de la presente) bastan para in-

dicar vigorosas corrientes apocalípticas. Como correctivo utópico, había entonces la idea de la *renovatio imperii* y hoy hay la de «revolución», bastante modulable; ambas con sólidas posibilidades reales, si exceptuamos diferencias finales con respecto al proyecto (no iba a ser el Imperio el que se renovase, sino que iban a ser el renacimiento ciudadano y las monarquías nacionales las que iban a vencer la inseguridad). Pero la inseguridad no es sólo «histórica», es también psicológica, forma un todo con la relación hombre-paisaje, hombre-sociedad. El hombre medieval erraba por los bosques de noche y los veía poblados de presencias meléficas, no se aventuraba fácilmente fuera de las zonas habitadas, iba armado; condiciones de las que está cerca el habitante de Nueva York, que a partir de las cinco de la tarde no pone los pies en Central Park o procura no equivocarse para no coger un metro que lo deje en Harlem, ni coge solo el metro a partir de la medianoche, ni mucho antes si es una mujer...

* * *

¿Qué acontece en el campo de la estética? La respuesta la podemos encontrar en el propio Huizinga —el sabio historiador de la época medieval auténtica—: Decía el eminente profesor que para comprender el gusto estético medieval hay que pensar en el tipo de reacción que produce a un burgués estupefacto un objeto curioso y precioso. Huizinga pensaba en términos de sensibilidad estética posromántica; hoy, veríamos que ese tipo de reacción es la misma que la que produce a un joven un póster que representa un dinosaurio o una motocicleta, o una caja mágica transistorizada en que giren haces luminosos, a medio camino entre el modelito tecnológico y la promesa fantástico-cien-

tífica, como componente de orfebrería bárbara.

El nuestro, en líneas generales, es un arte de aditivos y de composiciones, como el medieval; hoy, como entonces, coexiste el experimento minoritario y refinado con la gran empresa de divulgación popular (la relación entre miniatura y catedral es la misma que la que existe entre el *Museum of Modern Art* y Hollywood), con intercambios y préstamos recíprocos y continuos: y el aparente bizantinismo, el gusto apasionado por la colección, por el catálogo, por el *assemblage*, por la acumulación de cosas diferentes se debe a la exigencia de descomponer y volver a juzgar los restos de un mundo anterior, quizá armónico, pero ya anticuado, que hay que vivir, diría Sanguinetti, como si fuese una *Palus Putredinis* ya atravesada y olvidada. Mientras Fellini y Antonioni ensayan sus *Infiernos* y Pasolini sus *Decamerones* (y el *Orlando* de Ronconi no es, de hecho, una fiesta renacentista, sino un misterio medieval en la plaza y para el vulgo), alguien intenta desesperadamente salvar la cultura antigua, por considerarse investido con un mandato intelectual, y se acumulan las enciclopedias, los digestos, los almacenes electrónicos de la información, con los que contaba Vacca para transmitir a los descendientes un tesoro de saber que corre peligro de disgregarse en la catástrofe.

* * *

Cabe, pues, una nueva interrogante, a saber: ¿Qué es lo que realmente ha ocurrido en nuestro tiempo...? La respuesta, cuando menos para el doctor Colombo, está perfectamente clara: que *el golpe de mano del poder tecnológico ha vaciado las instituciones y ha abandonado el centro de la estructura social para garantizar de forma más racional y eco-*

nómica sus propios intereses. De ese modo ha arrojado a la organización completa de los Estados a una situación de desequilibrio, con lo que ha provocado un resquebrajamiento progresivo de los centros, de los grupos, de los partidos, de las formaciones y de las relaciones sociales de cualquier tipo y ha invitado al choque. Material útil para el choque es todo lo que no se refiere directamente al sostenimiento de las nuevas concentraciones tecnológicas, desde los símbolos de las instituciones hasta las clases identificadas tradicionalmente con el centro de la estructura social, desde los nuevos grupos de rebeldes hasta las oposiciones tradicionales, desde esa parte del aparato económico —la Bolsa, la «democracia económica», las industrias anticuadas— que ha dejado de ser necesaria hasta la parte del aparato político que ahora puede definirse como envoltura externa y aparente del poder. Esa iniciativa garantiza que la lucha siga librándose en el terreno más conveniente económicamente, con condiciones y gastos que se puedan controlar. Y está expuesta no al riesgo de los combates que la propia iniciativa ha provocado, sino a la posibilidad de que los nuevos grupos nacidos del desquebrajamiento desarrollen hacia lo desconocido recursos creativos de cantidad y calidad no prevista.

Entre los castillos de las concentraciones tecnológicas, los súbditos que reclaman protección, y los grupos que emigran y se vuelven a preparar para nuevos usos de la autonomía y del autodidactismo, se encuentra el terreno «vietnamizado» del choque abierto, del riesgo, de la aventura y de las perspectivas sin defensa y sin límites. Está la nueva Edad Media posindustrial, en la que se busca a tientas el perfil de una sociedad alternativa, a través de un nuevo tipo de actitud, en la que cada persona vuel-

ve a fabricar todas las cosas directamente y por cuenta propia, desde el libro hasta la familia y desde la identidad personal hasta el sentido de la agresión, y desde las técnicas de la defensa hasta las formas de propia supervivencia.

* * *

Todos, en esta nueva Edad Media, estamos inmiscuidos en un proceso de mayor o menor responsabilidad —pero, ciertamente, quede perfectamente claro, todos somos responsables de algo...—: *Todos los pueblos y todos los territorios son igualmente tributarios de las concentraciones tecnológicas, deben su vida absolutamente a los nuevos castillos; pueden estar protegidos, pero la protección forma parte de la lógica de su disponibilidad y de su ofrecimiento a la destrucción.*

En consecuencia, el tributo primordial es la vida. El tacticismo militar, la percepción del tributo y la amenaza de destrucción son los tipos de invención en el territorio. Las poblaciones del territorio pueden expresarse enrolándose como mercenarios, combatiendo espontáneamente en la defensa de lo que consideran amenazado o dedicándose a la rebelión. Como todos esos actos se producen al descubierto, es decir, sin remisiones simbólicas a las convenciones del Derecho y de las formas jurídicas, es necesario que revistan un carácter de teatralidad máxima, renovando continuamente sus señales, para expresar, acentuar y recuperar la identidad de los grupos dispersos en las zonas de los territorios tributarios convertidas en tendencialmente semejantes.

De hecho, en esa perspectiva, el factor nación, la forma de gobierno y la estructura política son irrelevantes; democracias inmaculadas y regímenes de policía sanguinaria, el buen señor y el

tirano subordinado ocupan codo con codo las zonas dependientes, sin que ello turbe o interese a las concentraciones tecnológicas, que extienden sus confines hasta los límites de sus razones internas de equilibrio y poder, hasta los ámbitos sugeridos como racionales y económicos por la programación autónoma...

* * *

¿Qué acontece, mientras tanto, con los intelectuales? Mientras el anunciado *cataclismo* se produce o no, el *enciclopedismo* y la *manualística* representan el intento de trabajo de los grupos desalojados o que están emigrando de las sedes institucionales de la cultura. Es el intento de reconstrucción de un saber universal que pueda desmontarse en partes móviles, dislocarse en estructuras portátiles, capaz de soportar la intensa carga pedagógica de los expertos separados de sus propios instrumentos, que de forma más o menos deliberada, más o menos consciente, se mueven hacia el autodidactismo de los nuevos grupos: las clases excluidas de siempre, que penetran a través de los muros rajados del trauma del desequilibrio, y las generaciones más jóvenes. Para todos esos grupos la conciencia de tener que crear una nueva ciencia, capaz de enfrentarse a la nueva vida, puede quedar, a veces, sumergida por desórdenes y tempestades psíquicas (la tentación de la locura, de la magia, de cualquier otra compensación privada e interior al resquebrajamiento social) y por olas de regreso de la cultura antigua que sigue proyectando la imagen de estructuras sólidas y coherentes. Y, sin embargo, la tendencia a la búsqueda de una nueva ciencia, comenzando por la necesidad de recuperar inmediatamente un orden de experiencias inéditas, vuelve a presentarse persistentemente. De hecho, las experiencias

inéditas se manifiestan de modo violento e inevitable en el trauma de la imposibilidad (la escuela imposible, la medicina imposible, la casa imposible, la ciudad imposible, la investigación imposible) e impulsan a buscar, aun de las formas más elementales, una nueva organización, mental y práctica, mientras se extrae de las estructuras vacías y pérdidas, y se cataloga, todo lo que todavía puede ser útil.

La creatividad queda casi totalmente absorbida por la exploración de las nuevas actitudes vitales, de los espacios disponibles, de las diferentes soluciones organizativas. Y, por esa razón, queda limitado el espacio y el interés para el empleo de la energía creativa en aventuras fantásticas (literatura, poesía, novela). En el desafío entre realidad e imaginación prevalece la invitación a una realidad «fantástica», por lo que tiene de misteriosa, peligrosa e inédita (y también porque el impulso hacia el compromiso directo lo proporcionan las trombas sucesivas y compactas de acontecimientos dramáticos que demuestran que se está entrando en una época nueva). Pero la búsqueda apasionada de modelos que colocar en el vacío conduce a una intensa producción hagiográfica: héroes, dirigentes, rebeldes, liberadores, así como santos y teólogos, para indicar puntos altos («avanzados») capaces de dar un sentido a la dificultad y al esfuerzo de la nueva experiencia.

* * *

De todo cuanto queda subrayado a lo largo del presente comentario, que no es poco, lo más temible queda por decir: en la nueva Edad Media palparán infinidad de sistemas ideológicos con la pretensión de entrañar cada uno de los mismos la «verdad». Ya nos lo advierte en estas páginas, con bastante se-

riedad, el profesor Francesco Alberoni: Tengamos presente —subraya— que la aparición de una escasez básica a nivel planetario (población, contaminación, falta de determinadas materias), si bien provoca concentraciones del poder, también genera ideologías que racionalizan dichas concentraciones. Por parte de los dominadores tendremos ideologías que especifican la necesidad de *administrar para todos* los recursos escasos, es decir, ideologías que justifican la acumulación y la distribución de dichos recursos a quien sabe administrarlos bien; por tanto, a los sectores de tecnología más elevada y más productivos para el *Estado* y la comunidad de los Estados.

Por parte de los dominados tendremos ideologías que ponen en cuestión la acumulación y la distribución a los sectores de tecnología y productividad más elevadas (porque están fuera de su control) e insisten en la necesidad de *distribuir lo existente* entre todos y de forma equitativa. Esos son los términos de la confrontación. Por un lado: mucho a quien sabe administrar y aprovechar de forma eficaz los recursos, y poco o nada a quien no sabe hacerlo. Por otro: ningún privilegio, lo poco debe racionarse entre todos. Esto es el panorama, cara al futuro, que se nos ofrece...

* * *

En fin, concluye el profesor Umberto Eco, de esta nuestra nueva Edad Media se ha dicho que será una época de «transición permanente» para la cual habrá que utilizar nuevos métodos de adaptación: el problema no será tanto el de conservar científicamente el pasado, cuanto de elaborar hipótesis sobre el aprovechamiento del desorden y entrar en la lógica de la conflictividad. *Nacerá, como ya está naciendo, una cultura de la readaptación continua, ali-*

mentada de utopía. Así fue cómo el hombre medieval inventó la Universidad, con la misma falta de prejuicio con que los *clerici vagantes* de hoy la están destruyendo, y quizá transformando. La Edad Media conservó a su manera la herencia del pasado, pero no mediante la hibernación, sino mediante nuevas y continuas traducciones y utilizaciones: fue una inmensa operación de *bricolage* en equilibrio entre nostalgia, esperanza y desesperación.

Paradójicamente, bajo su apariencia inmovilista y dogmática, fue un momento de «revolución cultural». Naturalmente, todo el proceso se caracterizó por pestes y matanzas, intolerancia y muerte. Nadie dice que la nueva Edad Media represente una perspectiva absolutamente alegre. Como decían los chinos para maldecir a alguien: «¡Ojalá vivas en una época interesante!».

José María Nin de Cardona

TEMAS DEL MARXISMO Y COMUNISMO

EUDOCIO RAVINES: *Capitalismo o comunismo (disyuntiva del siglo)*, Librería Editorial San Martín, Madrid, 1976, 374 págs.

El autor de este libro, peruano, vive actualmente exiliado en Méjico porque es un luchador y entusiasta defensor de la libertad y no puede ni quiere compartir siquiera la convivencia con regímenes o en países donde ésta no esté plenamente asegurada. En su juventud fue una de las figuras más destacadas de la Internacional Comunista, y fue enviado por Moscú como promotor del Frente Popular en Chile y organizador de la victoria frentista de 1935-1938. En 1937 fue enviado a España integrando el grupo dirigente de la guerra civil española en la zona roja republicana. Pero rompió con el comunismo a consecuencia de las atrocidades de que fue testigo en España y a raíz del pacto germano-soviético de agosto de 1939.

Su experiencia ha sido expresada en su libro *La gran estafa*, que ha alcanzado la decena de ediciones. Es autor de *América Latina, un continente en erupción*, *Nacionalismo - revolucionario, estrategia leninista para América Latina*,

América Latina entre Oriente y Occidente y *El rescate de Chile*.

Pero sus obras no son las de un resentido, sino las de un desengañado luchador de la libertad que ha acudido pronto donde creía que ésta era propugnada y defendida y ha sabido también reaccionar acertadamente y a tiempo de rectificar objetivamente y con dignidad sus anteriores equivocaciones y desmascarar objetivamente la «estafa» y la falsedad de una *praxis* tan contraria y amenazante de la libertad que teóricamente y en propaganda se anunciaba. Como la «Libertad» que la Revolución francesa proclamaba, mientras en la calle —en la *praxis*— eran guillotinado los hombres portadores de «libertades» concretas.

El título del libro que ahora presentamos es bien significativo: *Capitalismo o comunismo*, es, como la llama su autor, la «disyuntiva del siglo». Pero ¿por qué ha de plantearse esta disyuntiva que, como todas las disyuntivas

obligan a elegir uno de los dos términos contrapuestos? Ni capitalismo ni comunismo sería la respuesta correcta y ésta es y ha sido siempre la de la doctrina social católica. Porque no es obligada la disyuntiva ni ésta cierra la posibilidad de su no-planteamiento. Sin embargo, para el autor, no existe una tercera vía; es una «fabulación política de la tercera vía», que tarde o temprano terminará en una u otra, capitalismo o comunismo.

Hace una objetiva pero severa crítica del comunismo, que «a pesar de la deslumbrante generosidad de sus promesas no logró vencer la desconfianza y resistencia populares, ni la renuncia de los obreros, ni la indolencia de los campesinos, en América Latina». Las guerrillas y las avanzadas comunistas de la revolución «se han frustrado en el ludibrio y en la sangre». Y es que «el fenómeno evidente en América Latina es que *las masas pobres no son comunistas, en tanto que los comunistas no son pobres*».

Falseando su ideología y contrariando lo expresamente manifestado por Marx en el *Manifiesto comunista*, «ninguno de los caudillos populares que llegó al Poder en América Latina con propósitos de imponer el socialismo, ni ninguno de los capitostes de los ensayos comunistas latinoamericanos, se presentó como ideólogo, como comunista, dirigente o militante». Todos —acusa el autor— «se presentaron como apóstoles de la justicia social, como abanderados anti-imperialistas, como adversarios de las dictaduras y adalides de la libertad, como abnegados reformadores sociales... Y los más avanzados, nada menos que como *medio-socialistas*». En este aspecto, el marxismo «exhibe su categórica frustración».

En cambio siempre tuvo aceptación en los países latinoamericanos la llamada *tercera posición*, las convocatorias hacia

terceros caminos, las promesas equidistantes entre capitalismo y comunismo. Los propugnadores de estas «terceras posiciones» aseguran que les es factible eliminar los males del capitalismo y los fallos del comunismo.

Los políticos que han tratado de conquistar la adhesión de las masas populares a efectos electorales han comprobado que los comunistas no han conseguido reunir en ningún país un conjunto importante de partidarios. Y esta comprobación les ha llevado a dirigir su propaganda a la tierra de nadie de la política, o sea, a la que se proclamará *ni capitalista ni comunista*.

Pero la invención del *Tercer camino*, de la *Tercera posición*, de *La vía no-capitalista de desarrollo*, términos ideados por los «responsables oficiales de la filosofía del tercer camino, con finalidades políticas propagandísticas, han sido los demócratas cristianos y el 'Centro Belarmino' de Santiago de Chile, que lanzó la fórmula de la *Vía no-capitalista de desarrollo*, con la condensación económico-política de la tendencia que se denomina a sí misma *ni capitalista ni comunista*».

No obstante la aceptación que esta fórmula ha tenido y ejerce sobre las mentes jóvenes principalmente (el autor se refiere siempre a la América Latina), presentando los fallos y carencias del capitalismo y los grandes errores y taras del comunismo, por lo que fácilmente se gana la aversión tanto a uno como a otro sistema, la sugerencia de una tercera posición equidistante presentada como innovación atractiva, no pasa de ser —según el autor— «una fabulación política fabricada para atraer políticamente a contingentes ingenuos, electoralmente numerosos».

Contra la negación de la propiedad privada que hace el comunismo (y es lo que mayor oposición le crea) y la atri-

bución al Estado de la propiedad de los medios de producción como productor y administrador de ciertos sectores económicos y la tendencia estatista e intervencionista y nacionalizadora —que forma la esencia de la ideología y del programa democristiano en Latinoamérica— se llega —afirma el autor— a la fórmula de la política económica que, impropriamente, ha sido denominada *Economía Mixta*.

Pero la economía mixta es, para Ravines, una «máscara», porque «como sistema peculiar no existe, ya que no hay sistema económico en ningún país del mundo que se presente económicamente puro». Todas las economías, de todos los países de la Tierra, son economías mixtas. Así, en la Rusia Soviética, donde la economía capitalista ha sido radicalmente eliminada, y donde la totalidad del proceso económico ha sido severamente planificado por el Estado, los koljizianos explotan un sector agropccuario netamente capitalista. Y, por el contrario, en Suecia y en Suiza —«paraísos de la empresa privada»— el Estado interviene tanto como en los Estados Unidos o en Alemania Federal, dando al proceso el carácter de *Economía Mixta*. Por eso, «la vía ni capitalista ni comunista no existe al final de ninguna economía mixta».

Entre las «espectaculares experiencias históricas» a este respecto, examina «el caso histórico de la España contemporánea». Después de la guerra el proceso económico español fue un régimen que no era ni capitalista, ni comunista. Un severo control del Estado sobre la producción, precios, salarios, tipos de cambio, comercio exterior, etc. Era un régimen de economía mixta, en la que progresó hegemónicamente el sector público sobre el privado. Por este camino —dice el autor— España llegó, al final de la década del 50, a tocar fondo de la

crisis más ruinososa de su existencia. La estabilidad política y el régimen de paz logrados por el franquismo no se reflejó en estabilidad ni crecimiento económico. Fue hacia 1959 cuando el Generalísimo Franco dispuso el gran viraje económico de España, «con decidido rumbo al capitalismo y abandono del estatismo. Designó un Ministerio de tecnócratas liberales, quienes emprendieron el rescate económico de España e impusieron la apertura hacia la economía de mercado, hacia la libre empresa». La «planificación», los «Planes» y «Polos de Desarrollo», lo que se ha llamado *El milagro español* ha sido —dice el autor— el ingreso triunfalista de la economía española en la órbita capitalista; sucedió que la «economía mixta», el sistema «ni capitalista ni comunista» español, fue a desembocar en la gran realización capitalista de nuestro tiempo.

