

## NOTICIAS DE LIBROS

### INDICE

Ciencia política y Derecho Constitucional.—Pág. 291.  
Sociología.—Pág. 314.  
Temas del marxismo y comunismo.—  
Pág. 328.

Historia.—Pág. 342.  
Filosofía.—Pág. 353  
Derecho.—Pág. 364.

### CIENCIA POLITICA Y DERECHO CONSTITUCIONAL

PABLO LUCAS VERDÚ: *La VIII Ley Fundamental (crítica jurídico-política de la reforma Suárez)*. Prólogo de Enrique Tierno Galván. Ed. Tecnos, S. A., Madrid, 1967, 130 págs.

La razón esencial que justifica la presencia editorial de las páginas que suscita el presente comentario bibliográfico subyace, principalmente, en el enjuiciamiento del intento que el Gobierno presidido por don Adolfo Suárez ha verificado, con mayor o menor fortuna —es muy pronto para aventurar una opinión lo suficientemente objetiva en este estudio—, para encontrar el camino que conduzca a nuestra nación a la democracia. El ilustre prologuista de la obra, el profesor Tierno Galván, ya advierte al lector de las claras intenciones del autor del libro que comentamos al subrayar, entre otras muchas cosas, que «la renovación demográfica del país, la correspondiente renovación ideológica, pues el país de derechas o de izquierdas quiere la democracia, y el sentido común y patriotismo de la izquierda, favorecerán

la posibilidad de que lo insólito ocurra. Hay que añadir la voluntad del Gobierno, que es expresión de la voluntad del trono. A su vez, la voluntad democratizadora del trono expresa el convencimiento de que la democracia, únicamente la democracia, es compatible en Europa con la instauración monárquica. *Los ensayos de monarquía dictatorial han acabado pronto y mal.*»

Centrándonos ya en las páginas del librito que debemos al profesor Lucas Verdú, tenemos que, efectivamente, una poderosa razón, a la vista del texto reformista presentado por el Gobierno del presidente Suárez, justifica lo que podríamos considerar como la subsistencia de un proceso de *continuidad* política y no, por el contrario, el establecimiento de uno de matices definitivos de *ruptura* con el inmediato pasado: la

historia de los diversos regímenes totalitarios de derechas —subraya el catedrático de la Universidad de Deusto— manifiesta que el legado institucional de sus fundadores no les sobrevive (Mussolini, Hitler, Horthy, Pétain, Salazar y Caetano). En España, inicialmente pareció darse una excepción. El primer Gobierno posfranquista emprendió una complicada tarea de acomodación de las viejas instituciones franquistas a los nuevos tiempos. Esta delicada y laboriosa operación fue criticada y rechazada por la extrema derecha del régimen, llamada popularmente el *bunker*, cuyos más conspicuos miembros se envanecen de tal denominación, y por la oposición democrática en sus más diversas corrientes y matices, la mayoría de ellas presentes en el organismo político Coordinación Democrática. Una pregunta que parece lógicamente plantearse es ésta: ¿cómo podrá mantenerse esa difícilísima operación sorteando a bunkeristas y opositores, que cuentan, los primeros, con importantes resortes del poder y con los medios económicos y, los segundos, con la adhesión de extensas masas?

La contestación a esta pregunta es clara: *la operación reformista se emprendió a pesar de su increíble planteamiento de origen (que instituciones totalitarias aprueben su cuasi-liquidación aprobando las nuevas reformistas), pese a los obstáculos que fue superando (en las Cortes, en el Consejo Nacional) y frente a la crítica y condena de la oposición, porque el Ejército, factor esencial del poder, alarmado por la primera fase de la Revolución portuguesa, exigió que los cambios políticos se hagan dentro de la legalidad.*

¿Cuáles son, por el momento, las principales constantes del proceso reformista? Ante todo —nos indica el profesor Lucas Verdú—, el llamado refor-

mismo democrático parece obsesionado por dos cosas: *a)* mantener la continuidad política, y *b)* realizar cambios que no le afecten. Es obvio, pues, que las instituciones que se querían reformar (y, naturalmente, las que se deseaban mantener intactas o con ligeros retoques) arrancan de la continuidad. Dicho más claro y contundentemente: *el reformismo democrático es el mismo nombre del continuismo autoritario.* Por eso, no se comprende la feroz oposición bunkeriana a no ser que se trate de intereses y personalismos enfrentados, que suelen menudear cuando decaen las formas políticas rígidas.

A juicio del autor del libro que gloriamos existen, en el proceso reformista, más de una onírica utopía: el continuismo reformista insiste en actuar en el marco de la legalidad y en «ensanchar la vida política por medio de un sistema de auténtica representación y acercar nuestro país a través de una solución real y, en todo caso, pactada al marco político y cultural de la Europa comunitaria. Los Estados, según el reformismo continuista, no se crean por una simple operación constituyente, por una deliberación de asamblea. Un Estado es el resultado de un proceso histórico y sociológico. Las Constituciones de mayor éxito en el pasado que conocemos, como la de Roma y la de Inglaterra, fueron Constituciones flexibles y abiertas, en constante perfeccionamiento. En cambio, las numerosas Constituciones que España ha conocido desde 1812 son un buen ejemplo de la voluntad utópica con que se quiere improvisar un documento de tal trascendencia histórica».

Cabe reconocer desde ya, en la evolución reformista, dos momentos claramente diferenciados, a saber: el primero lo constituye el mandato del presidente Arias: justamente, subraya el autor de

estas páginas, «el continuismo franquista lo confirmó el presidente Arias exaltando la figura del caudillo Francisco Franco y su obra gigantesca», que es «un condicionamiento para cualquier planteamiento, con el que, quierase o no, forzosa y venturosamente, habrá que contar». El Gobierno pretende una «democracia representativa, combinando todas las formas de representación, la territorial y las de carácter corporativo, para lograr la ordenación más perfecta de nuestra varia y rica realidad social».