Cita seguidamente el autor los casos de Brasil, Uruguay y Egipto, que han rechazado el tercer camino, la economía mixta, la vía ni capitalista ni socialista, para orientarse hacia la órbita del capitalismo.

Muy interesante es el breve estudio que hace Ravines del «disfraz nacionalista del comunismo». En los países subdesarrollados —dice— el nacionalismo revolucionario de los gobiernos ha desposado la filosofía del tercer camino y ha proclamado sus designios de realizar una política económica «ni capitalista ni comunista»; son los casos de varios gobiernos militares africanos y el más cercano el de Perú, en América del Sur. Se ha pretendido hacer del nacionalismo revolucionario una tercera posición, y hasta un sistema distinto e independiente tanto del capitalismo como del comunismo.

El nacionalismo revolucionario, ideológico, político y económico, «es creación leninista». Desde sus orígenes, el

nacionalismo revolucionario es la aplicación de la estrategia y la táctica leninista a la política de un país. Su anti-imperialismo es de matiz comunista y su categoría revolucionaria es de la misma estofa de la que forma la revolución proletaria mundial; no es sino disfraz del comunismo aun cuando quiera camuflarse con el título de «país no-alineado», que «teóricamente» se ubica en una posición equidistante del capitalismo y del comunismo (¿con quiénes votan en la ONU esos países «no-alineados» del «tercer mundo»?).

Los hechos históricos demuestran —termina el autor— que el tercer camino conduce siempre a una u otra desembocadura: o al capitalismo o al comu-

nismo. La vía no capitalista de producción, la corriente ni capitalista ni comunista, sólo pueden actuar de modo efímero y con los días contados. Al final, el gran desenlace será o capitalista o comunista.

Denuncia después, como final, los fracasos de las experiencias política y económica de la democracia cristiana en Chile y Venezuela, que proclamando una *Vía no capitalista de desarrollo*, y bajo el signo de *ni capitalismo ni comunismo*, «limpiaron los caminos de los comunistas y permitió a éstos (en Chile) cruzar el abismo que existe entre el capitalismo y el comunismo».

Emilio Serrano Villafañe

C. D. KERNIG y otros: *Ejército industrial de reserva*, en *Marxismo y Democracia*, Serie Conceptos Fundamentales, 2, Ed. Rioduero, de EDICA, S. A., Madrid, 1975, 146 páginas.

El concepto de «ejército industrial de reserva» es de una importancia decisiva para comprender la concepción marxista sobre el proceso capitalista de la reproducción social. Marx se refiere al ejército industrial de reserva bajo el título «La ley universal de la acumulación capitalista», sin que llegue, por otra parte, a una solución clara, por no haberse desarrollado aun en la época en que escribía esto en *El Capital* los métodos de investigación de los procesos simultáneos e interdependientes.

La explicación del ejército industrial de reserva está en conexión con los presupuestos de Marx, según los cuales: 1) el trabajo, cuando vende la mercancía, aporta al trabajador sólo su valor de reproducción en forma de salario, mientras que al capitalista todo su valor de uso, incluido el beneficio; y 2) el afán de lucro de los capitalistas al estar bajo

la influencia de la competencia, les fuerza a utilizar los beneficios para fines de acumulación y, por tanto, a mejorar constantemente el proceso técnico en la producción.

De ese modo se incrementa la estructura orgánica del capital constante en su relación con el capital variable, es decir, la proporción entre el capital objetivo y el fondo salarial. La producción se intensifica en favor del capital, aumenta la productividad del trabajo. Como consecuencia de esto se produce una liberación de trabajo al margen de la producción, se forma una superpoblación relativa, esto es, causada por las condiciones de la acumulación capitalista.

Por «superpoblación» entiende aquí el marxismo todas aquellas personas que, a causa de la creciente racionalización y tecnicismo en el trabajo, no encuentran un empleo y pierden así su

sustento, son excluidas de la distribución y por tanto se puede prescindir relativamente de ellas. Son trabajadores que quedan en la «reserva» para ser reabsorbidos de nuevo, en parte, en un futuro florecimiento de la industria. No obstante, en opinión personal de Marx, este activo del ejército industrial de reserva se extiende también relativamente a toda la población a lo largo de crecimiento económico. Será una masa en potencial crecimiento y aumento de desempleo, que por eso forma el «ejército industrial de reserva».

Ahora bien, el ejército industrial de reserva tiene que ser considerado en conexión con los fenómenos de crisis y coyuntura económico-laboral. Porque si le da resultado el proceso de acumulación liberando trabajo y, como consecuencia de una productividad elevada, aumentando simultáneamente el volumen de producción, el capitalista, según Marx, acelera la acumulación de capital ante el hundimiento del lucro y la reducción de la demanda de los bienes de consumo. Esto necesariamente tiene que conducir a una quiebra que es tanto crisis de superproducción como también de infraconsumo.

Visto esto, si se da por supuesto que la existencia del ejército industrial de reserva mantiene los salarios en un mínimo social, es evidente su importancia central en la teoría aludida de la quiebra del capitalismo.

Pero en el marco de la teoría marxista de la acumulación no se expresa —según Kernig y colaboradores— por qué a toda crisis le sigue un florecimiento coyuntural, que reduce el ejército industrial de reserva y rebasa la cota de florecimiento coyuntural precedente. Por otra parte, siguen criticando los autores, son insatisfactorias sus reflexiones a este

respecto en el marco de su teoría sobre el imperialismo.

Y por lo que se refiere al progreso más reciente, hay que afirmar que la política de pleno empleo seguida por los sindicatos y los gobiernos está en realidad en condiciones de evitar la aparición de un ejército industrial de reserva, al menos en la medida en que pudiera convertirse en un peligro para el sistema social capitalista, hecho que aún no ha sido analizado de un modo satisfactorio por la teoría marxista.

El análisis del proceso de acumulación capitalista conduce, según la teoría marxista-leninista, a la suposición de una super-producción *relativa* en el capitalismo, es decir, de un *stock* de mercancías no susceptible de ser puesto en circulación, en manos de los empresarios, dándose simultáneamente una carencia en la satisfacción de las necesidades por parte de la gran masa de los trabajadores. Por esta razón se habla de «crisis de superproducción» cíclicas, y se halla en ellas la expresión de la contradicción fundamental del modo de producción capitalista.

Actualmente el curso de la historia se encuentra ya, según la opinión soviética, decididamente orientado por las fuerzas comunistas existentes. «El sistema mundial socialista y las fuerzas que luchan contra el imperialismo y a favor de la transformación socialista de la sociedad, determinan el contenido, la orientación y las características fundamentales del desarrollo histórico de la sociedad humana en la época actual.»

Otra vez el paneconomismo marxista como motor único de la historia y de la vida. Y otra vez más una de tantas hipótesis indemostrada, pero indiscutida para los marxistas y algunos que no lo son.

Emilio Serrano Villafrane

LEONARD WOLFGANG: *Dictadura del proletariado, en Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de Conceptos Básicos, Serie Conceptos Fundamentales, 2, Ediciones Rioduero, de EDICA, S. A., Madrid, 1975.

El concepto «dictadura del proletariado» fue acuñado, probablemente, en 1837 por Auguste Blanqui, pero sólo con Marx y Engels adquirió verdadera importancia política. En la ideología soviética actual, la dictadura del proletariado es definida como el «poder de los trabajadores dirigidos por la clase obrera, poder que tiene por objeto la edificación del socialismo».

Marx y Engels partieron de la hipótesis de que, en virtud de determinadas leyes económicas, se produciría en el sistema capitalista una polarización de la sociedad, con la creciente industrialización, la clase trabajadora llegaría a constituir la clase numéricamente más fuerte y, finalmente, la mayoría de la población. El movimiento obrero sería, por tanto, el «movimiento de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría». Y en los países capitalistas, las contradicciones del capitalismo y la lucha de clases conduciría por medio de una inversión revolucionaria a la hegemonía política de la clase trabajadora (*dictadura del proletariado*). Esta dictadura no sería, sin embargo, un fin en sí misma, sino que crearía en un corto período de transición los prerequisites necesarios para la fundación de una sociedad socialista sin clases, así como la abolición del Estado.

Después de la muerte de Marx y Engels, el movimiento obrero marxista insistió en la tesis programática de la dictadura del proletariado, pero la creciente influencia de los partidos obreros socialistas y su dinámica actividad hicieron pasar a segundo término la importancia de la dictadura del proletariado y el ale-

jamiento de esta concepción en los partidos socialdemócratas de Europa occidental, que criticaron y superaron la dictadura del proletariado.

Pero el concepto «dictadura del proletariado» cobró nuevamente importancia con la Revolución de octubre, que fue considerada por los bolcheviques como realización de la dictadura del proletariado.

Según Lenin, la dictadura del proletariado es necesaria, porque sólo con el ejercicio «concentrado» del poder se quiebra la oposición de la burguesía y puede ser conducida la masa versátil de la población. El proletariado necesita el poder estatal para la opresión de la burguesía, pero esto significa al mismo tiempo una democracia para los oprimidos,

Con la transformación de la dictadura revolucionaria de Lenin en el estalinismo, fue presentado incluso el sistema de opresión estalinista como realización de la dictadura del proletariado. El poder soviético, esto es, el poder del Partido Comunista de la URSS, se consideró entonces como la única forma, incluso modélica y obligatoria, de dictadura del proletariado; así se sustraía a toda crítica. Así podría decirse oficialmente que la dictadura del proletariado es, en esencia, la «dictadura» de su vanguardia, la «dictadura» del partido, como la fuerza dirigente fundamental del proletariado.

Después de la muerte de Stalin, y sobre todo en el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS, se realizó un nuevo cambio en la exposición soviética de la dictadura del proletariado, concediéndose a los demás países la posibilidad de seguir, dentro de ciertos límites,

caminos propios —democracias populares— hacia el socialismo.

A la teoría soviética actual de la dictadura del proletariado pertenecen estos planteamientos: ¿Por qué es necesaria la dictadura del proletariado? ¿En qué medida ha de emplear la dictadura del proletariado la violencia? ¿Qué papel desempeña el Partido Comunista en la dictadura del proletariado? ¿En qué forma aparece la dictadura del proletariado y qué formas futuras pueden surgir todavía en otros países?

La necesidad de la dictadura del proletariado se fundamenta en la idea de que después del triunfo de la revolución y de la conquista del poder la clase trabajadora sólo ha despojado del poder *político* a las fuerzas capitalistas, pero éstas siguen manteniendo el poder *económico* y continúa, por tanto, existiendo el peligro capitalista.

El empleo de la violencia no es, ciertamente, la característica decisiva de la dictadura del proletariado. Los comunistas deben aprovechar toda posibilidad que les permita salir adelante sin violencia en la lucha por el poder y en el período de la edificación del socialismo.

La dictadura del proletariado y la democracia proletaria no se excluyen, sino que pueden unirse entre sí, ya que el Estado puede ser, al mismo tiempo, dictadura con respeto a una clase y democracia para otra clase.

El papel del Partido Comunista en la dictadura del proletariado le convierte en un partido que lucha por el poder, en el partido de la clase dominante.

Las formas de la dictadura del proletariado, según la ideología soviética actual, es obligatoria para todos los países, pero según las condiciones de los países respectivos son posibles formas diferentes.

Las formas futuras de la dictadura del

proletariado admiten la posibilidad de otras nuevas que «sepan adaptarse» a los países de Asia, Sudamérica, África y Oriente Medio, partiendo de las particulares características y tradiciones nacionales de estos países. En la URSS, la dictadura del proletariado se transforma actualmente en un «Estado de todo el pueblo».

Como enjuiciamiento y crítica de la dictadura del proletariado, alude el autor, ante todo a que incluso dentro del movimiento comunista mundial no han sido aceptadas sin contradicción las tesis soviéticas oficiales sobre la dictadura del proletariado. Actualmente estas tesis son criticadas por dos tendencias comunistas: por los comunistas reformistas de Yugoslavia y sus partidarios en otros países, y por la tendencia chino-albanesa dentro del comunismo mundial.

El juicio que le merece a Wolfgang Leonard la teoría comunista de la dictadura del proletariado es que «más que un desarrollo de las concepciones de Marx, la doctrina actual de la dictadura del proletariado constituye un esquema de fundamentación y justificación *a posteriori*...; se exageran la importancia e influencia de las fuerzas contrarrevolucionarias para fundamentar la necesidad de la dictadura del proletariado (es necesaria ésta —decía Stalin— «para aplastar a los elementos hostiles»).

En época muy reciente, a propósito de la diferente situación social de los distintos países y partidos comunistas y de la diversa forma de afrontar dicha situación, «ha estallado de nuevo el conflicto en torno a la dictadura del proletariado. Por una parte, el ala reformista aboga por una interpretación más amplia del concepto 'dictadura del proletariado' y, por otra, los comunistas chinos acusan a la Unión Soviética de traición a la dictadura del proletariado».

Resulta claro, por tanto, que la teoría

soviética actualmente vigente sobre la dictadura del proletariado «no puede seguir presentándose como norma gene-

ral par los comunistas de todos los países».

Emilio Serrano Villafañe

KLAUS WESTEN: *Socialismo. Legalidad socialista*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de Conceptos Básicos, Serie Conceptos Fundamentales, 5, Ediciones Rioduero, de EDICA, S. A., Madrid, 1975.

La «legalidad socialista» es definida recientemente como «la aplicación y el cumplimiento estrictos y sin componendas de las leyes soviéticas por todos los órganos del Estado soviéticos, por las organizaciones sociales, por los funcionarios y ciudadanos» (*Slovar*, 1965).

A este concepto formal de la legalidad «socialista», se contraponen un concepto material de la legalidad socialista como un principio jurídico suprapositivo por el que la legislación y la aplicación de la ley han de guiarse únicamente por el interés de la edificación socialista.

El concepto de legalidad «socialista», también legalidad «proletaria» o «revolucionaria», procede de los primeros tiempos de la evolución revolucionaria del Estado soviético. Un paso esencial en la evolución del concepto «legalidad socialista» fue el decreto *Sobre los tribunales populares de la RSFSR*, de 30 de noviembre de 1918, que significó la ruptura definitiva con el pasado, ya que prohibía en general la aplicación del Derecho prerrevolucionario y ordenaba a los tribunales que en su administración de justicia se apoyaran en las leyes y en los decretos del Estado soviético, según la conciencia revolucionaria de los jueces.

Pero la consolidación de la legalidad socialista tiene lugar en la época posterior a la dictadura de Stalin, especialmente después del XX Congreso del Partido Comunista de la URSS de 1956. Para superar el culto a la personalidad

y a las prácticas dictatoriales de Stalin y excluirlas en el futuro, se convierte el principio de legalidad socialista en una estricta salvaguardia y cumplimiento del Derecho no sólo por parte de los ciudadanos sometidos a la autoridad, sino también y principalmente por los poseedores del poder estatal, los órganos del Estado.

La legalidad socialista es ampliamente equiparada a la seguridad jurídica y al principio de seguridad de las normas jurídicas. En esta concepción de la legalidad socialista la protección de los derechos y de los intereses de los ciudadanos, sobre todo después del XXII Congreso del Partido de la URSS, en 1961, tiene el mismo rango que la misión fundamental del Derecho: fomentar la edificación del comunismo. Partiendo de esto se puede afirmar también que la legalidad socialista constituye el fundamento del Derecho positivo y su única y principal fuente.

El profesor Klaus Westen, del *Bundsinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien*, hace una evaluación crítica de la cambiante significación conceptual de la legalidad socialista, teniendo en cuenta, sobre todo, el cambio de valoración a que se ha visto sometido el principio de legalidad socialista en el transcurso del tiempo.

En su función jurídico-política, la legalidad socialista es —dice Westen— un concepto ambivalente, pues en todo momento pueden observarse en él dos com-

ponentes: por un lado, la tendencia hacia una dinamización del Derecho positivo por su subordinación a las metas preestablecidas por la ideología; por otro, la tendencia a someter al cumplimiento de la ley a los responsables de su aplicación. La compaginación de estas dos tendencias contrarias sólo resulta posible a través de «una arbitraria armonización de los intereses revolucionarios con los intereses del pueblo o de cada uno de los individuos».

En la práctica, la valoración del principio de la legalidad socialista depende de la importancia que se conceda a una o a otra tendencia en cada una de las fases de su evolución.

Por tanto, la legalidad socialista no es un principio que garantice por su esencia la estabilidad del ordenamiento jurídico, aun cuando puede cumplir esta función *de facto*, contribuyendo a complementar el contenido de la legislación.

Se descarta así —afirma Westen— la posibilidad de comparar la legalidad socialista con principios o conceptos tales como *estatalidad* o *seguridad jurídica*, si bien en la práctica puede producir temporalmente alguno de los efectos que se derivan de estos principios. Para el autor, la «legalidad socialista» se aproxima más al principio de la seguridad jurídica que al principio de la estatalidad del Derecho.

Por otra parte, el componente dinámico-revolucionario de la «legalidad socialista» sugiere la comparación, por ejemplo, con el principio de la «conciencia nacional sana» del nacional-socialismo o, al menos —en términos abstractos— con el «principio de la oportunidad» política general, principio que ha de concretarse en cada caso.

El centro de gravedad de la «legalidad socialista» —termina el profesor de Co-

lonia— supone una profunda transformación de este principio, en cuanto que en la actualidad —entendido como protección del derecho de los ciudadanos y cumplimiento de las leyes por parte de las autoridades y funcionarios— ejerce una función propiamente titular. Así, es ahora mucho mayor la posibilidad de «comparar la legalidad socialista con los principios de los ordenamientos jurídicos occidentales, orientados a proteger los derechos de los ciudadanos, aunque la 'legalidad socialista' no es, en un sentido estrictamente formal, un principio de protección del Derecho».

Lo cierto es que la «legalidad socialista» es la fuente del Derecho soviético, y todas las adjetivaciones, tanto de la justicia como de la ley, son opuestas a la objetividad del Derecho y de la justicia. Y la «legalidad socialista» es, además, no sólo «fuente» de donde deriva el Derecho soviético, sino que es «principio» (esto es, fundamento, lo cual es muy distinto al concepto de fuente u origen) jurídico suprapositivo por el que la legislación y la aplicación de la ley han de guiarse únicamente por el «interés de la edificación socialista» (otra vez aquí la adjetivación y la minimización de la legalidad). En otros términos, al convertir la «legalidad» en principio o fundamento de la ley o Derecho soviético, se la eleva al rango muy superior (y, por supuesto, no reconocido así expresamente por los autores soviéticos ni por los jueces) de «legitimidad» y principio de justicia.

Y no es, ciertamente, ése el significado, en la doctrina soviética, del concepto de legalidad «socialista», legalidad «proletaria» o legalidad «revolucionaria», como la llaman.

Emilio Serrano Villafañe

ALBERT BOITER: *Tribunales de camaradas*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de Conceptos Básicos, Serie Conceptos Fundamentales, 5, Ediciones Rioduero, de EDICA, S. A., Madrid, 1975.

El concepto *tovariščeskij sud*, traducido habitualmente por «tribunal de camaradería», es aplicado, desde la fundación del Estado soviético, a un simple trámite público, similar a un procedimiento judicial, en el que un acusado es juzgado por un tribunal compuesto por sus propios compañeros de trabajo o convecinos. El concepto ruso puede traducirse también por un «tribunal de camaradas»; el problema de traducción del empleo adjetivado de la palabra rusa *tovarišč*.

Una orden del Comité Revolucionario de diciembre de 1917 condujo a la creación de tribunales de camaradas públicos en las unidades de la Guardia Roja de Petrogrado y de su distrito militar. Después de la fundación del Ejército rojo, en 1918, por una orden firmada por Trotsky se establecieron a nivel de compañía, los cuales se componían de grupos de cinco individuos seleccionados, que tramitaban casos contra soldados como comités disciplinarios.