En definitiva, especifica el autor, el célebre manifiesto del presidente Arias —tantas veces comentado en la vida española de nuestro presente—, sumamente cauteloso en las escasas concesiones predemocráticas, *inauguró oficialmente la política reformista-continuista*, cuyo artífice más conspicuo fue el ministro de la Gobernación y vicepresidente segundo del Gobierno Manuel Fraga Iribarne.

El segundo momento del referido proceso reformista, naturalmente, lo constituye o representa la elección como presidente del Gobierno a Adolfo Suárez, quien, a pesar de todo —como una detenida lectura del texto de su proyecto puede perfectamente aclarar (lo que será la VIII Ley Fundamental)—, a juicio del profesor de la Universidad de Deusto, no ha podido todavía —y, consecuentemente, no dispone de mucho tiempo para hacer lo contrario— conseguir *la desaparición de ciertas formas políticas de matiz fascista*. Por eso, en el referido proyecto *se dan supervivencias, inercias y nostalgias*.

\* \* \*

El proyecto de reforma política de Suárez es profundamente sorprendente —piensa el profesor de Deusto— más por el punto de arranque que, precisa-

mente, por lo que promete: «El análisis del proyecto de reforma política Suárez sorprende, de entrada, por el estilo y léxico diametralmente diferente al mantenido por las Leyes Fundamentales franquistas. La consideración del estilo y lenguaje de la VIII Ley Fundamental es significativo por estos motivos:

a) *El estilo y léxico de los textos fundamentales españoles evidencian y ocultan a la vez, aunque parezca contradictorio, los propósitos políticos del legislador*. En este sentido, conviene averiguar lo que manifiesta, y a la vez oculta, la VIII Ley Fundamental.

b) Existen lenguajes políticos, típicamente fascista, demoliberal, socialista y comunista. *Cada movimiento y régimen políticos expresan su ideología y organiza jurídicamente su trama institucional con un léxico característico*.

c) *Aunque el lenguaje no constituye la realidad político-social, contribuye a su concepción*, de manera que al advertir el cambio notorio de estilo y léxico en el proyecto de reforma política emprendemos un camino adecuado para comprender el alcance de la VIII Ley Fundamental.»

\* \* \*

Es obvio, pues, y en las líneas anteriores ya se ha insinuado algo al respecto, que han sido muy dispares los caminos seguidos para el establecimiento de la *reforma política*: el discurso de Arias fue esencialmente franquista y continuista. En cambio, en el mensaje del presidente Suárez no hay referencias al franquismo y se procura soslayar el continuismo.

En definitiva, concluye el profesor Lucas Verdú, no deja de ser paradójico que el proyecto Arias, sugerido por el ex ministro y profesor universitario Fra-

ga Iribarne, líder del reformismo continuista, especie de neocanovismo, según él, tropezase con graves obstáculos de la clase política establecida y, a la postre, fracasase, mientras el de Suárez, personalidad menos notoria, se encamina a su aprobación.

Mientras el proyecto Arias-Fraga era *extenso*, el de Suárez es *breve*; consta de un extenso preámbulo, que abarca casi la mitad de la ley, cinco artículos, tres disposiciones transitorias y una disposición final. La brevedad del texto fundamental no puede, en principio, esgrimirse como defecto. Ocurre que en este caso los graves, minuciosos y complicados problemas del tránsito de un régimen autocrático a otro democrático exigían una mayor amplitud. Ciertamente que los textos constitucionales concisos, claros y sistemáticos son preferibles a los complicados y farragosos. Recordemos la *Constitución norteamericana* como ejemplo de sobriedad y longevidad mientras otras extensas constituciones fueron efímeras.

La brevedad de la VIII Ley Fundamental no es casual. Sus autores han sido parcos por astucia política. Puesto que, ciertamente, esta ley es, en el fondo, una prudente medida política. Se ha elegido el camino de la concisión para sortear puntos conflictivos, sea silenciándolos, sea reenviándolos con condicionamientos a las futuras Cortes para que decidan.

\* \* \*

En modo alguno, a la vista de cuanto antecede —y todavía más si meditásemos detenidamente sobre algunos agudos comentarios del profesor Lucas Verdú—, podríamos hablar del matiz maquiavélico que anima al proyecto del presidente Suárez: «En las semanas anteriores a la publicación del proyecto

Suárez algunos conjeturaron que se trataría de una *ley de bases para la reforma*, sucinta, con el fin de soslayar los obstáculos de la clase política franquista, el llamado *bunker*, e intentar, de paso, satisfacer en alguna medida a la oposición. Algo parecido como cuando, en el siglo pasado, Martínez de la Rosa quiso contentar, sin conseguirlo, a liberales y carlistas con el *Estatuto Real*».

En cuanto al propósito político, la semejanza *Estatuto real*-proyecto Suárez para algunos, como Quijano, parece obvia, salvando, claro está, otras diferencias de tiempo. La brevedad del texto reformista no basta para convertirlo en una ley de bases. Aparece articulado con disposiciones inmediatamente aplicables, tras su aprobación por las Cortes y el referéndum y con obstáculos para su reforma.

Las Cortes (Congreso de Diputados y Senado) podrán —según reza el preámbulo— «acometer la solución de los importantes temas nacionales, como son la institucionalización de las peculiaridades regionales, como expresión de la diversidad de pueblos que constituyen la unidad del reino y del Estado; el sistema de relaciones entre el Gobierno y las Cámaras legislativas; la más profunda y definitiva reforma sindical, o la creación y funcionamiento de un órgano jurisdiccional sobre temas constitucionales o electorales».

Obsérvese —puntualiza el autor— que salvo la alusión a la unidad del reino y del Estado (dualismo extraño, sea por oscuridad o por deliberado intento sibilino, cuyo sentido no es fácil de desentrañar), las futuras Cortes operarán libremente sobre esos puntos.

\* \* \*

En definitiva, para el doctor Lucas Verdú el proyecto de Suárez no respon-

de a lo que podemos considerar un moderno *Estado de Derecho*, puesto que, efectivamente, «las afirmaciones del proyecto Suárez se han quedado en el cuadro conceptual del Estado liberal burgués de Derecho, puesto que la VIII Ley Fundamental ignora por completo los requerimientos del Estado social de Derecho, y no se objete diciendo que para eso permanecen las declaraciones del *Fuero del Trabajo*, pues aparte de su carácter corporativo-autoritario, de influjo fascista, las modificaciones introducidas por la *Ley Orgánica* no han corregido aquel carácter.

No es menester apuntar que el proyecto Suárez no se ajusta, mínimamente, al contenido y forma del Estado democrático de Derecho, puesto que este último responde a postulados socialistas y

el neocontinuidismo de la VIII Ley Fundamental es refractario a aquéllos».

El profesor Lucas Verdú, en todo caso —el tiempo le dará o le otorgará la razón—, critica muy duramente el proyecto del presidente Suárez, puesto que, subraya, *la VIII Ley Fundamental no es consecuente con sus afirmaciones para acceder al esquema ideológico e institucional del liberalismo, y de otro lado, rompe con los principios fundamentales de la ley de Principios y modifica, en cierta medida, el reformismo fraguista. La VIII Ley Fundamental viene a ser una muestra significativa de una especie de doctrinalismo o de orleanismo de nuestro siglo.*

*José María Nin de Cardona*

NÉSTOR PEDRO SAGÜÉS: *Las leyes secretas (el sigilo legislativo en el Derecho constitucional argentino)*. Ed. Depalma. Buenos Aires, 1977, 120 págs.

He aquí un tema que si es curioso y sorprendente a la vez —como señala el autor— resulta de igual manera oportuno. El proceso político contemporáneo está de tal manera hurtado a la propia comunidad ciudadana que desvelar algunas de sus torpes alquimias es un auténtico servicio al bien común.

Nos preguntamos qué es eso de las leyes secretas porque consideramos que leyes que no llegan al conocimiento de quienes tienen que cumplirlas no pueden llamarse tales: son sencillamente criterios de gobierno impuestos por el mando para que entre quienes disponen del poder absoluto este poder sea menos discrecional...

Sagüés confiesa que su país es prolífico en disposiciones de semejante calaña: registra —dice— más de un cen-

tenar de tales normas, sin contar decretos y reglas secretas de menor cuantía.

Mezcla también Sagüés en su estudio el tema de las sesiones secretas, y me parece que no hay congruencia entre unas y otras, porque las sesiones secretas lo son en cuanto al trámite no en cuanto al resultado... pero es obvio que Sagüés trate ambas cuestiones porque la existencia de sesiones secretas en el órgano legislativo ha sido utilizado por cierta suprema instancia judicial para dar carta de naturaleza a las contradictorias leyes desconocidas por quien las tiene que cumplir.

El mismo autor se pregunta si aun siendo comprensible la sesión secreta donde la norma se ha gestado, sea posible imaginar una ley oculta para quienes deben obedecerla. Ya hace muchos

años, Rodolfo Bullrich cuestionaba la validez de tales leyes, pero reconocía su existencia. Hacia 1929 escribía que en el Senado de la nación «existe un libro de leyes secretas, leyes que no han sido jamás publicadas y que no lo serán hasta que con el transcurso del tiempo desaparezcan las causas que obligaron a guardarlas sigilosamente en este libro». (Pienso en el libro de los matrimonios secretos...) Bien que en aquellas fechas tales normas eran en Argentina no más de catorce o quince. Hacia 1973 —señala el autor— se habían dictado alrededor de cien, en tanto no siempre se las llama secretas, sino reservadas...

El problema es grave para los argentinos, pero ¿sólo se da allí? ¿Se ha estudiado entre nosotros lo que se llama «decreto reservado»? Yo recuerdo personalmente alguno de ellos, equivocadamente reseñado, en un resumen de lo tratado en Consejo de Ministros allá por el año 1957.

Creo que el libro de Sagüés merece bien de todos. No sólo señala lo que existe, sino las razones por las cuales debe dejar de existir. Y ofrece una meditación cuidada sobre la entera problemática, con los argumentos en favor y en contra y con los matices —como es el caso, tan interesante, de la confusión entre la promulgación y la publicación—. Atiende también el autor el problema de la justicia de tal normativa, subrayando que la publicación —y no sólo la promulgación, cuando se la separa de aquélla— es esencial. Fue ya nada menos que el autoritario Hobbes quien declaraba que ley establecida no era tal ley si no era dada a conocer, y es normal que opinasen en esa línea los pensadores de raíz romano-cristiana, como Graciano... Del español Escribano hay un argumento tajante: nadie puede conformar sus acciones a una regla que no conoce. Hoy se puede insistir en la

línea de la doctrina de la seguridad jurídica: no hay Estado de Derecho si el Derecho se constituye en *arcana imperii*.