El primer tribunal de camaradas *civil* surgió de la preocupación por la disciplina durante la guerra civil y el comunismo beligerante. Se extendieron después a las empresas industriales de más de 500 trabajadores y estaban formados por un comité de tres hombres —de acuerdo con el principio dirigente de *troika*—, un representante de la administración de la empresa, un representante de los sindicatos y otro de la asociación de los propios trabajadores. Su competencia se extendía a faltas injustificadas al trabajo, robos e infracciones del reglamento de la empresa.

Después de la segunda guerra mundial,

los tribunales de camaradas han desempeñado un importante papel práctico tras el informe de Krushev al XXI Congreso del Partido, en el que exigió «prestar más atención a los tribunales de camaradas», los cuales debían «esforzarse sobre todo por impedir infracciones de toda clase», siendo «lo más importante... la profilaxis, la labor educativa». Además, Krushev atribuyó importancia ideológica a los tribunales de camaradas y los designó como una organización social a la que «debían transferirse... paso a paso muchas de las funciones ejercidas por órganos estatales, lo cual iría llevando al Estado socialista hacia la autoadministración comunista».

La *base legal* del funcionamiento de los tribunales de camaradas está constituida por los estatutos especiales de cada una de las repúblicas de la Unión, los cuales fueron publicados en 1961.

Según el Derecho actualmente vigente, el tribunal de camaradas tiene competencia sobre adultos que, en base a su lugar de trabajo, de formación o de residencia, forman un grupo homogéneo identificable (en empresas, fábricas, minas, organizaciones de transporte, escuelas superiores y especiales, en aldeas, residencias, etc.).

El trámite de un tribunal de camaradas (es rechazado oficialmente el empleo de la palabra «proceso») es iniciado por el presidente cuando existen casos que se refieren a miembros de la colectividad contra los que se haya presentado quejela. Las sesiones son públicas y la decisión del tribunal (está prohibida la denominación «sentencia») ha de consignarse por escrito en todos y cada uno de

los casos y anunciarse públicamente. La decisión se toma por acuerdo mayoritario, y en ocasiones se permite a los asistentes votar levantando la mano para facilitar al tribunal la toma de una decisión que responda a la voluntad del público. Las sanciones consisten en «medidas de carácter social», en oposición a las «medidas coactivas estatales», que son impuestas por los órganos regulares de justicia.

En virtud de la legislación actual, el tribunal de camaradas soviético tiene competencia en muy diversos casos, que el autor divide en tres categorías generales: 1) casos en los que el tribunal de camaradas es *exclusivamente competente* (cuando la acción que debe ser sancionada constituye más una infracción contra normas morales o reglas de la comunidad que una violación formal de la ley); 2) casos de *jurisdicción alternativa* (en la que los órganos encargados de la investigación tienen la facultad de remitir el asunto al tribunal de camaradas competente o de someterlo a los órganos judiciales o administrativos ordinarios); 3) casos dependientes de un tribunal popular que, por decisión judicial, son remitidos a un tribunal de camaradas, concluyendo así el proceso judicial estatal.

Formalmente, no existe el *derecho de*

apelación contra una decisión del tribunal de camaradas. Existe una especie de posibilidad de apelación, donde los soviets locales nombran consejos jurídicos especiales con el fin de controlar la actuación de los tribunales de camaradas.

Como evaluación crítica, afirma el autor que fuera de la zona de influencia soviética no se conocen instituciones análogas al tribunal de camaradas, y los juristas occidentales considerarían tal sistema como incompatible con la estatalidad del Derecho y con la independencia judicial. Se critica frecuentemente al tribunal de camaradas soviético porque la clase de justicia por él ejercida tenga más un carácter administrativo que judicial, ya que en la actualidad los tribunales de camaradas están sometidos principalmente al control de los soviets locales y de los sindicatos.

Además, los tribunales de camaradas «ofrecen al sistema un medio indiscutiblemente efectivo para intervenir en los asuntos personales de los ciudadanos».

Y tampoco puede juzgarse «hasta qué punto es prácticamente útil el tribunal de camaradas para fomentar el cumplimiento de la ley por parte de la población».

Emilio Serrano Villafañe

HISTORIA

ALFONSO LÓPEZ MICHELSEN: *La conquista española y sus frutos*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1976, 175 págs.

En la hora en que, en suerte o desgracia, nos ha tocado vivir, el hombre da la impresión, en la generalidad de sus actos, que se ha tornado sensiblemente susceptible. Queremos subrayar con esta manifestación, desde el umbral

mismo del presente comentario crítico, que a ciertos políticos, pensadores y hombres de acción pertenecientes al continente descubierto por Colón difícilmente les agradará, a pesar de la nobleza, el cuidado y el cariño con el que se han

escrito estas páginas, que su autor, en el sugestivo título de las mismas, emplee la expresión «conquista». Ya anteriormente, como es harto sabido, el bellísimo nombre de Hispanoamérica ha sido desterrado y su lugar ocupado por el de América Latina. ¿Qué podemos hacer...? La verdad es, por otra parte, que el tiempo no corre en vano y, consecuentemente —como con notable sensibilidad ha escrito el embajador Fernando Olivé—, «América es hoy un continente política, cultural y económicamente dividido en tres culturas. Hay una América lusitana, que se agrupa en los Estados Unidos del Brasil. Hay una América anglosajona, que se extiende entre los Estados Unidos y Canadá. Hay, por último, una América hispana, que se divide en dieciocho repúblicas independientes: las 'piezas dispersas del Imperio español en América'. Que esta división ha perjudicado, sobre todo económicamente, a la América hispana está en la conciencia de todos los hispanoparlantes. En casi siete años de vida profesional en este continente, he tenido muchas pruebas de esta nostalgia general por la unidad rota. Nadie reniega de la Independencia. Muchos son los que creen que podría haberse llevado a cabo salvando al mismo tiempo —como Bolívar quería— esa unidad que existió bajo tres siglos del Imperio. Pocos son los que están dispuestos a hacer algo práctico para corregir los males que tienen su origen en la atomización que siguió a la disolución del Imperio». El lector atento, ciertamente, encontrará en las entrañables páginas que debemos al doctor López Michelsen más de una adecuada explicación a la «nostalgia» que nuestro embajador felizmente señala.

A lo largo del fascinante curso de estas páginas, páginas que constituyen una rigurosa lección de la mejor historia, el autor, con objetividad, prudencia y saber

científico —tres de las cualidades que bajo ningún pretexto deben de estar ausentes de la tarea del buen historiador—, pasa revista a cuanto significó la presencia de España en el Nuevo Mundo. Para el autor, y así lo expresa emocionadamente, la maravilla misma del Descubrimiento, el don inesperado, con proporciones de milagro, que deparara en suerte todo un continente a los navegantes castellanos, les impuso la obligación de realizar otro milagro, y si la legislación fue excesivamente generosa en ocasiones, idealista, como dicen algunos, forzoso es admitir que ello se debió a la magnitud del propósito para aquellos tiempos. Pero saber si la política y las leyes destinadas a evangelizar y civilizar los aborígenes tuvieron éxito, si se hicieron buenos cristianos y buenos vasallos de los indios americanos, si se cumplieron las Leyes de Indias, es algo que no está por averiguar, mientras subsista un continente entero con una misma civilización y una misma lengua, como no existe en ninguna otra región de la tierra. Por eso, muchas veces, al ver en el concierto de los pueblos, en las grandes asambleas internacionales, en las jornadas del espíritu, en los despliegues militares o en los eventos deportivos, ese tipo de mestizo latino perfectamente distinguible entre todas las razas que es el hombre latinoamericano, no he podido menos de renovar mi admiración por la monarquía que hace tres siglos se propuso incorporar a la civilización esta parte del mundo, mezclando el indio con el castellano, y consiguió agrupar en un continente lo que hasta entonces sólo se había visto en el ámbito estrecho de una sola nación. ¿Registra acaso la historia en alguna otra época un prodigio semejante al de la fusión de nuestras razas y que ese prodigio hubiera obedecido a una política concebida por una reina y sus consejeros; que para

realizarlo esa reina hubiera equiparado a los indios a sus propios vasallos europeos y no a esclavos; que hubiera preservado el derecho autóctono en aquello que no era contrario a la moral católica; que hubiese hecho legítimo el matrimonio entre las dos razas y legítimo el derecho sucesoral proveniente de tales uniones? ¿No es extraordinario en pleno siglo XVI?

Por su aspiración casi mística de realizar la igualdad entre los españoles y los indios, la empresa colonizadora castellana no tiene par en los anales de pueblo alguno, aun de la misma colonización británica, cuyos frutos mejores sólo han podido obtenerse en regiones semejantes a las europeas, por las condiciones del clima, y en donde existe una población homogénea. La civilización hispánica floreció precisamente en aquellos Estados en donde el problema racial era más agudo, el virreinato de Nueva España y el virreinato del Perú, edificados sobre las ruinas de los dos grandes imperios precolombinos. Las mismas instituciones republicanas no pudieron resolver en un siglo el problema de la paz social en estos países, y sólo en el siglo XX los hemos visto alcanzar una relativa estabilidad.

* * *

En otro lugar del libro que comentamos, el doctor López Michelsen se ocupa con legítima autoridad de que si la organización del Estado sigue considerándose, como lo ha sido hasta ahora, como una cuestión de Derecho, es decir, como una coordinación de libertades o un problema de competencias formales, gradualmente se llegará a formar una concepción del Estado puramente jurídica, capaz de bastarse a sí misma en términos de jerarquías normativas.

El conflicto crucial de nuestro tiempo reside en que la realización del derecho,

como concepción abstracta, no se considera ya el objetivo primordial del Estado. En los llamados países totalitarios, la misión del Estado es alcanzar el mayor poderío económico y militar y la unidad nacional, aun a costa de los derechos naturales, y, lógicamente, la ciencia de organizar una nación para estos fines no es ya una rama del Derecho. Puede serlo de la economía o de la estrategia, o bien no constituir ninguna ciencia, sino más propiamente un arte, como puede ser la habilidad para acumular dinero, sobre la cual no puede decirse que obedezca a ningún principio, sino que es una actitud natural en ciertos individuos para sacar provecho de las circunstancias económicas.

Subraya igualmente el autor, en otro pasaje de su libro, que el buen Gobierno no es ya el permiso que la Providencia concedía a la virtud privada del príncipe, como se creía en el Medievo; menos aún el resultado del libre juego de las fuerzas naturales, como lo profesaban Rousseau y los primeros liberales. Es el fruto de la técnica; depende de la aptitud de los gobernantes para resolver problemas económicos y sociales en un mundo en permanente transformación. Este tránsito del Estado liberal, indiferente a los problemas éticos y sociales, hacia un Estado cuyas disposiciones deben informarse en las necesidades colectivas con un criterio social está causando el malestar del mundo contemporáneo. Gobernar ha dejado de ser un problema de respetar derechos, porque el Estado moderno sólo debe tener en cuenta a la colectividad, como un todo, y no individualmente a cada uno de sus miembros. El derecho ha dejado de ser el soporte del Estado. La perspectiva, para los que nacieron y vivieron en el Estado liberal, que le reconocía derechos al individuo, es tremenda. No por eso deja de ser inevitable; el Estado futuro sólo podrá re-

conocer aquellas libertades públicas que no tienen contenido económico. Sólo estas libertades: de palabra, de reunión, de conciencia, podrá invocar el individuo contra el Estado; pero en cuanto aquellas que tienen relación con el dominio de los bienes, el Estado no podrá reconocerlas a nadie, porque la función de gobernar no se informará en principios jurídicos abstractos, sino en un criterio económico para racionalizar la producción, distribución y consumo de la riqueza en beneficio colectivo. Predecir la decadencia del desarrollo constitucional no implica el que en ningún momento del desarrollo de la humanidad desaparezca la ciencia, que bajo un nombre u otro tenga por objeto la organización del Estado. Es probable que siempre habrá determinados principios adoptados por los pueblos para regir sus destinos. La cuestión se plantea en otro terreno: el de si dichos principios serán siempre de carácter jurídico o se atenderá en el futuro únicamente a los principios científicos que rigen la organización económica de las empresas, y particularmente la producción en gran escala.

* * *

Centrándose en el tema que da título a las páginas objeto de nuestro análisis, el autor considera que, efectivamente, la historia del continente americano es la historia del océano Pacífico. Los pobladores originales de América vinieron de las islas oceánicas. Las grandes culturas de los aborígenes crecieron y se desarrollaron al oriente de las Américas. Ninguna cultura de importancia floreció sobre las costas que baña el Atlántico. Fueron grandes, en cambio, los imperios de los mayas, aztecas, toltecas e incas, que si a veces lograron extenderse hasta el otro extremo del continente, particularmente en la América central, siempre

tuvieron su origen en aquella parte de América que da la espalda a los mares europeos.

Tampoco, especifica el doctor López Michelsen, fue sobre las costas del Atlántico donde se afirmó en toda su plenitud el maravilloso Imperio español. Al condominio con los portugueses en la América del Sur, y con los ingleses, holandeses y franceses en la América del Norte, se opuso por espacio de siglos el dominio entero de toda la costa pacífica desde Alaska hasta el estrecho de Magallanes, pues, como dice el historiador Priestley, solamente en el siglo XVIII dejó de ser el Pacífico un lago español. Los navegantes al servicio de la corona de Castilla explotaron no sólo el Pacífico americano, sino que también expediciones partidas del virreinato de Nueva España y del virreinato del Perú clavaron un día el pendón castellano y la cruz de Cristo en las islas Filipinas, las Marianas, las de Salomón, la Nueva Guinea, Tahití, Bali y la misma Australia. Con el tiempo, estas islas políticamente dependieron, más que de la misma España, de los virreinos americanos, y el Consejo de Indias legisló por igual para indios, mestizos, negros y sangleyes.

El autor, finalmente —dentro, naturalmente, de otras muchas concepciones políticas, económicas y sociales (incluso de ámbito contemporáneo)—, juzga la labor efectuada por España con cierto matiz indeleblemente romántico que ningún otro pueblo ha llevado a cabo en la vida política de cualquier otra nación: «La preocupación constante de los monarcas españoles, especialmente los de la dinastía austriaca, por mejorar la condición de los indios, atraerlos e incorporarlos a la civilización española bajo la tutela de la corona, era entonces un propósito incomprensible para los capitalistas sajones que estaban colonizando a Norteamérica. El criterio puramente

práctico de estos colonizadores fue el de expulsar a los pieles rojas hacia el Oeste, desalojándolos gradualmente de las fértiles regiones en donde se hacía con provecho el tráfico de pieles. De ahí que, al tiempo que la legislación española para las Indias es un monumento impecable de sabiduría política, nada semejante existe entre los ingleses y holandeses de esa misma época. Al final, los pieles rojas y demás tribus norteamericanas quedaron prácticamente exterminados, sin que haya quedado huella alguna de un propósito civilizador por

parte de la corona británica o de evangelización por la Iglesia protestante.» Eso que se llama «justicia histórica» se realiza plenamente en las páginas de este libro que, escrito por un docto profesor de Derecho político, valora la historia de España y su magna obra con rectitud y serenidad. No en vano el autor es, entre otras muchas cosas, una de las conciencias más claras y nobles del presente momento histórico del mundo hispanoamericano.

José María Nin de Cardona

HERRLEE G. CREEL: *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-Tung* (trad. de Salustiano Masó Simón), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1977, 321 págs.

La primera y más extraordinaria lección que nos ofrece el pueblo chino, humana y filosóficamente considerado, radica en su admirable facultad de «flexibilidad» para «adaptarse» a la problemática cotidiana que al ser humano le depara el mundo. En efecto, nos recuerda el autor a las pocas páginas de iniciado su trabajo, cada vez resulta más y más difícil evadirse del mundo. La mayor parte de los chinos jamás lo han intentado. En cambio, han buscado procedimientos mediante los cuales sea posible convivir con otros seres humanos sin sentirse irritados por ellos y morar en el mundo sin que el mundo cause opresión. En general, han obtenido en esto un éxito completo. Sería un error, naturalmente, esperar que esas soluciones chinas puedan aplicarse a nuestra propia situación sin modificación alguna; pero no cabe la menor duda de que podemos aprender mucho de ellos. Cuando menos exponen nuestros problemas a una nueva luz y nos permiten considerarlos más objetivamente.

Quizá sea éste el mayor provecho que un conocimiento de China, a través del

estudio de sus más grandes pensadores, puede reportarnos. Estamos muy metidos en nosotros mismos; nos es imposible salir de nuestra propia piel, de nuestra propia civilización. ¿Hacemos las cosas que hacemos porque sean las únicas cosas sensatas, las únicas cosas «humanas» que se pueden hacer? ¿O las hacemos porque muchos siglos de hábito social y el apremio de las circunstancias en que vivimos nos compelen a actuar como actuamos? ¿Cómo podemos saberlo?

Un medio para obtener alguna luz en este asunto es ver cómo han resuelto los mismos problemas otros pueblos que tienen diferentes hábitos sociales y viven sometidos a circunstancias distintas. Esa es una de las razones de que los relatos de los antropólogos acerca de las llamadas sociedades «primitivas» se lean con tantísimo interés.

Es evidente, subraya el doctor Creel, que la civilización china se ha desarrollado independientemente de la nuestra. Entre las diversas culturas de primer orden que ha producido la humanidad no hay ninguna otra que, en su período for-

mativo, haya tenido tan escasas relaciones de influencia recíproca con nuestra cultura occidental. De esta suerte podemos considerar a China un vasto laboratorio social en el que, por espacio de tres mil años de historia escrita, hombres y mujeres han venido haciendo cosas con ideas e instituciones generalmente muy distintas de las nuestras.

No deja de ser curioso, igualmente —aunque tan sólo lo sea a título meramente anecdótico—, la trascendental importancia que, desde la época más remota, el pueblo chino, en el área estrictamente política, otorga al llamado «mandato de los cielos»: «No sabríamos encarecer la importancia de esta idea, subraya el autor, para la historia de la política china y el pensamiento chino. En los escritos que han llegado hasta nosotros, el duque de Chou aparece como un destacado paladín de la doctrina del mandato del cielo. La expuso con profusión en una proclama que dirigió al sojuzgado pueblo de Shang: «El cielo buscó entonces entre vuestras muchas regiones... uno que por ventura cumpliera sus mandamientos, pero no había ninguno de tal disposición. Estaba, empero, nuestro rey Chou, que trataba bien a las poblaciones y era virtuoso y presidía solícito los sacrificios a los espíritus y al cielo. El cielo, por tanto, nos comunicó que nos serviríamos de su favor; nos eligió y nos dio el mandato de Shang, para reinar sobre vuestras muchas regiones.»

A partir de ese momento, fue norma constante para los rebeldes alegar la posesión del «mandato del cielo». Todavía en nuestro tiempo, el Partido Republicano del doctor Sun Yat-sen fue denominado un día «Asociación para el Cambio de Mandato». Aún más importantes son las razones por las que se pretendía que el cielo había transferido su favor. En el documento que acabamos

de citar y en muchos otros se afirma que el cielo desestimaba a los monarcas porque, entre otros desafueros, no trataban bien al pueblo. En consecuencia, quedó establecido teóricamente el principio de que los reyes existían para servir al pueblo, antes que a la inversa, y que tenían o retenían sus poderes sólo en depósito, como una especie de usufructo, susceptible de revocación si no hacían buen uso de ellos. Al comienzo esto era poco más que una teoría, y una teoría nacida de las necesidades de la propaganda, pero no importa. La teoría existía, y andando el tiempo llegaría a cobrar gran importancia...