Si la ley secreta es explicable en un régimen monárquico, pues el sistema jurídico descansa en aquel en la superioridad del príncipe y en el peso de la tradición y de la dinastía, no es admisible en regímenes republicanos apoyados sobre el consentimiento regulado en forma democrática. Cuando al súbdito sucede el ciudadano se procura —y aun se exige— que para serlo realmente participe, aunque sea de manera mediata, en la elaboración de la norma que ha de regir su conducta. Por eso le choca que en regímenes republicanos como el argentino puedan configurarse tales leyes... (se olvida que las repúblicas del Cono Sur suelen mostrarse proclives a presidencialismos caudillistas que no son sino monarquías enmascaradas). Las leyes secretas argentinas suelen referirse a los gastos de defensa, a las disposiciones militares y a otros temas que no se desea que trasciendan al ser hechos públicos. Defendiéndose de la apetencia del siglo, los iuspublicistas de aquel gran país han insistido en el carácter primario de la publicidad —de toda publicidad— como ingrediente de la forma republicana de gobierno. Pero también hay que atender al principio general de justicia de todo gobierno: no es admisible que alguien resulte sancionado por una ley que no ha podido conocer. Es más, parece que, en Derecho argentino, si la ley no es publicada en el *Boletín oficial* el Estado incumple una obligación legal y constitucional.

En conclusión, estima —exactísimamente— Sagüés que normativamente ni las sesiones ni las leyes secretas son acordes con la Constitución nacional y que axiológicamente no resultan conformes con el valor justicia «salvo cuan-

do medien las estrictas excepciones derivadas del estado de necesidad o cuando tales actos se hallen aprobados inquestionablemente por la comunidad, como en las previsiones constitucionales provinciales concernientes a las sesiones cerradas». En su virtud propone que en la reforma constitucional se sienten estos dos criterios: en cuanto a las sesiones secretas de las Cámaras, enunciar expresamente el principio de la publicidad y prever altas mayorías en el procedimiento de sesiones y quórum de dos tercios para autorizar la no publicación de los debates, y en cuanto a las leyes, adecuar la terminología y aclarar el concepto de que la promulgación comprende la publicación, incluyendo literalmente este vocablo en el documento constitucional y prever igualmente el incumplimiento por parte del poder ejecutivo de su misión constitucional de

publicar las leyes, disponiendo la publicación de la norma por el presidente de la Cámara donde se operó su sanción. Las leyes secretas deben ser normativamente expulsadas del orden constitucional...

Alegra pensar que el Derecho no sólo es un medio técnico al servicio de los detentadores del poder, definición soviética que es aplicada frecuentemente por los adversarios de este sistema, sembrando la confusión y no sólo el daño físico entre quienes no logran salir de la situación de súbditos. ¡Dios quiera que alguna vez nos califiquemos las gentes por el servicio a la Justicia, que es cosa bien distinta de cualquier ley y, por esencia, contraria a la diabólica invención de las leyes «secretas»!

Juan Beneyto

KLAUS VON BEYME: *Organizaciones sociales. Grupos de intereses. Asociaciones, en Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Política, 6. Ed. Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 156 págs.

Asociaciones y organizaciones sociales son los conceptos más generales que se emplean en la investigación de los grupos políticos en los Estados democráticos pluralistas y en los Estados socialistas. El concepto de *organizaciones sociales* se encuentra en la tradición de la separación conceptual de Estado y sociedad en el siglo XIX (se dice que fue Hegel el primero que distinguió netamente sociedad civil y Estado, dando así origen a la moderna sociología alemana). El término *asociaciones* se refiere a la voluntad de los grupos de la sociedad de «asociarse», formando grupos de «intereses», de «necesidades», de «fines», etcétera; «grupos de presión», de tanta

significación e influencia política. Por último, la expresión organización social se utiliza por la ciencia marxista para la asociación de Estados socialistas con el predominio de la esfera social sobre la estatal, que se encuentra en el camino del comunismo.

Es indudable —dice el profesor Beyme— la antipatía, tan ampliamente extendida, contra los grupos de intereses porque, equivocadamente, se equiparan a menudo los intereses exclusivamente morales con los materiales, lo que lleva a una devaluación del concepto *interés*; pero, sin embargo, también ese concepto comprende valores e ideas morales y espirituales (honor, virtud, etc.). Y si el bien

común no puede considerarse sólo como la suma aritmética de los intereses individuales (como quería Bentham), tampoco sería bien *común* si no tuviese a éstos en cuenta y los comprendiera en una conjunción armónica de lo individual y de la comunidad.

La problemática de los grupos de intereses con fines materiales y de las asociaciones con finalidades ideológicas o morales es tratada de distinto modo por los autores. Algunos sostienen una clasificación tripartita de las asociaciones en asociaciones económicas, comunidades de fe y asociaciones políticas, haciendo luego numerosas subdivisiones con fines y competencias determinadas y con mayor o menor «influencia» política.

Los destinatarios de los grupos de intereses y de la influencia de las asociaciones es muy variable, según los diferentes sistemas de gobierno, y en éstos, a su vez, la influencia depende de la coyuntura del poder y de los intereses de los grupos.

La influencia de los grupos de intereses sobre el proceso legislativo es tanto menor cuanto más faltos de fuerza son los parlamentarios. Son el gobierno y la burocracia los destinatarios preferidos de los grupos, que, en general, se interesan más por los problemas aislados que por la política general de los países, y en atención a esos problemas de grupos se organizan a veces y funcionan los departamentos ministeriales. La colaboración entre los Ministerios y las asociaciones se realiza, por lo general, recogiendo las opiniones y aspiraciones en los proyectos de ley y en los actos de gobierno (incluso en algunos países —como Suiza— está previsto constitucionalmente el que las asociaciones puedan colaborar en la elaboración de los proyectos de ley). El poder, o mejor función judicial, es el que se encuentra

más protegida contra las influencias de las asociaciones, sobre todo en las jurisdicciones especiales (por ejemplo, tribunales de trabajo).

Respecto a los partidos, cuanto más importante sea el papel de éstos más amplias perspectivas ofrece para muchas asociaciones ejercer una influencia directa. Los partidos ejercen una poderosa influencia sobre los proyectos de ley, y las asociaciones intentan «ocuparse» con los partidos en programas interesantes en todas las etapas del proceso legislativo. Entre los partidos y las asociaciones hay muchas clases de relaciones posibles. Así, una asociación domina un partido (por ejemplo, muchos sindicatos dominan partidos socialistas), hay asociaciones que ellas mismas llegan a ser un partido, varias asociaciones actúan sobre los partidos (el caso normal), un partido domina a todas las asociaciones (partidos totalitarios).

Asimismo, la opinión pública intenta encauzar los grupos de intereses valiéndose de los poderosos e influyentes medios de comunicación y propaganda.

Por último, las organizaciones internacionales, como destinatarias de las influencias de las organizaciones, aumentan en importancia constantemente, sobre todo en cuestiones económicas y sociales (la influencia de las asociaciones europeas en los comités de la Comunidad Económica Europea).

En la doctrina marxista, la organización de los intereses sociales en el Estado socialista y los grupos de intereses no fueron objeto de especial atención por Marx y Engels, ya que la dicotomía de una clase obrera y una clase capitalista oscurecía las relaciones con las restantes agrupaciones sociales.

La sociología marxista se limitaba a investigar la dependencia de los intereses sociales especiales de la gran burguesía, que dominaba al Estado y hacía

afirmaciones sobre la movilización de los intereses especiales de grupos no-proletarios en la lucha por un Estado que habría de ser puesto en manos del proletariado.

Las organizaciones sociales y su papel en la muerte del Estado se revelan en las organizaciones sociales más importantes que, según la Constitución de la Unión Soviética, son: los sindicatos; las agrupaciones gremiales; las organizaciones culturales; las organizaciones juveniles, deportivas y de defensa. Se concede a las organizaciones sociales derechos que en los Estados no socialistas, en general, se reservan a los partidos (derecho a presentar candidatos propios en las elecciones), y contrariamente a lo que ocurrirá con el Estado, las organizaciones sociales no pueden desaparecer porque se enraizan en la misma sociedad comunista.

Los intereses del Estado socialista solamente pueden elegir, en la menor parte de los casos, el camino de las reuniones organizadas. La lucha de los intereses particulares (agricultura, industria pesada, etc.) para lograr puestos en el Comité Central se puede comparar con los esfuerzos de los grupos de intereses occidentales en llevar «hombres de confianza» al Parlamento y a la burocracia. Y ya que Estado y sociedad están íntimamente unidos en el socialismo, la misma subdivisión de Partido y Estado debe aparecer en mayor medida como grupos de intereses, como lo hacen las instituciones estatales en los países occidentales.

Como comentarios comparativos entre la ciencia de los países capitalistas y los socialistas en el campo del pluralismo de intereses y asociaciones, el profesor Beyme afirma que con la progresiva industrialización en los países socialistas crece la multiplicidad de los intereses que buscan una fijación organizada y un

reconocimiento legal. «La élite comunista muestra ya tendencias pluralistas, pero no se hacen visibles aún en la organización de las fuerzas sociales.»

El partido comunista aspira todavía al monopolio de la «definición del bien común», para lo que le sirven de pauta los principios del marxismo-leninismo.

La concepción de la sociedad dominante en los países capitalistas se separa cada vez más de las mitificaciones unitarias del totalitarismo marxista. El que los conflictos limitados —suavizados por la tolerancia y la institucionalización— cumplan en una sociedad funciones conservadoras no lo acepta la sociología marxista, ya que su concepción del conflicto —que es siempre «lucha»— conduce necesariamente a la derrota de la sociedad capitalista. El marxismo tiene en cuenta los conflictos sociales sólo mediante el análisis de clases.

El marxismo, en tanto que se considere como una terapia cerrada, tiende con más fuerza que los ideólogos más reaccionarios de la «democracia beligerante» (a menudo controlada) a limitar el arreglo de los conflictos a asociaciones de intereses del sistema.

Una crítica objetiva y documentada esta del ilustre profesor alemán que, en términos comparativos, nos es más comprensible entre las concepciones occidentales sobre las asociaciones en general, las organizaciones sociales y los grupos de intereses.

Una copiosa y estudiada bibliografía, en torno a cada uno de los conceptos estudiados, en los países occidentales y en los socialistas, termina este interesante estudio del docto profesor Klaus von Beyme, del Institut für Wissenschaft de la Universidad de Tubinga.

*Emilio Serrano Villaña*

DAVID JORAVSKI y CASIMIR KOBLERNICZ: *Partidismos*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Conceptos Fundamentales, 4. Ed. Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 143 págs.

Los profesores David Joravski, de la Universidad del Noroeste, Evanston y Chicago, III, y Casimir N. Koblernicz, del United College Extensión, de Salzburgo, hacen aquí un documentado estudio del partidismo (definición e historia del concepto), el partidismo en la Unión Soviética y un análisis teórico-práctico del mismo.

El concepto «partidismo» figura entre los conceptos más importantes de la vida intelectual soviética. Implica el *análisis social* del pensamiento, *reglas morales* para los pensadores y el *control estatal* de la vida intelectual. Durante la dictatorial época de Stalin se hizo tan poderoso el control que los otros dos elementos se vieron casi completamente anulados.

En atención a este triple aspecto del concepto hacen los autores la historia del partidismo. En primer lugar, la conexión funcional entre las ideas y los grupos sociales es muy antigua (conexión entre las ideas sobre la justicia y las clases sociales en Platón). Más tarde, esas interconexiones estuvieron acompañadas de un juicio moral sobre la validez y conveniencia de las ideas analizadas. Asimismo, el empleo del poder estatal para el control del pensamiento y de la expresión de opiniones parece ser tan antiguo como el poder estatal mismo y está inseparablemente unido a éste. Así, en los programas políticos, los Estados prohíben o desaprueban hoy la propagación de algunas ideas, mientras que prescriben y fomentan la propagación de otras.