* * *

Como el futuro lector de estas páginas podrá comprobar de inmediato el doctor Creel, a través de su documentadísimo trabajo, pasa minuciosa revista a todos aquellos hombres que, efectivamente, han dejado una profunda huella en la historia del pueblo chino. De todos, independientemente de sus humanas contradicciones, cabe extraer —y esto es principalmente lo que justifica la presencia editorial de esta bellísima obra— provechosas enseñanzas. Para el autor, ciertamente, una de las figuras cumbres de China —no sería exagerado el afirmar o el calificarlo de *hombre providencial*— lo constituye Confucio. Fue, nos asegura el autor cuyo libro comentamos, uno de esos contados hombres que han influido profundamente en la historia humana por la fuerza de sus dotes y realizaciones personales e intelectuales. El hecho de que tales hombres aparezcan en escena nunca ha podido ser del todo explicado; pero, examinando las circunstancias de sus vidas, podemos al menos aumentar nuestra aptitud para comprenderlas.

Confucio, en todo caso —independen-

dientemente de la aureola que la leyenda le ha colocado—, jamás fue un líder pacifista. Fue, eso sí, una especie de gran reformador político, social y espiritual de su pueblo: Confucio no era un pacifista. Creía que, lamentablemente, hay momentos en que los hombres íntegros deben emplear la fuerza a fin de impedir que el mundo y ellos mismos sean esclavizados por aquellos para quienes la fuerza es el único argumento y la única sanción. Pero consideraba la fuerza como un último recurso que, en verdad, tenía que subordinarse al imperativo de la justicia. De aquí, ciertamente, la profundidad de una de sus más conocidas sentencias: «Llevar a la guerra a un pueblo que no ha sido instruido es como conducirlo en balde al sacrificio.»

Por otra parte, en la filosofía de Confucio, el hombre es la clave esencial e insustituible de la sociedad. No puede, por tanto, considerarse como normal la predisposición que el corazón de no pocos hombres alberga de someterse al aislamiento. En medida muy considerable —decía— son como son por obra de la sociedad que los modela. Por otra parte, insiste el autor, puesto que la sociedad no es otra cosa que la interacción de los hombres, la sociedad es como es por obra de los individuos que la componen. Creía Confucio que la conciencia del individuo debe vedarle igualmente el retirarse de la sociedad y el supeditar su juicio moral a ella. Es igualmente erróneo, pues, hacerse eremita y «seguir a la grey». El hombre moral no debe ser un número en la sociedad, sino un miembro colaborador de la misma.

* * *

Otro de los egregios nombres a los que en las páginas del libro que suscita

nuestra atención se analiza con todo detalle es, precisamente, el de Mo Tse, es decir, la máxima figura pacificadora que, en verdad, registra la historia de los grandes acontecimientos socio-políticos de China: Mo Tse atacó el problema de la guerra de dos maneras. La primera fue tratar de persuadir a los soberanos de los Estados de que la guerra era desventajosa. Cuando sus adversarios le indican que cuatro Estados han ganado vastos territorios y enorme poderío haciendo la guerra, Mo Tse responde que originalmente había más de diez mil Estados chinos, mientras que ahora todos menos cuatro han sido absorbidos. Mo Tse concluye que decir que la guerra ha sido beneficiosa es como empeñarse en justificar a «un médico que trata a más de diez mil pacientes y cura sólo a cuatro. Difícilmente puede considerarse un buen médico».

Toda la filosofía del pensador al que estamos haciendo referencia puede perfectamente sintetizarse en la siguiente doctrina: el mundo no puede ser conquistado realmente mediante la espada, sino tan sólo mediante la virtud, la justicia y la buena fe, que hacen que los hombres se sometan de veras y de buen grado, y estén dispuestos a colaborar con el gobernante y unos con otros para el bien común de todos ellos.

Casi de la mano de Mo Tse el doctor Creel nos presenta el estudio de otra sugestiva figura. La firme personalidad de un sutil dialéctico, inefable sofista e intransigente dogmático: Mencio.

Justamente, en opinión del autor de las páginas que examinamos, Mencio estaba generalmente más interesado por vencer en la controversia que por dilucidar la verdad. No porque la verdad no le importara, sino porque estaba convencido de que ya la poseía, y sólo precisaba persuadir de este hecho a su contrario.

Mencio es, en cierto modo, uno de los primeros pensadores chinos que otorgó profunda atención e importancia a la economía. Para Mencio, la economía estaba íntimamente relacionada con la ética. De un pueblo hambriento no puede esperarse que sea moral. Mas, con todo, no concebía el mundo en términos puramente económicos. Creía que debía darse al pueblo el suficiente desahogo económico, pero también propugnaba que había que instruirle, a fin de levantar su formación ética sobre el nivel de la simple respuesta a las necesidades del momento. Su doctrina es, en realidad, muy simple: debemos limitar nuestros deseos, lo cual es, al fin y al cabo, de puro sentido común. Aquel que se proponga demasiados fines no sólo desazonará su espíritu, sino que puede acontecerle incluso que no consiga ninguno de ellos.

* * *

Puede afirmarse —esta es nuestra creencia— que las páginas consagradas al estudio de la filosofía taoísta son las más completas y sugestivas de toda la obra que debemos al doctor Creel. He aquí, en apretada síntesis, algunos de los más sustanciales principios que el autor examina. Principio básico del taoísmo es, nos dice, que debe uno estar en armonía con las leyes fundamentales del universo y no en rebelión contra ellas. Todas las instituciones artificiales y todos los esfuerzos son un error.

Evidentemente, a juicio del doctor Creel, la filosofía taoísta, precisamente por su excesiva serenidad y frialdad, puede ser considerada bajo un signo negativo: «No te inquietes.» «No hagas nada y todo será hecho», predica. Como todos los místicos auténticos, estos filósofos taoístas hallaban su satisfacción en la experiencia mística sin más. No

tenían necesidad alguna de las actividades y recompensas que los hombres comunes persiguen.

El taoísmo, como toda filosofía, parte de un principio concreto, a saber: «El cielo y la tierra no son benévolos; tratan a las diez mil criaturas despiadadamente. El sabio no es benévolo; trata al pueblo despiadadamente.» Esta idea, si caía en malas manos, era capaz de consecuencias realmente aterradoras. Pues el taoísta iluminado está más allá del bien y del mal; para él, éstas son meras palabras utilizadas por los ignorantes y por los tontos. Si se le antoja, puede destruir una ciudad y exterminar a sus habitantes con la concentrada violencia de un tifón, y no sentir más remordimientos de coincidencia que el majestuoso sol que resplandece sobre el teatro de la desolación después de la tempestad. Al fin y al cabo, vida y muerte, procreación y destrucción, son partes del orden armonioso del universo, que es bueno porque existe y porque es lo que es.

* * *

El lector atento advertirá, luego de un examen profundo de las diferentes ideologías de carácter social, político y religioso que se nos ofrecen en estas páginas, que, en efecto, en todos los pensadores chinos late una especie de común denominador: la gran preocupación por lograr, en grado sumo, la educación del ser humano. Mencio, como hemos visto, decía que la naturaleza del hombre es buena, mientras que Hsun Tse afirmaba que es mala. Pero, aunque Hsun Tse creyera que todos los hombres nacen «egoístas, viciosos y arbitrarios», también creía que con la enseñanza se puede hacer de ellos unos seres enteramente virtuosos y dignos de confianza.

Evidentemente, todos —por distintos caminos— llegan a la conclusión de que «el imperio sólo puede ser gobernado valiéndose de la naturaleza humana. Los hombres tienen preferencias y aversiones; de esta suerte se les puede controlar por medio de premios y castigos. Sobre esta base pueden ponerse en vigor prohibiciones y preceptos, y establecerse un sistema completo de gobierno. El príncipe no tiene más que asir con firmeza estas palancas (premios y castigos), para mantener su supremacía... Estas palancas son el poder de vida y muerte. La fuerza es el principio que mantiene en sujeción a las masas».

* * *

Puntualiza el doctor Creel al analizar la honda significación que entraña el movimiento político-espiritual del budismo que el mismo fue posible, ante todo, por los imperativos de la época de su advenimiento, a saber: una época en la que el hombre chino sintió la necesidad incontenible de contar con una firme creencia en la esperanza. Por eso, considera el autor de este libro, no es mera coincidencia que el período del tremendo crecimiento del budismo chino fuera un tiempo en el cual el mundo chino se hallaba excesivamente trastornado. El pueblo llano, agobiado entre la opresión de los funcionarios y la de los grandes terratenientes, caía cada vez más en las filas del proletariado desheredado, si no en las de los esclavos.

Estas masas miserables se dejaron arrastrar por un movimiento taoísta que predicaba el advenimiento de una era de prosperidad e igualdad. Ante el dramatismo del momento, subraya el doctor Creel, el monasterio budista debía de parecer un refugio divino. Allí no tenía uno que preocuparse de los insolubles

problemas del mundo, sino tan sólo leer las escrituras, cumplir el ritual y meditar...

Evidentemente, la llamada perfección ética del budismo ha supuesto, entre otras muchas cosas, su notoria expansión e influencia fuera del pueblo chino. El código ético del budismo es tal que, con poquísimas excepciones, obtendría la aprobación de los moralistas de todo el mundo. La ética del budismo, no menos que sus espectaculares promesas, ha tenido parte importante en la captación de la voluntad de los chinos. Incluso, nos indica el autor de estas páginas, entre las diferentes sectas del cristianismo hay muchas doctrinas que atraen a una diversidad de temperamentos. En el budismo esto es aún más cierto. Una modalidad de pensamiento del budismo indio, que fue llevada de China por un famoso monje en el siglo VII, alcanzó un plano muy sutil de reflexión metafísica. Enseñaba que «el universo es únicamente representación mental», y trataba «de demostrar que el mundo aparentemente externo y concreto no es sino fabricación de nuestra conciencia, pues era su propósito liberarnos del temor y del apego a ese mundo irreal». Su técnica era, en parte, al menos la de la meditación.

* * *

Independientemente de las conclusiones religiosas, políticas y sociales a las que llega el autor de estas páginas, tras pasar revista a los pensadores chinos más significativos de todos los tiempos, se esconde en esta obra una conclusión que, a nuestro parecer, resulta muchísimo más importante, a saber: que la China, lamentablemente, no ha logrado entenderse —todavía— con los pueblos de Occidente. Las razones aducidas que, hasta el momento, han impedido esa

mutua comprensión son, por supuesto, varias. Así —una de ellas—, por ejemplo, durante muchos años los pueblos de Occidente, y especialmente los Estados Unidos, han enviado a China misioneros, médicos y maestros, a más de fondos para escuelas, hospitales, alivio de las hambres endémicas y ayuda general al Gobierno y al pueblo. Han hecho esto con un espíritu del más puro altruismo, acompañado por una complacencia en su propia superioridad que no habría dejado de irritar a ningún ser humano normal objeto de tales caridades.

Por otra parte, insiste el autor, las naciones de Occidente han mirado durante mucho tiempo a China con un desprecio mal disimulado. Incapaz siquiera de mantener su propia casa en orden, se la consideraba una cantidad despreciable en los asuntos internacionales...

En definitiva, tras el examen de estas páginas, es obvio que se puede mantener perfectamente enhiesta la tesis de que el pueblo chino está magistralmente

predispuesto para conseguir, a través de la aplicación práctica de su filosofía tradicional, la suprema felicidad, puesto que, como en este libro se nos demuestra con sumo cuidado, «la mayoría de los filósofos chinos han predicado la virtud de la satisfacción y la mayor parte de los chinos la han practicado en medida considerable. Lo mismo que otros seres humanos, han sido a veces culpables de avaricia, codicia y ambición altanera. Pero la mayoría de ellos han mostrado un inusitado talento para la felicidad, incluso en medio de la pobreza y el sufrimiento. Han sido capaces de hallar alegría en cosas que muchos de nosotros pasamos por alto: las cosas interesantes y peregrinas que suceden a nuestros convecinos, el espectacular desarrollo de la vida de la propia familia, un nacimiento, una flor o hasta el canto de un grillo. Dándose cuenta de que el mañana nunca llega, han disfrutado viviendo el día presente...».

José María Nin de Cardona

RELIGION

MANUEL MOLINA: *El progresismo religioso. Orígenes, desarrollo, crítica*, SPEIRO, 1977, 95 págs.

Si por los frutos pueden conocerse los hombres y las obras e instituciones humanas; si adelantamos que son fruto del progresismo: el antropocentrismo, desacralismo, secularismo, horizontalismo, relativismo, subjetivismo, historicismo, irenismo, filomarxismo, clericalismo político y el pseudoprofetismo, etc., sobrarían ya toda clase de argumentos y toda crítica condenatoria del progresismo religioso.

Sin embargo, con el autor, seguimos,

siquiera sea brevemente, la exposición del desarrollo del modernismo-progresismo que había de producir tan fructuosos frutos como los que hemos señalado.

Ya en 1887 el Papa San Pío X, siendo obispo de Mantua, denunciaba los principales errores modernistas, que pretendían la adaptación de la fe y sus dogmas a las exigencias de la nueva filosofía. Por eso, cuando subió al Pontificado, condenó, en la encíclica *Pas-*

cendi, el modernismo, calificándolo de «conjunto de todas las herejías», y a los modernistas como «los peores enemigos de la Iglesia». Esta encíclica fue un golpe mortal al modernismo. Pero los modernistas, derrotados, se reagruparon en secreto y siguieron propagando sus errores ocultamente, como denunció el mismo Santo Pontífice en su *Motu Proprio* de septiembre de 1910.

Durante el Pontificado de Pío XII el modernismo dogmático intentó apoderarse de los centros de estudios teológicos, de los medios católicos de comunicación y de los centros de pastoral.

Surgió la *Nueva teología*. Pío XII condenó las doctrinas modernistas en la encíclica *Humani Generis*. Y a la muerte de Pío XII, durante el Pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, los modernistas cambiaron el nombre por el de *progresistas*, para evitar el quedar comprendidos en las censuras y condenas de San Pío X y de Pío XII.

El progresismo es un conjunto de raras y confusas ideas; con nombres nuevos y extraños, entre otros: *secularización*, *desmitificación*, *desacralización*, *oposición global*, *ateísmo*; con fundamento en escuelas filosóficas que, como el kantismo y el hegelianismo son padres del agnosticismo, immanentismo y evolucionismo; en unión con los movimientos sociales que rechazan a Dios, como el marxismo.

Fuentes del progresismo son, según el autor, el agnosticismo, el immanentismo y el evolucionismo. Sus frutos: el antropologismo y todos cuantos anteriormente quedan nombrados. Sus causas son, en primer lugar, el desprecio a la tradición y al magisterio eclesiástico.

Como precedentes más remotos del progresismo están la filosofía pagana que sustituye conceptos de la teología

católica para términos tales como Jesús, Trinidad, Pecado, Redención, etc. (y otros tantos y extraños que encontramos actualmente en las polémicas obras de Teilhard de Chardin).

El agnosticismo es un desconocimiento teórico-práctico de lo sobrenatural en la religión. El immanentismo brota de la inteligencia y de la conciencia del yo, que se autoeleva y endiosa hasta convertirse en fuente de la verdad y del bien, de lo bueno y de lo malo, porque todo esto es «creado» por el yo soberano.

A los frutos del progresismo dedica el autor cuatro pequeños capítulos, empezando por el antropocentrismo, porque, en definitiva, de éste y de su concepción del hombre, del que hace centro en torno al cual gira todo el modernismo y progresismo, pueden lógicamente deducirse los demás. El horizontalismo —otro de los frutos señalados— es una tendencia supervaloradora de las actividades o relaciones interhumanas en desconocimiento o menosprecio de las actividades espirituales y específicas del hombre (conocer, amar y servir a Dios en esta vida para obtener la vida eterna). El horizontalismo es una corrupción del ideal cristiano; un relativismo, historicismo, pero no para tener en cuenta la tradición histórica, sino para «recrear-lo», adaptarlo a la actualidad social progresista.

El irenismo es, para el progresismo, un pacifismo religioso mal entendido, no sólo tolerando (porque esto es cristiano), sino «transigiendo» y adaptándose a la doctrina del adversario. Es un pacifismo integral a toda costa. Y esto, es un falso pacifismo, como es un equivocado amor al prójimo.

El filomarxismo es, para Molina, el final al cual llega el progresismo por los demás frutos, aparentemente menos fuertes en la expresión. Porque el hu-

manismo marxista, en definitiva, no es otra cosa que la concepción antropocéntrica exagerada del hombre. Pero señala, y con razón, el autor que el proceso de penetración filomarxista ha tenido unas ayudas eficaces —y las está teniendo lamentablemente— en los grupos de cristianos por el socialismo.

Por lo que se refiere a las «formas de la nueva teología», un denominador común puede agruparlas: la dominación de la teología por la sociología, esto es, una teología «horizontal» y «social», sobre todo.

El progresismo, que al terminar en el filomarxismo y ser éste ateo no puede tener ya barras de contención, arremete contra la Iglesia tradicional, pretendiendo una «reforma total» en el magisterio, en la moral, en la liturgia; postulando un «compromiso» temporal y colaboración con los marxistas; calumnias al

magisterio y al Papa por no aceptar las «nuevas ideas» progresistas; proponiendo nuevas tareas y funciones de la Iglesia en el mundo.

Termina el autor señalando tres visiones de los «profetas» progresistas: 1) Una visión falsa del mundo (no cristiana, sino materialista y evolucionista). 2) Una visión falsa de la Iglesia a la que quieren imponer la adaptación a las «realidades actuales», subordinándola a las «señales de los tiempos» (técnica, sociología, progreso, etc.). 3) Una visión falsa del hombre moderno, que, por moderno y «progresista» que sea, no puede prescindir de que es cuerpo y alma, ser espiritual con un fin trascendente que está sobre esa falso y caduco «progreso» modernista.

Emilio Serrano Villafañe

DERECHO

SERGIO GARCÍA RAMÍREZ: *Los derechos humanos y el Derecho penal*, Sep-Setentas, México, 1976, 205 págs.

Inicia el profesor García Ramírez su libro justificando la importancia y la trascendencia que entraña el Derecho penal. En rigor, a nuestra forma de ver, es profundamente significativa la defensa que de esta rama jurídica efectúa el autor dada la creciente desvalorización que la indicada disciplina registra en la hora presente, debido, posiblemente, entre otras muchas cosas, al dramático vacío del poder, la carencia de auténtica autoridad y, sobre todo, la extremada «politización» que impera en casi todos los lugares del mundo. Para el autor de las páginas que comentamos, como el futuro lector de la obra podrá de inmediato comprobar, está fuera de duda

la alta misión que a la referida rama jurídica le está encomendada: el Derecho penal cumple —escribe García Ramírez— una función sancionadora de la más alta importancia y viene a quedar constituido en el más eficaz refuerzo del ordenamiento jurídico de un país. Mediante él se procura obtener la observancia mínima de las más importantes normas jurídicas, bajo la conminación de muy efectivas y severas sanciones. Por ello se ha calificado al Derecho penal como la más enérgica de las reacciones jurídicas, respecto de las más graves transgresiones a un régimen de derecho.

En consecuencia, juegan en el Dere-

cho penal dos extremos de importancia para el fin de hacer su relación con el respecto a los derechos humanos. Por una parte, en cuanto él procura contener actividades que atenten en contra de muy altos valores sociales, incluye, dentro de sus preocupaciones, como es natural, el propósito de sancionar a quienes violan gravemente los derechos humanos. Por otra, en cuanto señala y enmarca el tipo de reacciones particularmente duras que es necesario contemplar para evitar los delitos, debe cuidar que ellas no lleguen al extremo de desconocer la condición humana del que los perpetra ni se conviertan en medidas cuyo rigor se proyecte negativamente contra el que delinquirió o contra todo el resto de la sociedad.

Justamente, porque el Derecho penal se ocupa de las más graves transgresiones jurídicas, considerando para ellas las sanciones más enérgicas, y tiene como su objeto a los seres humanos que han delinquido o que están al borde de hacerlo, requiere de una indispensable moderación, por penetrar en los más trascendentales ámbitos concernientes al hombre y a la sociedad...

* * *

Consecuentemente, subraya el autor en otro lugar de su bellissimo libro, sigue siendo el Derecho penal, así sustantivo como adjetivo y ejecutivo, por encima de cualesquiera otros órdenes jurídicos, el escenario crítico de los derechos humanos. Acaso por ser el Derecho de los delitos y de las penas el refugio elemental, inderogable, de la dignidad del hombre, en él cobra peculiar intensidad y alcanza más doloroso dramatismo la acción autoritaria del Estado, y adquiere alzado vigor, en contrapartida, la resistencia a la opresión por la sociedad y por el individuo.

El despotismo opera preferentemente en los parajes oscuros, intimidantes, de la vía penal; el ejercicio de la libertad reclama, a su vez, claridad y fijeza en las garantías penales: que este Derecho no sea una vasta procesión de trampas, que no disuada el desarrollo ni excluya la justicia ni impida la libertad.

Hay en el fondo del Derecho penal, a poco que se profundice, toda una sugestiva sistemática que tiende, necesariamente, a la defensa del ser humano. Podría afirmarse, pues, sin exageración alguna, que es, paradójicamente —puesto que de ordinario se cree y se mantienen posiciones radicalmente opuestas—, el Derecho penal el más humano de todos los derechos y, desde luego, el que muestra mayor preocupación por el destino del propio ser y por su recuperación para la sociedad. Por eso, acaso —doctrina que enuncia con cierta timidez el profesor García Ramírez— puede ser considerado como un mayúsculo error el pretender separar del ámbito del Derecho penal a los llamados derechos humanos. La cuestión, por supuesto, demanda una cumplida explicación: aun cuando rechazemos la existencia de un Derecho natural —escribe el autor citado—, externo y superior al positivo, de contenido mudable o permanente, *no podríamos desconocer que al amparo de esta corriente —a menudo una corriente generosa, que subraya el contenido y el propósito ético del Derecho— han encontrado vigorosa defensa los derechos humanos.*

No es posible ignorar, al mismo tiempo, que justamente la creencia en un Derecho suprapositivo, anterior y superior al Estado, oponible al soberano, intangible por éste, ha desempeñado un papel descollante en los esfuerzos del hombre por ganar y asegurar justicia y libertad. Mas estos ideales pueden ser también amparados sin recurrir al quimérico

orden natural; basta así, con reclamar como ideal político y moral el respeto al desarrollo humano, al sano desenvolvimiento de las potencialidades del individuo dentro de la comunidad, posición que no necesariamente ha de apoyarse en el Derecho suprapositivo.

* * *

Pone especial énfasis el profesor García Ramírez, luego de un cuidadoso y detenido examen histórico de la cuestión a la que nos venimos refiriendo, de indicar, entre otras muchas cosas, que, efectivamente, *no es idéntico en todos los países el entendimiento sobre los derechos públicos subjetivos*. Hasta aquí, considera, hemos hablado desde una perspectiva esencial y sustancialmente general. Pero, naturalmente, al explorar el horizonte de los derechos humanos y, por lo mismo, de su especie penal, es posible puntualizar una primera división: fase negativa, de total ausencia de derechos humanos, y fase positiva, de presencia de éstos con diversos tonos y significados e implicaciones dispares. Luego de un breve examen de algunos destacados períodos históricos, por ejemplo, la *Carta Magna*, el *Acta de Establecimiento*, la *Teoría de la Separación de Poderes*, etc., el autor vuelca toda su atención en la célebre *Declaración francesa de 1789*: la Revolución francesa fue una caja de resonancia para los principios proclamados por la emancipación norteamericana. Los defendió y vigorizó. Les insufló espíritu de rebeldía y les comunicó fervor revolucionario, heroico y contagioso. Conviene tener presente que no eran en ella la consagración y la prolongación del perfeccionamiento gradual y lógico de tradiciones y costumbres —como en los Estados Unidos—, sino un corte violento con el que se ponía fin a un

estado anterior, al mismo tiempo que se iniciaba una nueva dirección constructiva.

La verdad es que, a lo largo del histórico proceso revolucionario —de tan profunda trascendencia en todos los campos de la intelectualidad—, hubo, subraya el profesor García Ramírez, una preocupación constante, expresada tanto en los proyectos de extensión moderada como en los frondosos, por oponer fronteras seguras a la acción arbitraria del poder público sobre la libertad del individuo. De esta suerte, se exigió respeto celoso por la legitimidad tanto en la imposición de medidas de cautela procesal, como son, de manera descolante, la detención y la prisión preventiva, como en la aplicación de penas. Nótese, inclusive, que el dogma legalista penal, el que en otro momento se formulase bajo la expresión de *nullum crimen sine lege*, apareció en cierto modo incipiente y tenue si se les confronta con el énfasis cifrado en las garantías de las que se rodea a los instrumentos precautorios del enjuiciamiento criminal. Es comprensible este interés especializado de los representantes populares: se salía apenas del tiempo en que privaron las célebres *lettres de cachet*.

Otra preocupación fundamental dominó a los sucesivos proyectistas: la ley debe ser igual para todos; un mismo hecho ha de penarse en todo caso de idéntica manera, sin que importen la condición social o la fortuna del inculgado. Cabe aquí la grande, general, preocupación liberal por la igualdad de todos los hombres frente al Derecho: una igualdad, claro está, de signo sólo formal por ahora. Se echa de menos, entonces, el ingreso de la equidad en el campo penal: aquélla adviene por la puerta de la individualización, tan cara a este tiempo. Con todo, salta a la vista el designio de clausurar privilegios. Tam-

bién en este ámbito es fácil entender la experiencia que animó a los asambleístas: se hallaban a la vista desigualdades extremas, que, por una parte, aseguraban la impunidad del poderoso y, por la otra, el castigo severo del desvalido.

* * *

Uno de los capítulos más sugestivos del libro que el doctor García Ramírez nos ofrece es, a nuestro parecer, el consagrado al estudio de la panorámica general que, hoy por hoy, nos ofrece las diferentes Constituciones políticas en vigor. Es profundamente original el examen que efectúa, entrelazándolos, de los conceptos «derechos humanos» y «Derecho penal». Nos recuerda el autor, sobre todo, que los derechos humanos sólo pueden ser ostentados por individuos, por personas concretas, que de esta suerte pretenden, en una u otra dimensión, su precisa calidad de hombres; no los poseen, en cambio, los Estados. De ahí que sea oportuno indagar si los individuos, y no exclusivamente los Estados, pueden ser sujetos del Derecho internacional público o Derecho de gentes. Esta pregunta posee la doble respuesta de la doctrina, por una parte, y de los instrumentos internacionales, por la otra. Hoy la contestación es clara y franca; no siempre lo fue.

Es oportuno recordar, ante todo, el carácter intensamente dinámico del Derecho internacional, particularmente en una hora —la que es presente desde hace tiempo— en que las relaciones de intercambio entre pueblos ganan vigor y constancia y reclaman la protección superestructural del orden jurídico. De esta suerte, las soluciones aceptadas pacíficamente hasta un pasado inmediato han cesado de ser las de hoy; mudan los planteamientos y las fórmulas al

paso que se afianza la solidaridad o, en todo caso, en la medida en que se asienta su hermana menor: la interdependencia fundada en el temor.

Para el doctor García Ramírez el Derecho penal es, sin duda, una de las disciplinas más sensibles que cabe imaginar. Por eso mismo se afirma en las páginas de esta obra que es singularmente estrecha en la relación entre el grado de cultura, de libertad y de democracia alcanzado por un pueblo y su legislación represiva; de ahí que éste sea, se dice, índice de los avances, regresos o estancamientos de aquél. En los albores del Derecho penal científico se pudo observar que «si hubiese una escala universal de las penas y de los delitos, tendríamos una probable y común medida de los grados de tiranía y de libertad, del fondo de humanidad o de maldad de las distintas naciones». Consecuentemente, sutil conclusión a la que se llega en estas páginas, «es en el campo penal donde se manifiesta en forma más ostensible el carácter democrático o antidemocrático de una Constitución». No podía ser menos: la tónica general del Estado se descubre al través del amparo que acuerda a la vida y a la libertad del hombre, inclusive si éste es, en un caso dado, agente real o supuesto de un hecho delictivo; la minimización del individuo acarreará un tono fuertemente autoritario en la ley constitucional penal y en las que le están subordinadas; entonces, la primera tensión será quebrantar el principio de legalidad, por una parte, y ahuyentar el de irretroactividad, por la otra. Lo contrario acontecerá ahí donde la dignidad humana ostenta su auténtico valor: en ese supuesto serán prolijas las garantías que se acuerden al sujeto desde el momento mismo en que se le supone activo del delito hasta el último instante de la ejecución penal:

no desaparece tras el delincuente la respetable figura del hombre.

En definitiva, conclusión final sostenida por el profesor García Ramírez, *los derechos humanos constitucionalmente consagrados son, en principio, intangibles.* No obstante, es posible que en su ejercicio ocurran desbordamientos o desviaciones que se traduzcan en perjuicio social o que impidan a otros hombres hacer uso de sus propios derechos y mantener a salvo sus bienes jurídicos. También es factible que, en

cierto momento, el ejercicio de semejantes derechos constituya un obstáculo en verdad severo e infranqueable para hacer frente a graves situaciones de emergencia que ponen en peligro a la sociedad en su conjunto o colocan en apremiante trance a sus más calificadas instituciones. Para el autor, pues, el Derecho penal, en cualesquiera de sus manifestaciones, está profundamente vinculado al sistema de los derechos humanos.

José María Nin de Cardona

GIUSEPPE CONSOLO: *Sport, diritto e società. Profilo di sociologia giuridica*, Armando Editore, Roma, 1976, 125 págs.

El fenómeno deportivo ha adquirido en nuestra época un creciente desarrollo, siendo objeto de numerosos trabajos de sociólogos y juristas que han visto en él un fiel reflejo de la experiencia social y jurídica de la hora presente. A estos trabajos se incorpora la reciente investigación de Giuseppe Consolo, que pretende aunar las perspectivas sociológica y jurídica en un análisis de sociología del Derecho; y que se presenta como punto de partida de un nuevo enfoque, que, a diferencia de los anteriores, no parte sólo de la consideración del deporte como fenómeno organizativo, sino también de la propia acción deportiva.

Esta precisión preliminar permite al autor distinguir entre lo que considera pseudo y verdadero deporte; entre la explotación política y comercial del hecho deportivo y el auténtico espíritu deportivo. Para captar el auténtico significado del deporte se precisa estudiar al atleta, más que al público que abarrota los estadios los domingos, ya que el estudio de esas masas plantea una serie de problemas que rebasan el ámbito de lo estrictamente deportivo. Pues entiende el autor que los espectáculos

deportivos de masas no son los que mejor reflejan la significación del deporte, sino que representan una de las tantas manifestaciones del «hombre masa» contemporáneo; en ellas más que de deporte debiera hablarse de «ocasión deportiva». Ya que el deporte, como todos los fenómenos sociales, puede ser considerado y utilizado para perseguir fines políticos, sociales o educativos, pero en tales casos el deporte no es objeto de consideración autónoma, sino que se le entiende como una parte de la historia política, como un medio didáctico o como un mero fenómeno de grupo, pero sin que por ese camino se pueda llegar a un análisis específico del hecho deportivo.

De acuerdo con estas premisas Consolo ha intentado trazar un *approach* sociológico-jurídico al deporte, en cuanto fenómeno que posee una problemática y características propias.

Por ello, inicia su análisis estudiando la relación jurídica deportiva en el seno del ordenamiento estatal. A partir de ahí, y para su comprensión más precisa, se considera la estructura jurídica de la acción deportiva, tomando para ello como punto de referencia la noción de

estructura elaborada por diversos sectores de la cultura contemporánea, y de modo especial, por los ensayos estructuralistas llevados a cabo en el terreno de la ciencia jurídica, ya que, en opinión del autor, si se tiene presente que la acción jurídica halla en su misma estructura, en su «funcionalidad interna» la cualificación de jurídica, debe partirse de ahí para comprobar si en la acción deportiva se halla o no presente el carácter de la juridicidad.

Tras el estudio del primer momento típico del fenómeno deportivo, situado en el plano de la acción deportiva individual, pasa Consolo a estudiar su segundo momento, que es el que corresponde a la organización en la que éste viene a insertarse. Dicha organización posee, a su vez, una dimensión jurídica al presentarse como ordenamiento jurídico deportivo con determinadas potestades autonormativas, y una dimensión sociológico-jurídica. En esta última se toma en consideración el trasfondo socio-político que ha ido adquiriendo el fenómeno deportivo a medida que, con el desarrollo paralelo de la sociedad industrial, ha ido perdiendo sus características originarias, para confundirse con otros fenómenos de masas, típicos de la era consumista en que vivimos.

El volumen se cierra con un apéndice en el que traza una somera investigación sociológica y estadística sobre las relaciones entre deporte y política, deporte y clases sociales, y deporte y otros temas objeto de actualidad.

La obra de Consolo supone una aportación original al estudio del fenómeno deportivo, llevada a cabo desde una perspectiva interdisciplinar en la que se han tomado en consideración, de modo especial, los aspectos jurídicos y sociológicos del deporte. Dicha aproximación se ha efectuado de la mano de las

más recientes tendencias metodológicas de la ciencia del derecho, desde el estructuralismo al realismo escandinavo y a la filosofía analítica. En tanto que la consideración sociológica del fenómeno deportivo constituye un interesante ensayo de conjugar los aspectos teóricos y empíricos de la Sociología jurídica. Existe un punto, sin embargo, en el que me permito disentir del planteamiento de esta investigación. Me refiero a la tesis que mantiene el autor de que la autenticidad del fenómeno deportivo reside en la acción deportiva, en cuanto estructura autónoma de la conducta humana. Es cierto que el deporte, como cualquier otro sector del actuar humano, sufre un proceso de extrañamiento o, si se quiere, de desnaturalización a medida que se masifica y a medida que sufre las implicaciones de otros sectores de la cultura, sobre los que, a su vez, ejerce una determinada influencia. Ahora bien, para el Derecho, y más aún para la Sociología del derecho, lo que importa precisamente es esa interacción entre el fenómeno deportivo y otras formas de la vida social, que da lugar a una serie de repercusiones en el plano sociológico, jurídico y político. La autenticidad de la acción deportiva, que puede tener importancia primordial para el filósofo, interesa menos al jurista, o al sociólogo, precisamente, porque ellos operan con los resultados externos, generalizados y reglamentados de esos comportamientos. Que el autor es consciente de ello lo prueba el hecho de que, pese a sus premisas, es a estos aspectos a los que dedica mayor atención a lo largo de su libro. Un libro que, en todo caso, constituye un interesante y actual análisis de un fenómeno que no siempre ha sido estudiado con la atención que por su trascendencia merece.

Antonio-Enrique Pérez Luño

L. GRIGORIÁN Y DOLGOPÓLOV: *Fundamentos del Derecho estatal soviético*, Editorial Progreso, Moscú, 1976, 360 págs.

La primera advertencia que los profesores Grigorián y Dolgopólov realizan es la concerniente al hecho de que, efectivamente, en la literatura jurídica de la URSS existen definiciones distintas del Derecho estatal soviético. Diferentes especialistas en esta materia delimitan, cada uno a su manera, el círculo de relaciones reglamentadas por sus normas. Debido a ello, precisamente, surge un gran número de definiciones que, a veces, se diferencian muy esencialmente.

Algunos científicos estiman que la materia del Derecho estatal soviético la constituyen las relaciones sociales que establecen los rasgos básicos del sistema económico-social y de la organización política de la sociedad soviética y expresan la soberanía del pueblo de la URSS y del Poder de los Soviets. Unos parten de que el Derecho estatal reúne las normas que establecen las formas políticas de ejercitar la soberanía del pueblo. Otros estiman que los rasgos específicos del Derecho estatal consisten en que sus normas surgen en relación con el ejercicio del poder estatal o en el proceso de este ejercicio. Y, por último, hay quien ve la esencia de esta rama del Derecho en que su materia la constituyen no sólo ciertas relaciones concretas, sino también los principios constitucionales que sintetizan todas las relaciones más típicas existentes en la sociedad socialista soviética.

Se nos indica igualmente, en otro lugar del libro, que las relaciones estatal-jurídicas se forman entre el pueblo soviético, como fuente de la plenitud del poder en la sociedad y portador de éste, el único dueño del país, y todas las organizaciones estatales y sociales; entre las naciones socialistas y todos los Es-

tados soviéticos, comprendidas también todas las formaciones nacionales con carácter del Estado; entre el Estado soviético y sus órganos, por una parte, y las organizaciones sociales de los trabajadores, por la otra; entre el Estado soviético y sus órganos, de un lado, y los ciudadanos, del otro; entre los órganos representativos y otras instituciones públicas; entre los representantes electos y los electores y entre los órganos del Estado, su aparato y los diputados. Estas relaciones, se nos indica en estas páginas, expresan en la práctica la *esencia democrática del régimen social y estatal socialista de la URSS*.

* * *

Los autores, luego de una cuidadosa exposición filosófica y jurídica del sentido del Derecho soviético, llegan a una primera conclusión, a saber: *que las normas del Derecho estatal soviético consolidan el sistema socialista de economía y la propiedad socialista sobre los instrumentos y medios de producción, que constituyen la base económica de la URSS*. Por tanto, valga la redundancia, las normas del Derecho estatal soviético consolidan, asimismo, la base de clase de la democracia socialista, o sea, la estructura de la sociedad soviética, compuesta por los obreros, los campesinos koljosianos y los intelectuales.

Claro está, y obvio parece el indicarlo, que la diversidad de las relaciones sociales, que exigen una reglamentación jurídica, determina la existencia de muchas ramas del Derecho soviético. Cada una de ellas refrenda y rige un grupo determinado de estas relaciones. Sin embargo, todas las ramas del Derecho so-

viético, pese a las diferencias existentes entre ellas, tienen muchos rasgos comunes que las agrupan en un Derecho socialista soviético único. Esta comunidad consiste en que todas las ramas del Derecho soviético descansan sobre una base única de la organización económica y política de la sociedad socialista soviética y arrancan de que ésta se compone de las masas trabajadoras, desconoce la explotación del hombre por el hombre, está dirigida y orientada por el Partido Comunista de la Unión Soviética y tiene por base política los Soviets de diputados de los trabajadores, órganos representativos del propio pueblo, dotados de toda la plenitud de poder del Estado. Todas las ramas del Derecho socialista soviético descansan sobre los principios del socialismo.

Consecuentemente, a la vista de cuanto antecede, puede afirmarse que, efectivamente, el Derecho estatal soviético refrenda legislativamente todos estos principios básicos o, dicho de otro modo, ofrece los puntos de partida para todas las demás ramas del Derecho socialista soviético. Por ejemplo, el Derecho estatal soviético refrenda legislativamente la base económica de la URSS, las formas de la propiedad socialista, el derecho a la propiedad personal de los ciudadanos de la URSS y el derecho a heredarla y admite la existencia de pequeñas haciendas personales de campesinos y artesanos individuales, basadas en el trabajo de los mismos.

* * *

Al definir el Derecho estatal soviético y precisar su lugar en el sistema jurídico de la URSS, debemos aclarar una cuestión muy importante, la de sus formas de expresión o, como suele decirse en jurisprudencia, de sus fuentes.