En la Unión Soviética, Lenin, en

1895, inventó el término *partijnost*, afirmando que «el materialismo incluye en sí, por decirlo de alguna manera, el partidismo, pues está obligado a adoptar en toda evolución y evaluación de un acontecimiento, directa y abiertamente, el punto de vista de un determinado grupo social». El concepto «partidismo» aparece en los escritos de Lenin cuando ataca ideas que son presentadas en nombre de una objetividad imparcial. Dividió a los filósofos en dos «partidos»: los idealistas y los explotadores y materialistas, añadiendo que «sería autoengaño o hipocresía creer que en la filosofía es posible un tercer "partido" imparcial», si bien advierte que los partidos filosóficos no se debían equiparar con los partidos políticos, sino sólo con los partidos socioeconómicos constituidos, como los explotadores y explotados.

El problema de un control del pensamiento se planteó después de la Revolución bolchevique, y en un principio sólo en el plano político. A lo largo de los años veinte, los puntos de vista de los líderes bolcheviques con respecto al control de la vida intelectual fueron muy diferentes, incluso contradictorios. Los bolcheviques esperaban un largo período de competencia con la ciencia no marxista. Por eso se esforzaron en formar una generación de «especialistas rojos» y fundaron una red de instituciones comunistas: facultades para trabajadores, universidades comunistas e institutos del profesorado rojo; la Academia Comunista sería el centro de coordinación.

Hasta el año 1929, el «año de la gran

transformación», el concepto de «partidismo» se usó sólo en el significado de la concepción de Lenin, que se distingue por los puntos siguientes: no se exigía de los científicos marxistas una estricta uniformidad de ideas filosóficas y sociológicas; estas ideas se relacionaban con los intereses de las clases sociales y no con los de los partidos políticos; el partido bolchevique reivindicó para sí el monopolio de la verdad sólo en el terreno político; el Comité Central no reivindicó para sí ni procuró el control directo de la división intelectual fuera de tal esfera.

Pero en el período estalinista (1930-1953) la concepción de Lenin sobre el partidismo fue incriminada después de que Stalin se lamentara de que los intelectuales no servían suficientemente al partido. Y como una parte de su *revolución desde arriba*, Stalin exigió la subordinación de la vida intelectual al directo control permanente del Comité Central: «La filosofía, como cualquier otra ciencia, no puede existir, dentro de las condiciones de la dictadura del proletariado, aislada de la jefatura del partido...; una teoría, una disciplina autónoma, independiente, constituyen objetivamente una oposición contra la línea general del partido, una oposición contra la dictadura del proletariado.»

Así se impuso fuertemente el tercer elemento del partidismo, el control estatal de la vida intelectual, que muchos no entendieron por partidismo, sino el directo y severísimo control permanente de la vida intelectual por el Comité Central del Partido Comunista. Pero sería exagerado y falso pensar que el Comité Central intentó en la prolongada época estalinista someter a control directo *todas* las disciplinas científicas en la misma medida. De hecho, este control fue diferente en medidas e intensidad. Las disciplinas más controladas fueron

la filosofía y las ciencias sociales; las menos, las ciencias naturales, excepto la biología.

En el período posestalinista, desde 1953, se ha reducido y modificado tácitamente el concepto de partidismo. En general, las ciencias naturales han sido liberadas sin dedicación pública de las exigencias del partidismo. La filosofía y las ciencias sociales siguen siendo consideradas como ciencias clásicas a las que hay que aplicar el concepto de partidismo, pero los ideólogos del Comité Central «tutelan» estas disciplinas menos que en tiempos de Stalin. Así, por ejemplo —dicen nuestros autores—, hoy es posible ocuparse de la filosofía natural no-comunista y de algunos sectores de la economía no marxista. E intentos de definir de nuevo el partidismo y la ideología de suerte que se justifique esta creciente liberalidad han sido hechos en Polonia, Yugoslavia y Checoslovaquia, pero tales intentos han sido rechazados como «revisiónismo» en la Unión Soviética.

Un análisis crítico del «partidismo» en el marxismo ha de tener en cuenta la idea fundamental del materialismo histórico, según el cual las teorías, y, en general, todas las ideas, son siempre, de hecho, parciales, y esto porque los teóricos o ideólogos son utilizables, en manos de la clase respectivamente dominante, como un instrumento de dominio junto a otros medios de poder. Por eso, Marx y Engels, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, se dirigían a los miembros de la burguesía diciéndoles que sus ideas de libertad y educación eran «productos de las relaciones burguesas de producción y propiedad» y que su derecho era «simplemente la voluntad erigida en ley» de su clase. De aquí la conclusión a que llegaban de que un pensamiento imparcial es fundamentalmente imposible, es decir, todas las

formas del pensamiento son clasistas porque toda clase dominante aspira a hacer pasar su ideología como la forma suprema de inteligencia o como la mejor forma de configuración de la vida humana y de satisfacción de los intereses aceptables; pero esta intención no cambia nada en el partidismo fáctico.

Los teóricos marxista-leninistas no sólo

reconocen simplemente un partidismo, sino que también lo erigen expresamente en principio metódico de todo pensamiento. La teoría del «partidismo», aun siendo una invención estalinista, no ha sido abandonada hasta hoy en la Unión Soviética, a pesar de la condena de Stalin.

*Emilio Serrano Villafañe*

ALASSTAIR BUCHAN: *Seguridad*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Política, 7. Ed. Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 166 págs.