La Constitución, Ley Fundamental de

la URSS, es la forma y fuente principal de expresión del Derecho estatal soviético. La Constitución es la que consolida, ante todo, las bases del régimen social y estatal de la URSS, reguladas por el Derecho estatal. Las formas de expresión (o fuentes) de éste son asimismo las Constituciones de las repúblicas socialistas soviéticas federadas y autónomas que, en correspondencia con la Constitución de la URSS, afianzan y regulan las bases de su régimen social y estatal.

El Estado crea todas las normas apoyándose en la Constitución que es la base jurídica de toda la legislación corriente. La circunstancia de que es precisamente la Constitución la que representa la fuente principal del Derecho estatal soviético dio origen a la opinión existente entre varios especialistas soviéticos en esta materia de que era necesario cambiar su nombre por el del Derecho constitucional soviético. Pero este punto de vista no encontró apoyo unánime entre los científicos que se dedican al Derecho estatal.

Parece conveniente señalar, para la mejor comprensión de estas páginas, que, efectivamente, la ciencia del Derecho estatal soviético, pertrechada con la comprensión materialista de los procesos que se operan en la naturaleza y la sociedad, sigue el método dialéctico científico, examinando todos los fenómenos en su interrelación e interdependencia, en constante movimiento y desarrollo. Los problemas cardinales, que constituyen el objeto de la ciencia del Derecho estatal soviético, están analizados con profunda sabiduría en las obras de Lenin, fundador del Partido Comunista y del Estado soviético, y en los acuerdos y disposiciones del PCUS. Esta ciencia tiene por base la doctrina de Lenin sobre los Soviets, la esencia de la Constitución en general y de la Constitución

soviética en particular, la federación socialista soviética, la autonomía soviética, los principios fundamentales de la organización y actividad del aparato estatal soviético, el papel dirigente y orientador del Partido Comunista y la democracia socialista soviética.

Al igual que todas las ciencias, el Derecho estatal soviético se desarrolla sobre la base del estudio, sintetización y análisis minucioso de los hechos concretos que caracterizan los profundos procesos y fenómenos de la vida de la sociedad y el Estado soviéticos. Por eso, sus conclusiones expresan objetivamente la realidad soviética. Pero esta ciencia no se conforma con reflejar el estado de cosas existente, sino que señala las vías de avance y, por consiguiente, actúa como un factor importante de transformación de la vieja sociedad y de construcción, consolidación y perfeccionamiento del nuevo régimen.

* * *

Independientemente del examen que los profesores Grigorián y Dolgopólov efectúan de cuestiones tan sumamente trascendentes, como, por ejemplo, la temática referente al concepto del *poder*, *la sociedad* y *el individuo*, la verdad sea dicha es que estas páginas que comentamos entrañan a la par un evidente matiz político. Así, los autores, en un determinado momento, especifican que, en rigor, *el socialismo tan sólo en la Unión Soviética se ha hecho realidad*. Justifican, al mismo tiempo, las causas esenciales por las que, efectivamente, en la Unión Soviética existe un solo partido político: el Partido Comunista. Los teóricos y políticos burgueses han gastado mucho papel afirmando que este hecho testimonia la ausencia de la democracia, que el pueblo soviético «no

tiene posibilidad de optar» a quien seguir, etc.

No hay nada más falso, subrayan los citados profesores, que esta afirmación. Ya hace varios decenios — escriben—, en el período de lucha por instaurar y consolidar el Poder soviético, los trabajadores de Rusia decidieron qué camino se debía seguir, qué vía era la acertada. Muchos partidos políticos pretendieron en su tiempo encabezar el desarrollo social. Eran partidos de los terratenientes y capitalistas, de los ultrarreaccionarios y democonstitucionalistas, de los mencheviques y sus cómplices. Algunos dejaron de existir a consecuencia de la Revolución de Octubre. En la falsedad y el carácter antipopular de otros los trabajadores se convencieron en los primeros meses de la vida de la joven República Soviética. Pasó por la prueba de la historia de un solo partido, el *Partido Comunista*, fiel defensor de los intereses de los trabajadores.

El hecho de que en la Unión Soviética haya un sólo partido se explica actualmente con que la sociedad soviética es monopolítica y unida. ¿En qué base social, en qué clases podrían apoyarse en ella otros partidos? La sociedad soviética es una sociedad de trabajadores —obreros, campesinos e intelectuales procedentes del pueblo— unidos por sus intereses y objetivos comunes. La existencia en la URSS de un sólo partido, el Partido Comunista, lejos de contradecir los principios de la democracia, permite, al contrario, practicarlos con la mayor plenitud.

Pero el unipartidismo no constituye el rasgo obligatorio de la sociedad socialista. El unipartidismo en la URSS es consecuencia de ciertas condiciones históricas. Se sabe que en los primeros meses de existencia del Estado soviético formaban parte de su Gobierno, sobre la base de una coalición, junto con los

comunistas, también representantes del partido de los socialistas revolucionarios de izquierda. Empero, este partido se negó a colaborar con los bolcheviques, emprendió el camino de organización de complotos contrarrevolucionarios y rompió los últimos hilos que los vinculaban con ciertas capas de los trabajadores.

* * *

En otro lugar del libro se nos indica, con cierto matiz dogmático, que el Partido Comunista de la Unión Soviética es un partido de nuevo tipo, sin precedente en la historia. Es el guía político de la clase obrera, de todos los trabajadores. El PCUS ocupa una posición tan alta en la sociedad porque expresa correctamente los intereses del pueblo y dirige con destreza la construcción de la sociedad comunista, la más justa del mundo. El Partido Comunista es la fuerza que concentra la voluntad, los esfuerzos y la energía del pueblo y los encauza al cumplimiento de las tareas planteadas en la nueva etapa de progreso histórico.

Se nos recuerda, casi al final del libro, que la soberanía de la nación es uno de los principios básicos de la

política nacional leninista del Estado soviético, proclamado y fijado en los documentos programáticos del Partido Comunista mucho antes de la Revolución de Octubre, refrendado legislativamente como principio de la organización del Estado en varios actos del Estado soviético, a partir de la *Declaración de los derechos de los pueblos de Rusia* y aplicado consecuentemente en la construcción práctica del Estado soviético. El principio de la soberanía de la nación implica la libertad de ésta en la elección de las formas de organización de su vida estatal: puede basar su Estado nacional en el unitarismo o el federalismo soviéticos, puede crear el Estado nacional o la formación nacional-estatal.

En definitiva, con la exposición del sistema jurídico actualmente vigente en la URSS, los autores de estas páginas quieren darnos a entender que, efectivamente, *el desarrollo máximo de la democracia socialista y la participación cada vez más efectiva de los trabajadores en la administración de los asuntos del Estado y de la sociedad constituyen la condición esencial del florecimiento de todas las fuerzas creadoras del pueblo...*

José María Nin de Cardona

FILOSOFIA

JULIÁN MARIAS: *Miguel de Unamuno* (introducción de Juan López-Morillas), *Selecciones Austral*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1976, 262 págs.

La primera y excepcional cualidad del libro cuyo comentario iniciamos es que, por vez primera (a pesar de la amplísima bibliografía existente sobre la misma temática), se nos ofrece una perspectiva general sobre el pensamiento unamuniano, puesto que, como señala López-Morillas (ilustre prologuista del

mismo), la visión fragmentaria ha sido hasta el momento el rasgo distintivo de la mayor parte de los libros consagrados al estudio de la figura del genial rector de la Universidad de Salamanca. Y, efectivamente, este signo preside los que, por ejemplo, debemos a González Ruano, Romera Navarro o Wills. En todos ellos,

pese a intuiciones agudas y juicios sagaces, campea el supuesto de que la obra unamuniana es una floresta filosófico-literaria de enorme extensión y rara exuberancia, donde el viandante puede deleitarse en la observación de las especies más variadas, desde los tallos más exóticos hasta las más humildes plantas indígenas —sin excluir numerosos brotes de cizaña—, todo ello nacido a la buena de Dios; floresta, por añadidura, donde el viandante también corre peligro de extraviarse irremisiblemente. A nadie se le ocurría que toda esa profusión, azorante sin duda a primera vista, podía alimentarse de un mismo y único principio generativo, de una misma química espiritual. Eso es, entre muchos otros, el principal hallazgo de las páginas que nos ofrece el profesor Julián Marías.

Es, pues, lícito el preguntarse: ¿Cuál es la cuestión esencial que se trata de resolver en el libro que comentamos? Para responder de forma adecuada a la interrogante que queda suscrita es preciso, por supuesto, elucidar previamente otra vieja cuestión que consiste en determinar con toda claridad si, en rigor, don Miguel de Unamuno fue preferentemente poeta, literato o filósofo. Y esta cuestión, ciertamente, es más importante de lo que a simple vista parece, puesto que de la discordancia de estas tres posiciones brota, sin duda, la causa principal que ha originado que, salvo muy contados casos, sus biógrafos no hayan acabado de *entender* a su biografiado. Para el profesor Julián Marías el problema subrayado no existe puesto que parte de una premisa perfectamente diáfana, a saber: don Miguel de Unamuno no fue sustancialmente un filósofo. Así, por ejemplo, en sus obras de mayor cargazón filosófica —*Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cris-*

tianismo— lo filosófico asume carácter adventicio, contingente...

De todas formas, si se quiere, don Miguel de Unamuno es el sutil filósofo de la muerte: Raras veces se ha «vivido» el problema de la muerte con la vehemente intensidad con que lo vivió Unamuno, indicio claro de la intensidad con que vivía el problema de la vida. Raras veces se ha escrito de la muerte, en prosa o en verso, con una anticipación tan inmediata y sensorial de la llegada de Ella a la cita fatal y de la disolución de la conciencia y el cuerpo físico. En algunas de las mejores páginas de este libro el profesor Julián Marías interpreta la temática de la muerte en Unamuno y sus sutiles implicaciones. Al tema de la muerte va unido el de Dios, tema equívoco en Unamuno y motivo, por consiguiente, de contrarias interpretaciones. Julián Marías, sin soslayar las vacilaciones de Unamuno al tratar del tema de Dios, concluye que el de don Miguel es un Dios personal, indudablemente el Dios cristiano que, eterno, es garantía de la pervivencia. Queda en pie la cuestión de si Unamuno necesita de Dios para algo más que para servir de sustento a la inmortalidad personal. Pero, en última instancia, quizá no se trate más que de *querer* que Dios exista para que sirva de tal sustento.

* * *

De todas formas, pensamos, uno de los fines primordiales que justifican la aparición editorial del libro que tenemos en nuestras manos estriba, por parte del autor del mismo, en mostrarnos la profunda relación que existió entre don Miguel de Unamuno y la filosofía. Por eso mismo, afirma el profesor Julián Marías, se trata en este libro, entre otras muchas cosas, de poner en claro la relación de Unamuno con la filoso-

fia. *No de atribuirle caprichosa y gratuitamente la condición de filósofo, sino de investigar hasta qué punto Unamuno podía resultar lo que durante su vida no había sido —ni querido ser—: un filósofo.* Para que esto fuera así no bastaba con lo que Unamuno *había sido*; era menester lo que *fuera de él*, y esto significa lo que hicieran los demás. Este libro, pues, es un esfuerzo —acaso único— para que Unamuno, aun a pesar suyo, fuera un filósofo...

Pero lo más dificultoso de estas páginas radica, precisamente, en la difícil facilidad con la que el profesor Julián Marias ha penetrado en la entraña de don Miguel de Unamuno. Bien sabido es, y no es preciso esforzarse en demasia para probarlo, que el inolvidable pensador de Salamanca no entregaba *el secreto de su espiritualidad* a cualquier lector transeúnte de sus obras. El propio autor nos lo advirtió dogmáticamente: «A un hombre de verdad se le descubre, se le crea en un momento, en una frase, en un grito.» Y, con mayor claridad y explicitud: «Si quieres crear, lector, por el arte, personas, agonistas —trágicos, cómicos o novelescos—, no acumules detalles, no te dediques a observar exterioridades de los que contigo conviven, sino trátalos, excítalos si puedes, quiérellos sobre todo, y espera a que un día —acaso nunca— saquen a luz y desnuda el alma de su alma, el que quieren ser, en un grito, en un acto, en una frase, y entonces toma ese momento, mételo en ti y deja que, como un germen, se te desarrolle en el personaje de verdad, en el que es de veras real.» ¿No quiere esto decir que a un autor hay, sobre todo, que leerlo —más que papelearlo—, que es el modo de tratarlo; hacerle preguntas, que es el modo de excitarlo y obligarlo a responder y desnudarse; reconstruirlo dentro de uno mismo, que es la manera de quererlo, de

tomarlo como a un prójimo? Meterlo en uno mismo y dejar que se desarrolle como un germen, ¿no significa precisamente *construirlo*, convertirlo en personaje o persona, hacer que llegue a ser un *quién*?

Unamuno, para el profesor Julián Marias, ha sido un pensador azorante, de difícil aprehensión, lleno de íntimas dificultades, disperso, cruzado por errores filosóficos y religiosos, y concretamente por una innecesaria heterodoxia que, lejos de brotar de lo más hondo de su pensamiento, desvirtúa y entorpece sus más perspicaces hallazgos. Se comprenderá, pues, que escribir sobre un hombre dotado de las sumas cualidades y contradicciones que caracterizaron a don Miguel de Unamuno es, desde luego, una tarea sencilla.

Por eso mismo, especifica el profesor Julián Marias, cuando se lee a Unamuno, sobre todo cuando se recorren, uno tras otro, varios libros suyos, se siente una impresión extraña y desazonante. En cada página se encuentran visiones llenas de agudeza y precisión, que encienden nuestro afán de conocimiento y nos despiertan una apasionada curiosidad. Entramos en la lectura de Unamuno con el ánimo tenso y alerta, al accho de hondas y entrañables verdades: a cada instante nos parece hallar lo que vamos buscando, o al menos la promesa de su presencia inminente; tal vez ninguna página nos defrauda; pero al doblar la última del volumen sentimos que nos invade la perplejidad. Al acabar la lectura, con el libro cerrado entre las manos, diríamos que de repente se nos ha vuelto ajeno; sentimos que no lo hemos leído bien, que su contenido se escapa, que tal vez fuera menester volver a empezar. Y acaso una impresión análoga a ésta sobrecogía a don Miguel de Unamuno al acabar de componer un libro, y lo movía a comenzar de nuevo;

pero como un libro no se escribe dos veces, engendraba *otro*, que en verdad era siempre un poco *el mismo*. Y así fue naciendo quizá la obra entera de Unamuno, en un angustioso proceso íntimo, cuyo sentido se nos revela, efectivamente, en las diversas partes de la obra que comentamos.

Cierto es, por tanto, que en Unamuno —afirma el profesor Julián Marías— no se puede encontrar no ya un sistema, sino ni siquiera un cuerpo de doctrina congruente. Salta sin cesar de un tema a otro, y de cada uno sólo nos muestra un destello. Parece como si hiciera girar ante nosotros pedrerías que fuesen heridas un instante por la luz para quedar en seguida otra vez en la sombra y suceder al primer reflejo un brillo distinto. Las afirmaciones de Unamuno no se enlazan nunca entre sí, no se apoyan unas en otras para fundamentarse y darse mutua justificación. Cada una queda recluida en sí mismo, aislada, suelta, y esto, más que su contenido, es lo que constituye lo que se ha llamado vagamente su arbitrariedad. En vano se buscaría en las obras de Unamuno, ni siquiera en las que aparecen con mayores pretensiones intelectuales, un proceso lógico coherente, una fundamentación de cada aserto que permita utilizarlo a su vez para clevarse a una nueva verdad.

Es obvio, pues —siguiendo la tesis del autor del libro objeto del presente comentario—, que *en Unamuno nada aparece concluso y acabado, sino, a la inversa, como esencialmente fragmentario y problemático; y, lejos de mostrar lo dicho en su aislamiento rotundo y perfecto, como hace el escritor aforístico, hace hincapié en la fuente vital y apasionada de donde brotan sus palabras todas. La referencia a la preocupación personal es constante y explícita, y esta última constituye, a los ojos de Unamuno, lo verdaderamente sustancial de*

su obra, mucho más que las fórmulas en que se expresa.

* * *

Toda la obra de Unamuno, en opinión del profesor Julián Marías, constituye una constante variación sinfónica —obsesionante— en torno de un mismo tema: la pervivencia del ser humano más allá de las fronteras del mundo cotidiano. Se trata, pues, del problema del hombre, de la persona humana, y de su perduración. Y quien plantea esta cuestión es la muerte: se trata de saber qué es morir, si es aniquilarse o no, si morir es una cosa que le pasa al hombre para entrar en la vida perdurable, o si es que deja de ser, que *no le pasa nada*. Porque esto es lo angustioso e intolerable, como vio muy bien Unamuno: que no pase nada. El hombre puede recoger en sí mismo sus más hondas energías, sus «fuerzas para ser», y apoyarse en el fundamento último de su persona para hacer frente a cualquier cosa: pero ¿para hacer frente a la nada, o, más bien, para no hacer frente a nada? Unamuno ha sentido y hecho sentir, tal vez como nadie, la inminencia de este problema, y en él ha tenido vida y plenitud su significación. Prescindiendo de lo que Unamuno haya hecho para intentar resolverlo intelectualmente, y aun formularlo —esto es otra cosa—, hay que reparar en el modo agudísimo y radical como lo ha descubierto, como lo ha sentido en toda su tremenda problematidad...

Y, por otra parte —puntualiza el profesor Julián Marías en otro lugar de su obra—, Unamuno no pierde de vista el problema del hombre muerto, del que vivió en el pasado y sólo existe *para nosotros* en el recuerdo, en la pervivencia de la fama, también de un modo en cierto sentido espectral, más próximo al de las figuras imaginadas. Y se le

vuelve a plantear agudamente el problema de la inmortalidad: *si el hombre, después de muerto, existe para sí y tiene conciencia, o sólo revive en nosotros, al ser soñado de nuevo.* De esto se trata. Y en esta cuestión, como puede verse fácilmente, están complicadas dos capitales: una, la de la peculiar *consistencia* de esa vida, de ese sueño, porque tendremos que preguntarnos en qué sentido y hasta qué punto son o no *independientes*; y la otra, la de *quién* es el que vive y sueña, cualquiera que sea la índole de lo vivido o soñado.

Unamuno, tras su amplísima obra, llega a la conclusión de que tan sólo existe un camino para llegar con absoluta certeza a la *verdad* —es decir, a Dios—: La única vía para llegar a Dios es, según él, *cordial*, cosa de corazón, en el doble sentido de querer y sentimiento. Y en esta lucha, en lo que llamará después agonía, en este anhelo sentimental de Dios, movido por su afán de inmortalidad, se detendrá morosamente Unamuno, sin ser capaz nunca de poner en marcha realmente sus facultades para intentar de verdad conocer...

* * *

Movido por el temor a la nada, a la destrucción de la personalidad —concluye el profesor Julián Marias—, Unamuno se aferra a la esperanza: las razones en favor de la mortalidad no bastan pa-

ra destruir su esperanza, que se mantiene firme a pesar de ellas. «Esos racionamientos —dice— no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. *No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia.*» Este largo grito de afán cruza toda la vida de Unamuno y anima, como una savia fresca y viva, su obra entera.

Para el autor de este excelente libro —uno, sin duda, de los más profundos y humanos de todos cuantos se han escrito sobre la genial figura del más inquieto de nuestros grandes pensadores— Unamuno es un ejemplo característico del pensador que tiene el sentido vivo de una realidad recién descubierta, pero carece de los instrumentos intelectuales necesarios para penetrar en ella con la madurez de la filosofía. Sus intuiciones, movidas por su angustia ante el problema, vivido con rara plenitud, son de honda perspicacia, pero se quedan en intuiciones. *Unamuno nos muestra el espectáculo dramático y profundamente instructivo del hombre que aborda de un modo extra-filosófico o, si se quiere, prefilosófico, el problema mismo de la filosofía.*

José María Nin de Cardona

CIRIACO MORÓN ARROYO: *Nuevas meditaciones del «Quijote»*, Biblioteca Románica Hispánica, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1976, 360 págs.

El profesor Morón Arroyo nos ofrece, a través de las páginas que dan pie a nuestro comentario crítico, uno de los libros más interesantes y sugestivos dados a la luz pública en los últimos tiempos. Se trata de un libro radicalmente

distinto a cuantos, efectivamente, sobre el mismo tema han venido divulgándose. No sólo se enjuicia, por ejemplo, la significación y trascendencia de la obra más importante que en el campo literario ha producido el ingenio español,

sino, por el contrario, se examina muy meticulosamente lo que supuso, en su momento y posteriormente, la época más inquieta y valiosa de toda la vida española. Tiene el autor especial interés el destacar cuanto antes la profunda diferencia que distingue a las páginas que glosamos de aquellas otras que, casi con el mismo título, nuestro más alto pensador —don José Ortega y Gasset (el profesor Arroyo Morón es, igualmente, autor de un magistral libro sobre el pensamiento del eminente filósofo madrileño)— dio, al iniciarse su mocedad fructífera, a la imprenta —aquellas inolvidables *Meditaciones del Quijote*—. Por eso, nos advierte, «...quien pierda un minuto en comparar este libro con el de Ortega, perderá un minuto para toda su vida; y quien se ofenda viendo en él otros intentos, sencillamente se equivoca. Este libro contiene unas meditaciones del Quijote, y está escrito desde la entraña de la filosofía orteguiana; esta confesión lo explica todo». El autor insiste en que no se pierda de vista su advertencia y subraya que en el mismo se trata sólo de una cosa: de entender el pensamiento de Cervantes y especialmente el Quijote. El libro es, pues, unitario; pero la unidad se logra por la incorporación de muchas otras cosas en torno a ese foco. La meditación primera contiene una teoría hermenéutica. Se trata en ella de hacer explícitos los presupuestos que me dirigen en los análisis posteriores. La segunda es un esbozo de la historia del pensamiento español del siglo XVI. Este esbozo era necesario para situar el pensamiento de Cervantes en su ambiente, es decir, en su punto. Una vez delimitado el contorno, situamos en él a Cervantes (tercera parte o dimensión de estas páginas). Hay varias meditaciones más, pero a nuestro parecer, las sustanciales son las que quedan anteriormente indicadas.

Luego de finalizada la lectura de las páginas del libro que suscita nuestra atención puede perfectamente afirmarse, y esto es importante, que estamos en presencia de una obra que ha sido escrita con perspectiva —no de todos los libros puede hacerse este elogio—. Y la cosa entraña cierta transcendencia dado que, como es bien sabido —ya el propio Ortega lo predicó con obsesionante reiteración—, la perspectiva es uno de los elementos esenciales de toda teoría humanística. Consecuentemente, el perspectivismo, con su juego de decisiones audaces y timidez antidogmática, es, en rigor, la única actitud admisible en humanidades. Claro es, nos indica el profesor Morón Arroyo, que una perspectiva es sólo una postura, pero es nada menos que una postura intelectual y valorativa. El fundamento de este perspectivismo está en el modo mismo de funcionar la inteligencia. Nosotros solemos concebir el trabajo intelectual como un puro reflejo de la realidad; al ser reflejo, el conocimiento lo entendemos como una descripción, y en esta descripción merodea la connotación de algo estático. Por eso nos es fácil describir qué hace la inteligencia con el pasado y el presente; pero la concepción de la inteligencia como puro reflejo olvida su elemento esencial, que es el salto al futuro. La inteligencia a su mejor nivel, el nivel creador, se mueve siempre en sus propias fronteras creando lo que no hay, haciendo lógico y racional lo inaudito.

Por eso mismo, siguiendo el pensamiento del autor de las páginas que analizamos, «...todo aparece a nueva luz cuando se estudia en relación, teniendo en cuenta que el estudio de relaciones no viene como un aditamento al estudio erudito y especializado. La relación es el horizonte en el cual cobran sentido todos los datos que la erudición allega; de manera que la relación hace al

dato. Erudición e incorporación no se relacionan como dos momentos estáticos, sino como dos momentos de una diferencia en la cual mutuamente se insertan». Lógicamente, pues, la inteligencia no puede ser más que transparencia o creación de realidad; un libro debe ser transparencia total o incitación.

* * *

Recomienda el profesor Morón Arroyo que al estudiar el pensamiento de Cervantes, entre otras muchas cosas, es necesario reconocer que en todo momento nuestro pensamiento y libertad viven en la fusión de tres actitudes o niveles: nivel de complacencia, nivel crítico y nivel creador. Quien se petrifica en el primero, vive esclavo del tópico y el partido. Pero más peligroso aún es petrificarse en el segundo nivel. Criticar es siempre más fácil que crear. En humanidades se da este peligro con mucha frecuencia; no sólo en la reseña y en el escepticismo frente a mucho de lo que se hace, sino en la forma de los grandes proyectos y planes que no se realizan. Todo lo que yo voy diciendo aquí, si fuera una pura reflexión teórico sin aplicación a textos, como darán las siguientes meditaciones, caería en lo que estoy criticando. Al hacer historia debemos distinguir claramente a los verdaderos trabajadores de los simples dibujantes de planos. Por ejemplo, en el siglo XVIII cualquiera daba su cuarto a espadas diciendo que debíamos cultivar las matemáticas y ciencias útiles. Hoy solemos apreciar a tales arbitristas como señores respetables en la historia pobre o rica de nuestra ciencia. Sin embargo, todos esos arbitrios se pueden dar sin saber sumar quebrados. La crítica y el planeamiento son a la creación lo que el nivel abstracto es al concreto y real. Nosotros pretendemos estudiar cómo se funden

en Cervantes los tres niveles a los que hemos hecho alusión.

Claro está que, en opinión del profesor Morón Arroyo —tesis a la que inmediatamente nos adherimos—, la comprensión definitiva de una obra se logra cuando la individualizamos como realidad y sencillamente la valoramos. Es una experiencia bastante común, como el inundar de adjetivos laudatorios las obras consagradas; en cambio, nos encontramos perplejos ante el poema del amigo. Y en caso de duda, preferimos decirle que no sea loco y se lo guarde. Creo que es normal la desconfianza ante el poeta, novelista o artista incipientes. Esta actitud procede de nuestra falta de criterios para juzgar y desgraciadamente significa que nuestra mente no ha madurado con respecto a esa manifestación de la cultura que llamamos arte. Podemos pasarnos toda la vida enseñando arte o literatura, sabiéndonos todos los chismes de la vida de Lope, todos los argumentos de sus comedias y todos los secretillos de su estilo, y, sin embargo, no saber qué significa la comedia de Lope, es decir, no saber lo principal. Comprender es construir, es decir, introducir todo contenido cultural del pasado en nuestro universo de valores humanos. Los valores estéticos son simplemente un sector de los valores humanos.

Por eso mismo, sugestiva conclusión a la que el autor llega, la idea es la postura final que conquistamos sobre cualquier cosa después de haber trabajado en su comprensión: es lo que expresamos en la lengua diaria con la frase «tener una idea», y no en el sentido de vaga (para eso he usado el término «noción»), sino una idea como sinónimo de una postura personal.

La suprema cualidad de don Miguel de Cervantes no radica, como no pocos sostienen, en haber sido uno de los mejores escritores de la lengua castellana

y universal. Eso, desde luego, es importante. Pero, a juicio del autor de las páginas que comentamos, lo sustancialmente trascendental fue, precisamente, ser el creador —el padre— del género cultivado: «Por muy originales que fueran Voltaire o Goethe al escribir sus novelas, nadie pudo realizar el salto dado por el autor del *Lazarillo* y por Cervantes: crear el género; es decir, haber fijado la atención sobre la vida prosaica de cada día y haberle extraído su logos y significación cultural. Ese gran salto de la existencia bruta a la cultura estaba ya hecho por aquellos españoles que en el siglo XVI salían a buscar aventuras y volvían con un mundo nuevo.»

* * *

Extrema el autor su interés en demostrar el supremo valor humanístico que se condensa en *Don Quijote*: En este sentido, nos dice, estaría fuera de lugar buscar una filosofía en Cervantes. Pero en el extremo contrario yerra quien considere a nuestro escritor un «ingenio lego», a quien le salió una obra maestra por casualidad. Cervantes reflexionó sobre sus experiencias personales, interpretándolas desde su lado reproducible por todos, es decir, desde su lado universal; miró cuanto pasaba a su alrededor y lo expresó en caracteres y situaciones por encima de las condiciones impuestas por su momento histórico. Al mismo tiempo tuvo suficiente libertad intelectual como para no dejarse ofuscar por oropeles y criticar cuanto de falso encontraba a su alrededor. Por esta crítica y por su creación, Cervantes es un modelo de pensador, de intelectual en el nivel supremo de inteligencia-poder.

Por otra parte, puntualiza el autor —tal vez esta afirmación enojaría profundamente al máximo exegeta que hemos tenido del inmortal escritor (es

obvio que nos estamos refiriendo a don Miguel de Unamuno)—, «Cervantes no tiene una filosofía que le permita afirmar la libertad absoluta del espíritu frente a las inclinaciones; por eso se encuentran en él los motivos clásicos de la inferioridad social del criado y de la influencia del nacimiento y alimentación. Al mismo tiempo está obseso por la libertad y la conciencia del destino individual: 'cada uno es hijo de sus obras'. Entre estos dos extremos sería imposible determinar la idea precisa de nuestro escritor. ¿Quién es ese 'cada uno'? ¿Se aplica a todas las personas de cualquier estamento social?».

De todas formas, más o menos profundo, en la inmortal obra de Cervantes palpita un indisimulable matiz filosófico, es decir, hay una clara y radical filosofía: «En Cervantes la vida se concibe como acción y pasión y, por consiguiente, en ningún momento pretende eliminar la pasividad, es decir, el acontecimiento casual que modifica los proyectos o caminos de sus protagonistas. La casualidad es un móvil básico de la novela cervantina. La aparición de nuevos personajes se introduce con fórmulas que cortan cuanto se hace o dice en un momento para poner atención en el nuevo grupo de personas que se acerca.

Más que en la transición de escena aparece la originalidad de Cervantes en el manejo de la transición de forma, que es el modo de alternar diálogo y narración. En el siglo XVI y principios del XVII el diálogo es un género literario independiente. En él se tratan todos aquellos temas sobre los que no hay tesis consagradas en la tradición. Es el género exploratorio por excelencia, el auténtico padre del ensayo moderno. Es frecuente hallar al principio de los diálogos una discusión sobre quién debe introducir a los interlocutores; si el autor debe constantemente repetir 'dijo Marcelo',

'respondió Juliano' o si se debe transcribir directamente la conversación sin esas intromisiones del autor. Generalmente predomina el segundo criterio. Esta discusión tiene su primer origen en el *Teeteto* de Platón.»

Una de las grandes conclusiones a las que se llega en estas páginas —de las innumerables que cabe extraer— es la referente al hecho de que, efectivamente, a juicio del profesor Morón Arroyo, Cervantes no escribe alegorías, sino una obra inagotable en experiencia humana. Dulcinea no es sólo el objeto del amor platónico descrito; es también un objeto de humor. Por de pronto, es materia prima para que la formen Don Quijote y Sancho según sus ojos espirituales o profanos. Para Sancho es una labradora como él es capaz de imaginarla; como eran las mujeres que él conocía; Sancho no conoce el amor platónico, propio de espíritus selectos y no del pueblo. Cuando un hombre se dedica plenamente a la realización de un valor espiritual o político, pierde capacidad sensorial y el amor se le convierte en un modo espiritual de comunicación. Eso le ha pasado a Don Quijote...

* * *

Cabe el responder a una interrogante final: ¿Es el Quijote un libro radicalmente burlesco? Decía Ortega: ¿Es la burla forzosamente una negación? No es una negación, es una inseguridad. Es querer que en el mundo haya un sen-

tido último, estar dispuesto a trabajar por él y no saber cómo hay que trabajar en concreto ni si tiene sentido ese trabajo.

¿Y qué cosa es burlarse? Es escribir una novela para purgarnos del deseo insolente de crear un mundo mejor siendo como dioses, y distanciarnos de esa obra para que ella sea todo armonía y perfección. Cervantes podía decir como Rubén Darío: «Y si hubo áspera hiel en mi existencia, / melificó toda acritud el arte».

Ahora bien, ya hemos caído en el juego de palabras; porque hay un burlarse como el de los duques o Maritornes, y un burlarse que es escribir el Quijote. Cuando el verbo se puede aplicar a dos cosas tan distintas, es tiempo perdido el seguir usándolo. El humor del Quijote no es burla, aunque hay en el libro muchas burlas que son ingredientes de ese humor. El humor del Quijote es el perfecto equilibrio entre un compromiso de pataleo y una amargura desesperada e inactiva...

Es obvio, pues, que *la idea básica para explicar la estructura de los escritos cervantinos es la idea de hombre. El hombre no es un yo en quien predomina la interioridad. El hombre es una criatura moral; está, por consiguiente, abierto a la sociedad, a la ley divina, a la influencia de las estrellas y a la tentación del mundo, el demonio y la carne.*

José María Nin de Cardona

VARIOS

JULIEN FREUND: *Las teorías de las ciencias humanas*. Ediciones Península, Barcelona, 1975, 158 págs.

Empieza el autor designando como ciencias humanas el conjunto de disciplinas que se agrupan ordinariamente

bajo este nombre: la economía, sociología, antropología, geografía, etnología, lingüística, la historia (política, de

las ciencias, de la filosofía, del arte, etcétera), la pedagogía, la politología, la filología, la tecnología, la polemología, la mitología, la gerontología, etc. La enumeración no es exhaustiva y a ella se podría añadir una definición descriptiva sin atribuirle ninguna validez filosófica o epistemológica. En este caso —dice Freund— entendemos por ciencias humanas «las disciplinas que tienen por objeto investigar las diversas actividades humanas, en tanto implican relaciones de los hombres entre sí y de los hombres con las cosas, así como las obras, instituciones y relaciones que de ello resultan».

Porque la expresión ciencias humanas se presta a discusión, algunos autores han preferido llamarlas ciencias morales, ciencias de la cultura, ciencias del espíritu, ciencias del hombre, ciencias normativas, ciencias neológicas, ciencias ideográficas, etc. Si nuestro autor prefiere el concepto de «ciencias humanas» dice que «es por pura oportunidad, porque es el más usual en nuestros días, ya que incluso ha recibido la consagración de la institución universitaria».

La idea de que las ciencias humanas podían constituir una esfera autónoma de investigaciones o que pudieran ser disciplinas con una reglamentación epistemológica propia, o una metodología específica, es bastante reciente; sólo se afirmó progresivamente durante el siglo XVII, y la razón habría que buscarla en la razón misma de la ciencia hasta el Renacimiento. Esa afirmación se debe, en gran parte, a Bacon desde el *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), con su concepto de ciencia como conocimiento en general, y la clasificación lógica que hace de las ciencias.

Pero desde el punto de vista de la elaboración de las ciencias humanas, la contribución de la «ciencia nueva» de Vico (1668-1744) fue decisiva y la más

original. Lo que él llama *scienza nuova* es precisamente la ciencia del hombre, pero considerada bajo el ángulo de la filosofía de la historia. Vico no sólo hace una clasificación de las ciencias, sino también un primer esbozo de una teoría general de las ciencias humanas, basada en una filosofía que sirve de fundamento a esa clasificación. De este modo trazó una vía que tomarán prestada los grandes teóricos de las ciencias humanas de nuestro tiempo, Dilthey, Husserl o Cassirer.

Ampère, físico y filósofo, haría una detallada clasificación de las ciencias formando dos grandes grupos: ciencias cosmológicas y ciencias neológicas desde la metafísica y la psicología hasta la economía y la política.

Pero a partir del siglo XIX el problema de las ciencias humanas se planteó en nuevos términos. No se trata ya de reconocer la diferencia entre los diversos tipos de ciencias, sino de proclamar la autonomía de las ciencias humanas como consecuencia de la toma de conciencia de la dimensión histórica de las actividades humanas, que fue correlativa a la toma de conciencia de la particularidad del espíritu alemán, que tuvo sus máximos expositores en Fichte y Hegel y en la Escuela histórica, con los juristas Pöhtel, Hugo y Savigny.

El materialismo marxista, que sustituye la Idea hegeliana por la Materia o la Naturaleza, se preocupó sólo de la división de las ciencias en ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, que Marx en sus escritos de juventud llama *Wissenschaft vom Menschen*, vinculada con su teoría general de la alienación.

Tras la vía de la hermenéutica de los teóricos alemanes Schleiermacher, Boeckh y Droysen, el positivista Saint-Simon fue el primero que insistió en la necesidad de entender las ciencias humanas como ciencias positivas. Sin embargo, fueron

Comte y S. Mill quienes elaboraron una teoría general de las ciencias, tanto físicas como morales en el sentido positivista.

La sociología de Augusto Comte es una ciencia a la vez específica y englobante, «coronación de todas las demás ciencias». Y es Stuart Mill el primero que intentó, desde el punto de vista lógico, definir de modo sistemático el estado de las ciencias humanas o «ciencias morales».

En el psicologismo de Wundt se encuentra un elemento de su teoría de las ciencias humanas, pero es en su *Logik* donde hace una exposición sistemática de la misma.

Pero en este recorrido histórico que estamos haciendo, siguiendo al autor, se puede decir que es Wilhelm Dilthey (1883-1911) quien fue y sigue siendo el teórico de las ciencias humanas. Fue el primero en concebir una epistemología auténtica de dichas disciplinas, y su obra constituye la toma de conciencia determinante del conjunto de la cuestión de las ciencias humanas con sus implicaciones filosóficas, lógicas y epistemológicas. Afirma Dilthey la «positividad de las ciencias humanas», si no en el espíritu de Comte, por lo menos en el de Stuart Mill.

Después, se acentuará la oposición entre el naturalismo y el historicismo; la distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas según Wilhelm Windelband, o la sustitución de la clasificación en «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu», hecha por Dilthey, por la de «ciencias de la naturaleza» y «ciencias de la cultura», según la

terminología de Rickert y Windelband.

El criterio de distinción, establecido por Droyen y aceptado por Dilthey, entre «explicar» (*erklären*) y «comprender» (*verstehen*), pareció a algunos autores el criterio metodológico más adecuado para una distinción lógica y sistemática entre ambas clases de ciencias; sin embargo, no todos los autores han trabajado bajo el esquema de la oposición entre explicar y comprender. Y así, mientras Jasperes sostuvo de modo radical y rígido la oposición de ambos métodos, otros, como Max Weber, hablan de una «explicación comprensiva».

Como tentativas de superación de conflictos señala Freund las posiciones de Husserl, Cassirer y de Hayck, que son las que «mejor definen la problemática actual».

Pero del estudio de las diversas teorías analizadas en este libro, resulta —dice su propio autor— que la discusión está en una *impasse*, lo que en parte explica por qué ha perdido en nuestros días su interés filosófico. Y para salir de este *impasse* es indispensable preguntarse de entrada si la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas es pertinente. Porque al igual que no existen modelos de las ciencias de la naturaleza en general, no los hay en las ciencias humanas. Cada ciencia tiene su propio genio y progreso según unas normas que le son propias en los límites generales de la esencia de la ciencia. Sólo a condición de respetar esa autonomía es posible una epistemología de las ciencias humanas.