El concepto «seguridad» para la designación de la situación política de un país, de un grupo de naciones o también del mundo entero es más rico en contenido y más difícil de definir que el concepto «defensa». Son tantas las significaciones del término seguridad cuanta es la multiplicidad de sus aplicaciones: *seguridad nacional*, como «fuerza militar» o invulnerabilidad; *seguridad interna* o interior, como protección y aseguramiento del Estado ante el peligro de destrucción de sus instituciones y valores por una minoría o poder interior; *seguridad colectiva*, como ampliación de la seguridad nacional mediante garantías o convenios entre aliados; *seguridad internacional*, como reducción, control y equilibrio de poder (aparte de la «seguridad social», que se refiere a la protección de los miembros económicamente más débiles de una comunidad estatal).

Tradicionalmente, la palabra «seguridad» designa la situación de una nación que está protegida de la destrucción o agresión extranjera. Se define como un bien del que un país disfruta más o menos y por cuya posesión puede esforzarse más o menos intensamente según

sea el peligro que amenace (amenaza *desde dentro* —que a veces es más fuerte— y *desde fuera*). La seguridad que se basa sólo en la fuerza militar es a veces insuficiente y resulta muy costosa y, en ocasiones, una tal defensa puede ser contraria a la necesidad de seguridad, y los gastos de armamento más elevados han socavado los supuestos esenciales de la seguridad, tales como capacidad de oposición y voluntad de defensa de la población.

Por lo que se refiere a la seguridad internacional, hay, en principio, tres posibilidades de incrementarla: 1) *reducción de poder* (desarme, limitación drástica de los derechos de soberanía de los Estados y establecimiento de un centro de poder internacional igual o superior a los poderes nacionales); 2) *control de poder* (comprometer a los Estados a salir colectivamente al encuentro de cualquier peligro que amenace la seguridad de otro Estado —seguridad colectiva—); 3) *Equilibrio de poder* (nivelación o equilibrio de fuerzas o ventaja de la potencia de un Estado o grupo de Estados, respectivamente, para la intimidación de agresores potenciales).

Es muy distinta la concepción —o me-

jor, los medios— occidentales y los soviéticos de la «seguridad», nacional e internacional. De estas diferencias, y de las nuevas exigencias de la seguridad, trata aquí el profesor Buchan.

Es unánime en la concepción occidental de la seguridad el principio de que el ejército, destinado a mantener el orden interior y la defensa de la soberanía en el exterior, debe ser de tal modo fuerte que su sostenimiento no entrañe perjuicio alguno de la expansión económica y del bienestar. Junto a los esfuerzos por crear una situación lo menos peligrosa y provocadora posible, se trabaja intelectualmente por descubrir una política de conversaciones y acuerdos que se ajuste a la necesidad de seguridad nacional no sólo de las potencias occidentales, sino también del bloque comunista, y pueda prestar una gran estabilidad a las medidas de seguridad creadas conjuntamente con el adversario.

Respecto a la seguridad internacional, al hacerse inviable la tradicional concepción de una seguridad que estribe en relaciones de fuerzas niveladas, y al haberse alejado cada vez más, desde el punto de vista ideológico, el bloque comunista del mundo occidental, se ha llegado a una concepción nueva del equilibrio de fuerzas (sistema colectivo de seguridad de la ONU, comisión internacional de desarme, igualdad estratégica real de las dos superpotencias, etc.).

En la concepción soviética de la seguridad, su actitud frente al problema de la seguridad nacional ha de entenderse según las circunstancias en las que se ha desarrollado el Estado soviético. Un Ejército numéricamente fuerte, un drástico control de orden interior, departamentos de policía secreta en el Ejército, su enorme extensión geográfica, sus medios de movilización personal masiva e industrial, la anexión de las naciones del Este europeo, la igualdad estratégica de

armamentos nucleares y almacén de cohetes intercontinentales, hacen pensar a los dirigentes soviéticos que la seguridad de su país se basa en el efecto de intimidación de su creciente potencial de ataque, que les acerca incesantemente al equilibrio estratégico de los Estados Unidos. Pero así y todo, para evitar errores sobre el adversario y equivocaciones técnicas, así como eludir difíciles compromisos con aliados más débiles, las dos superpotencias llegaron al acuerdo sobre la instalación del «teléfono rojo», en 1963, y al tratado de no proliferación de armas atómicas.

Todo esto habla seguramente en favor de que no se rechaza en la parte soviética el parecer dominante en Occidente, sobre la interdependencia entre seguridad nacional e internacional. En efecto, como a otros muchos gobiernos de grandes potencias, que confían más en su propia fuerza, la Unión Soviética le cuesta admitir la idea de una seguridad internacional fundada en una organización de paz internacionalmente reconocida, dotada de atribuciones de poder (por ejemplo, la creación de un ejército internacional, del que desconfía la Unión Soviética).

Otra objeción contra un sistema internacional de seguridad se infiere del miedo a las consecuencias que esta medida tendría para una de las armas nacionales más valiosas: el secreto (todas las medidas de control de armamentos y desarme sometidas a discusión han fracasado por el temor soviético ante un posible espionaje). Para la Unión Soviética es completamente inconcebible que una asociación internacional o tropas internacionales logren indefinidamente, por razón de acuerdos internacionales, acceso al territorio soviético o al de uno de sus aliados. Y ningún gobierno comunista estaría dispuesto a renunciar a su soberanía en tal medida que una

organización internacional de seguridad tuviese, dentro del campo de intereses soviéticos, los mismos derechos que los países occidentales hubiesen cedido a la Unión Soviética.

Por último, en las dos últimas décadas, la comprensión, tanto soviética como occidental, de la seguridad nacional e internacional, ha sufrido un cambio que aún no ha llegado a su término. La seguridad nacional no se reduce a la defensa o rectificación de fronteras, sino más bien a edificar, a base de aplicar todas las posibilidades tecnológicas, un sistema de intimidación lo más invulnerable posible, y, por otra parte, se trata de hacer todos los compromisos y puntos de vista tan inteligibles que no exista peligro de interpretación errónea por un enemigo potencial.