Emilio Serrano Villafañe

DOMENICO DE NAPOLI: *Medio Oriente: anatomia di una crisi*, Libreria dell'Università, Pescara, 1976.

La dialéctica en torno al Oriente Medio y a las consecuencias que sobre la política internacional tiene el conflicto árabe-israelí se hace cada vez más ardua. Está fuera de duda que también concurren a crear una situación tan compleja elementos externos al tema en cuestión: como la tentativa de la Unión Soviética de extender su zona de influencia a esa parte del mundo y el papel que juega el Mediterráneo en la estrategia de la contraposición oriente-occidente. Pero es igualmente evidente que el problema ha llegado a ser dramático también y sobre todo por la influencia que sobre tales circunstancias han tenido factores de naturaleza histórica, social y económica.

Domenico Di Napoli, autor de un ensayo apreciable sobre todo por el equilibrio que lo distingue (*Medio Oriente: anatomia di una crisi*, Libreria dell'Università, Pescara, 1976), ha realizado un análisis atento y cuidadoso del problema.

Sobre el tema hay mucho que decir y mucho, en efecto, se ha escrito. Pero no siempre se ha tenido en cuenta el significado real de los problemas que, desde hace algunos decenios, se encuentran en el origen del conflicto que ensangrienta el Oriente Medio. Por otra parte es difícil individualizar las causas remotas de esta discordia y enmarcar concretamente las razones de las dos partes: razones, vale la pena repetirlo, ofuscadas hoy a menudo por elementos extraños a ellas.

De Napoli ha tratado ante todo de analizar el problema desde el punto de vista histórico, poniendo de relieve los motivos que, en el curso de los siglos,

han concurrido a determinar la actual situación de crisis. Se trata de una investigación que tiene en cuenta razones no sólo estrictamente históricas sino también histórico-políticas, con una serie de implicaciones ideológicas.

Los errores cometidos por los ingleses en el largo período de su administración han tenido ciertamente un peso importante en la formación de situaciones que, con el transcurso del tiempo, se han deteriorado de manera irremediable. Y precisamente el autor examina con minuciosidad el desarrollo de los acontecimientos que, sobre todo a raíz de la terminación de la primera guerra mundial, han conducido aquella zona a la actual explosiva situación.

Pero Di Napoli pone de relieve también otros factores, que poco a poco se han revelado como determinantes y que son esenciales para comprender los motivos de fondo del conflicto entre árabes y hebreos.

Habíamos llamado la atención sobre la política que la Unión Soviética está llevando a cabo en la cuenca del Mediterráneo. Tampoco se pueden olvidar motivaciones ideológicas de importancia capital, ni los intereses que algunos países occidentales en particular tienen en el plano económico. Finalmente, el petróleo juega un papel que está muy lejos de ser omisible en esta vicisitud. El cuadro está completo, aun cuando no del todo claro.

El autor examina cuidadosamente la situación política de cada uno de los países implicados en el conflicto, utilizando una ingente masa de datos, lo que demuestra una capacidad de análisis verdaderamente apreciable por su parte.

Nos parece, por ejemplo, que el examen de la situación política interna del Estado de Israel, llevado a cabo a base de noticias y observaciones ciertamente originales, puede servir para hacer comprender todavía mejor cómo en esta situación tan confusa juegan no sólo factores externos, sino también elementos que, a primera vista, pueden parecer estricta y exclusivamente conectados a hechos internos.

Para terminar, se trata de un libro que tiene presente objetivamente el papel que en la compleja vicisitud medio-oriental han jugado y juegan elementos la mayoría de las veces poco claros, pero en todo caso determinantes. El lector tiene ante los ojos una panorámica com-

pleja, articulada, pero completa, que le permite captar las razones de la actual crisis que implica a tantos países y tantas víctimas ha provocado.

De Napoli demuestra haber estudiado a fondo el problema, utilizando material de primera mano y sobre todo comprendiendo en su verdadero significado los motivos de fondo de este drama de nuestra época. La documentación es amplia y está bien articulada: de hecho no hay duda de que el autor ha tenido la paciencia de recoger fuentes en abundancia. También la bibliografía es completa y capaz de ofrecer al investigador instrumentos completos de consulta.

Francesco Leoni

JUAN MANUEL LOMBERA: *España, hoy*, Fuerza Nueva Editorial, S. A., Madrid, 1975, 144 págs.

Resulta indudablemente interesante, como elemento de meditación, la lectura de este librito en los días en que acaban de entrar en su fase de consumación ciertas predicciones, capitales y —en términos generales— materialmente coincidentes en todos, aunque valorativamente faustas —acaso suficientes— para los unos, infaustas —y acaso desbordadas— para otros.

Escrito en el verano de 1975, constatando la ya cierta inminencia de las «previsiones sucesorias», lleva una dedicatoria —un poco extensa como tal— «A Su Alteza Real el Príncipe de España, sucesor legítimo del Caudillo Francisco Franco a título de Rey», «Con todo respeto y afecto».

Y es la más fiel y palmaria expresión del criterio, en aquellos momentos —y con toda probabilidad o certeza moral, también en éstos—, de uno de tantos hombres convencidos de la bondad intrínseca, la perfectividad, de las estruc-

turas políticas todavía a la sazón fundamentalmente operantes.

Muy realista, sin embargo, son numerosos los pasajes en que detecta, con paladina expresión y amargo sabor, los síntomas de desmoronamiento de algo que, sin dejar de ser ideal, aparece seriamente minado por la acción pertinaz e insidiosa de los sempiternos enemigos de una España según la concepción, por ejemplo, de un Ginés de Sepúlveda (aunque no lo cite, bien que, abundantemente, a aquel gran admirador y discípulo suyo que se llamó Luis Carrero Blanco).

El estilo literario es genuinamente político, incisivo, abundante en epítetos contundentes y calificaciones inspiradas por una indignación que se revela —y se rebela— fruto de arraigadas y honradas convicciones.

Su construcción, sistemática, bien cuidada. Tras una introducción «Al lector», catorce capítulos, de extensión algo desigual, que vamos a reseñar breve y ob-

jetivamente, como corresponde a una de estas «noticias», que no son críticas.

«Consideración general». sobre el panorama ideológico universal. Afirmación de que toda nación, hoy, profesa algún tipo de «confesionalidad», que en unos casos será «ideologismo utópico» o en otros derivación débil, desviada, de «los valores siempre actuales del realismo cristiano tradicional». Impugnación del «subjetivismo», del «democratismo». Visión del «tenebroso escenario de nuestro mundo de hoy tan agnóstico y pragmático». Sin embargo —como colofón—, «no existe razón sensata para el desaliento».

«Consideración española». Nuestro estilo nacional, «admirable síntesis del espíritu jerárquico y la máxima vigencia efectiva de la libertad»; más tolerante, en realidad, que «los profesores de la tolerancia» de la Europa «ilustrada». Con legislaciones «bien atendidas al Derecho natural».

«Tensión histórica». En medio de un panorama de «encuestismo» y utopías, la noble pretensión de permanecer fiel a sí misma por parte de una nación, España, lo que ha despertado la enemiga rabiosa de fanáticos de dentro y fuera de sus fronteras.

«El mal común». Marxismo y sus creaciones: el movimiento «Pax», los «Cristianos para el Socialismo» y la «liberación» de pueblos asiáticos. El «progresismo».

«Dos equívocos muy graves». La actitud de cierto «Estado que debiera dar ejemplo máximo de exquisitez en no usurpar competencias que no le corresponden, y en especial con España», y con el que «si llegara a ser dolorosamente necesario, nuestro Estado pudiera verse en el penoso deber de romper toda relación política», y la «panacea» del Mercado Común.

«Palabras y venenos». Denuncia —que

no lamentación— de una invasión e infección de España «por mil y una perversiones —confusionismo general, deseducación en los ambientes intelectuales y universitarios, ‘aperturismo’ impertinente, falsos ‘signos de los tiempos’, pornografía...—», frente a lo que el Estado debe actuar «con todos los resortes disponibles».

«Política española». El ordenamiento jurídico —entonces— vigente debe ser mantenido «en su plena y total integridad»; fidelidad absoluta al Régimen. Principio de autoridad. «Cierta dirigismo económico será siempre necesario». Proscripción de equívocos dañinos y falsas simplificaciones, encubiertos bajo expresiones ambiguas —«cambio democrático», «aperturismo», «europeización», «pastorales de conjunto»—. Lectura de la prensa con reservas y espíritu crítico. «El enemigo común intenta tercamente destruir nuestro sistema porque la nobleza intrínseca del mismo contraría sus fines inconfesables de dominio europeo total». La Unión Soviética ocupará el espacio europeo que la manifiesta retirada norteamericana deja vacío. No importa continuar en nuestra soledad política, porque pese a que ya tiene «cumplidos muchos siglos, aquí estamos con renovada pujanza».

«Doctrina e ideales». Se impone nuestro «rearme intelectual», que llene de contenido las formas políticas antes y reiteradamente exaltadas, «pero que por sí solas no bastan». «En la paz y en la guerra, en la guerra permanente de la paz, a España la salvarán siempre sus héroes, sabios y santos... Savia viva, noble; reserva recia de sabiduría, fuerza y tolerancia auténtica».

«El sindicato español». Apología de *aquel* sindicalismo, experiencia no sólo original, sino realmente fecunda. Cooperación del capital público —INI— en el proceso económico. Persecución implaca-

ble de la evasión de capitales. La «sociedad de consumo», como ideal en sí misma, es contraria al patriotismo. No debe ser desvirtuado ese tipo de sindicalismo, como instrumento de lucha por la justicia social, tarea siempre «inacabada».

«Asociaciones políticas». Las considera —aunque no emplea estos términos— como una pieza que en absoluto encaja en el ordenamiento jurídico vigente, como una altamente sospechosa adulteración de sus principios. Ataca también «la bandera» o «el espíritu del 12 de febrero» e insiste en el «rearme intelectual».

«La victoria». No existe razón seria alguna para olvidar la de 1939, en que el pueblo español, unido al Ejército como uña al dedo, se ofreció por entero y casi por entero se quemó. Si la hay poderosa para alegrarse, no para ufanarse; sobre todo para afanarse.

Y las razones del «franquismo», por encima incluso de Franco para perpetuarla. Y transcripción de unas palabras de Calvo Sotelo sobre la imposibilidad de convivencia de quienes afirman a España y a Cristo con quienes —como los comunistas y anarquistas— los niegan. España necesita espíritu jerárquico. Y héroes por encima de políticos e «intelectuales» del «consabido pelaje intelectual». Pero Franco se está acabando...; consideraciones sobre el «puente» y el Ejército, con alusión al artículo «Cobardía moral», de Luis Ansón (sic). Confianza en el pueblo español frente al duro colonialismo mental, económico y turístico que ya tanto le presiona.

«Urgencias primeras». Mantener el Régimen, indiscutible autor de nuestro progreso material y social, asombro del mundo y con el que está la mayoría del pueblo. Pero «la hora presente de

España parece peligrosamente complicada por el signo vacilante del clima que embarga hoy el ánimo de nuestras gentes. Es como la desorientación política fundamental, y, por tanto, total. Como evanescencia básica del rumbo, como de nave al garet». Analiza sucintamente causas y propone medidas concretas de consolidación, con «firmeza heroica».

«El Ejército». Vivimos tiempos de desmoronamiento universal: «La misma ley natural objetiva se somete con frecuencia en el civilizado Occidente a encuestas o sufragios públicos.» «Más que nunca, en todo el mundo, son tiempos del Ejército.» El Ejército español deberá permanecer al margen de la política, para evitar su desgaste. Alusión al Sahara, Ceuta y Melilla, en relación con la rumoreada instalación de *missiles* en Marruecos. «Que los verdaderos héroes de la inteligencia y la voluntad» se mantengan firmes e incontaminados, que no busquen «popularidad», sino «servicio enamorado y recio».

«Notas finales». Comentarios sobre la palabra «bunker» y el Congreso de Helsinki; apoteosis de la total dominación rusa sobre Europa, totalmente claudicante ante el Kremlin.

Protesta de no rezumar pesimismo; siempre quedarán gentes «con el mazo dando». Señalamiento, sí, de riesgos eventuales. Y con un testimonio de respeto hacia todo aquel que se pudiera sentir aludido «por algún rincón de estos escritos», termina con claras palabras de alegría y esperanza.

Tal es el libro del que hoy me corresponde dar «noticia», bien editado y con algunas, muy escasas, erratas.

Jesús Valdés y Menéndez-Valdés

ALFONSO CARLOS SÁIZ VALDIVIELSO: *Triunfo y tragedia del periodismo vasco (1900-1939)*, Editora Nacional, Madrid, 1977, 358 págs.

En algún lugar hemos leído, o tal vez sea ya esto un lugar común, que entre los sorprendentes medios de comunicación modernos, la prensa —o información escrita— sigue manteniendo la primacía porque es la que «permanece» en constante información y la que más contribuye a una buena «formación». Lo «oído» en la radio, lo «visto» y «oído» en la televisión impresiona fuertemente «de momento», suscita los más entusiastas comentarios o las mayores repulsas, pero pronto pasa y «esperamos» y seguidamente buscamos o acudimos a la prensa para leer detenidamente en el periódico la noticia viva y completa que los otros medios de comunicación nos adelantaron. Estos, que fueron los primeros en la información, quedan relegados y olvidados, para seguir nuestro comentario, ya fundado, de aprobación o repulsa, sobre la que desde entonces convertimos ya en la fuente de información.

Porque lo escrito permanece, el autor de este libro, que, según nos dice, no trata de hacer historia del periodismo vasco, hace, en cambio, la «reivindicación de un periodismo ardiente, vigoroso, combativo... un periodismo plural e irrepetible, teñido con la más amplia gama de colores políticos que se pueda imaginar: un periodismo que perfila figuras de talla excepcional y enmarca situaciones de creación realmente insólitas: un periodismo, en definitiva, de cuyo contenido global nadie se había preocupado». Y esto que es «propósito del autor», y al que éste da pleno cumplimiento a través de todo el libro, es lo que puede proporcionarnos el «triunfo y tragedia del periodismo vasco».

Sáiz Valdivielso, ágil e inteligente

periodista, nos presenta aquí el paisaje social, político y económico que describieron los periódicos de Vizcaya, Guipúzcoa y Alava durante los años 1900 a 1939, y lo expone como un «reportaje histórico de circunstancias y contenidos, elaborado sobre las bases documentales de los periódicos que se conservan y el testimonio vivo de quienes los escribieron».

Pero como el mérito del buen periodista —y Sáiz Valdivielso lo es excelente— consiste en saber captar con dotes de observador las «circunstancias» y matices que luego adquieren nueva fuerza al pasar por su pluma, el autor de este libro ha sabido encontrar en la variadísima y compleja prensa vasca de los cuarenta primeros años del siglo, a esos profesionales del periodismo que reflejaban el sentir de una época tan movida, políticamente sobre todo, y ha sabido seleccionar el párrafo, a veces sólo la palabra, que significaban una nueva concepción del hombre, del mundo y de la vida, que es decir una filosofía toda, sostenida por los inspiradores del periódico a cuya ideología e intereses servían y sirve siempre el profesional del periodismo, cuando no es éste, en ocasiones, quien marca las nuevas directrices de la publicación.

Pero sabido es que no se puede hablar del pueblo vasco ni de ninguna de sus manifestaciones sin que nos encontremos enseguida con el «hecho regional» (o el problema regional) interpretado en la foralidad o en la exacerbación nacionalista, que introduce un elemento determinante de peculiaridad que al filtrarse en la prensa instala el binomio *religión-política* (subrayamos nosotros) manipu-

lado a placer desde todas las posiciones.

Ya lo sabemos, pues, en torno a los dos términos de ese binomio girará el periodismo vasco y, sobre todo, alrededor del más contingente y movedido de la política, surgen, se desenvuelven, mueren o se suceden las decenas de publicaciones periodísticas que aparecen de 1900 a 1939, algunas de las cuales tienen un origen muy anterior y otras que se han prolongado hasta nuestros días.

aL labor de Sáiz Valdivielso, meritisima y de un trabajo «de casi tres mil horas», es la de haber sabido encontrar en esa búsqueda de años de periodismo el periódico significativo, influyente en su época o el reflejo de ella, y seleccionar aquellos textos breves que casi cronológicamente nos dan a conocer los hechos más significativos y reveladores de la conciencia y el sentimiento de un pueblo, el pueblo vasco, durante esos cuarenta años: su religión, que es siempre la religión católica sin sinuosidades ni contaminaciones extrañas, y su regionalismo y nacionalismo, casi consustancial con aquélla, hasta la «nueva filosofía» del siglo XX, que importa en España el socialismo y marxismo, que también dio lugar a un periodismo radical y fue vivamente fomentado por éste.

En casi todo el libro se va siguiendo la polémica viva entre los periódicos que representan tan antagónicas posiciones doctrinales y políticas. Como ejemplo más destacado, de un lado *La Gaceta del Norte*, defensora de las más vividas tradiciones del pueblo vasco, religiosas y políticas, y de otro, *El Liberal*, transmisor apasionado de la «nueva filosofía» socialista, propugnada, principalmente, por un destacado periodista y político que había de tener decisiva importancia en esos años, Indalecio Prieto, fogoso periodista, político audaz e inteligente que ejerció notable influencia no sólo en el País Vasco, sino en toda España.

Claro que hay en las provincias vascas un elemento que ejerce una influencia decisiva, que es la industrialización creciente, de imprescindible presión en la vida económica, social y política, que no podía menos de afectar al periodismo-empresa y a las orientaciones ideológicas o doctrinales, respectivamente, defendidas por la lucha, lucha de intereses o «lucha de clases», de la época. Una y otra prensa, uno y otro periodismo, el religioso, político, social o económico, tienen en el País Vasco los más destacados órganos de expresión y, por supuesto, los más agudos e importantes periodistas. Los títulos de los periódicos, o los nombres de estos periodistas y colaboradores —muy conocidos unos y otros y que Sáiz Valdivielso va enumerando con benedictina paciencia—, harían imposible esta reseña, que no puede, bien a nuestro pesar, seguir al autor ni siquiera en una enumeración de títulos y nombres.

Únicamente, y aquí nuestro modesto elogio al libro y a su autor, nos cabe subrayar el acierto —que ya advierte Ricardo de la Cierva en el «Prólogo»— de haber hecho (aunque humildemente lo descarte el autor) historia de un periodismo regional, con sus ineludibles referencias nacionales, que debería servir de ejemplo para que le siguieran otros en otras regiones, ahora que tanto se habla y se espera de «autonomías», «regionalismos» y hasta «separatismos», sin conocerse el hecho histórico, la «circunstancia» que puede explicar más o menos el origen y gestación —y a veces también la razón— que pueda haber en esas «peculiaridades» (p r e f e rimos nosotros emplear este término porque descartamos los separatismos y les distinguimos de los regionalismos).

Un libro, además, este de Sáiz Valdivielso, que es no sólo altamente ilustrativo del hecho histórico vasco, sino

NOTICIAS DE LIBROS

ameno, y escrito por un buen periodista y profesor que, como tal, ha sabido escoger y entender a tantos periodistas, testigos de excepción y actores del triunfo y tragedia del periodismo de su época.

Y un acierto más que sumar a los muchos ya contraídos, de Editora Na-

cional, que en sus múltiples y variadas secciones sabe inteligentemente presentarnos «el libro» interesante de cada momento, o el que rememora hechos notables de nuestra fecunda historia.

Emilio Serrano Villafañe