La seguridad de las potencias menos fuertes es, en gran parte, un problema

de mantenimiento de los compromisos aceptados por las grandes potencias, y par los Estados pequeños o recientes, la seguridad nacional es un problema frecuentemente tanto de seguridad externa como interna.

Uno de los más grandes problemas de la seguridad internacional se debe a que numerosos países han logrado independizarse, y en éstos, que en su mayoría carecen de un sistema político consistente, han resucitado las viejas rivalidades tribales que durante el dominio colonial pudieron ser mantenidas bajo control. Es posible y deseable que en los próximos años se trate de contrarrestar las guerras de destrucción entre o dentro de estos países o de impedir que obstaculicen las relaciones de los dos grandes bloques de poder.

*Emilio Serrano Villafañe*

BOUTROS GHALI y HERBERT S. DINERSTEIN: *Sistemas de alianza*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Política, 7. Ed. Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 166 págs.

En el sistema de alianza occidental, las alianzas militares y políticas (pactos y alianzas) que pueden ser concertadas a plazo fijo o con una duración indeterminada persiguen en casi todos los casos un aumento de la propia seguridad y, en algunos casos, la contención de un poderío adversario; por tanto, pueden tener carácter puramente defensivo u ofensivo; se trata de una relación de fuerzas dada en favor de las demás partes de la alianza.

La formación del sistema de alianza depende de muchos factores (propósito político, esfuerzos comunes, medios militares, etc.), y en atención a ellos pueden designarse bajo el concepto de *sis-*

*temas de alianza* los acuerdos motivados políticamente, apoyados militarmente, consolidados en una organización y no raramente unidos a consecuencias económicas, militares o multilaterales, y mediante los cuales pueden configurarse las relaciones internacionales.

En el desarrollo histórico de los sistemas de alianzas, Maquiavelo fue el primero que describió el sistema de equilibrio de fuerzas que caracterizaron las relaciones de las grandes potencias en Europa hasta la primera guerra mundial. Las diferentes concepciones espirituales, como hoy las ideológicas, no constituían obstáculos para las más variadas alianzas políticas y militares. Las

grandes potencias europeas acostumbraban cambiar sus compromisos de forma rápida y radical y permanecer fuera de un sistema de alianzas era posible en Europa sólo a aquellas naciones que no tenían ambiciones territoriales y que al mismo tiempo no veían partes de su territorio reclamadas por otros países. Entre las dos guerras, el miedo a una revolución en el interior contrarrestó la realización de auténticas alianzas.

Ya a comienzos de la segunda guerra mundial, este sistema de equilibrio había comenzado a cambiar a consecuencia de los cambios políticos de la primera guerra mundial; por un lado, en los Estados empeñados en el *statu quo* y, por otro, en los que lo revisaban como consecuencia de ello, tomó unas posiciones mucho menos móviles. Todavía antes del final de la primera guerra mundial, el presidente Wilson, de los Estados Unidos, pretendió fundar la paz en una alianza de ámbito mundial. Durante ambas guerras mundiales se multiplicaron las alianzas regionales y bilaterales, algunas de las cuales se mantuvieron en la segunda guerra mundial, pero otras se rompieron. En la época que siguió a la segunda guerra mundial, el problema de los tratados de alianzas internacionales se presentó de forma totalmente nueva; en primer lugar, las potencias vencedoras, aun antes de finalizar las hostilidades, formaron una serie de pactos bilaterales que deberían continuar en vigor una vez terminada la guerra. en la Conferencia de San Francisco, los portavoces de una alianza transformadora del mundo quedaron en minoría, y la Carta de las Naciones Unidas fue constituida más como un disposición que sancionaba las desviaciones del principio de una alianza universal. Estas desviaciones de la concepción primitiva de una alianza universal sirvieron, como consecuencia, para legiti-

mar los numerosos pactos que agrupaban a los países con una de las dos grandes potencias —los Estados Unidos y la Unión Soviética—, que van a ser los dos grandes sistemas de alianza que se prolongan hasta nuestros días. A partir de ellos surgen multitud de sistemas de pactos bilaterales y multilaterales que se extienden por el mundo.

1) Del sistema de alianza occidental son pieza nuclear los Estados Unidos. América es el sistema cuyas raíces retroceden a la doctrina de Monroe (1823) y a la antigua Unión Panamericana, que constituyó el marco para la *Joint Declaration of Continental Security of Panamá* (1939) y que en la Resolución de La Habana (1940) consagraba «la seguridad colectiva, ayuda mutua y colaboración en la defensa de los pueblos de América». Este panamericanismo fue ampliado como marco institucional del sistema de alianza (Conferencia de San José, 1960; Alianza para el Progreso, 1961) a todos los Estados americanos, a los dos semicontinentes.

El sistema de alianza occidental en Europa o Sistema Atlántico es más reciente y ha pasado por diversas fases de desarrollo. Al principio fue el pacto de alianza franco-británico (1947) contra una posible nueva agresión alemana, al que se asociaron al año siguiente Bélgica, Luxemburgo y los Países Bajos (Unión Occidental). Pero la expansión rusa en el Este de Europa, el golpe de Estado en Checoslovaquia y el bloqueo de Berlín fueron suficiente motivo para que los Estados Unidos establecieran pactos militares estrechos con Europa (Pacto del Atlántico Norte —NATO—, con una organización político-militar permanente con sede en Francia, ahora en Bélgica). Este Pacto sirve para la defensa colectiva contra ataques exteriores y para el estudio común de proble-

mas militares, políticos y económicos de los Estados miembros. Por la firma de numerosos tratados bilaterales, los Estados Unidos regularon ayudas militares a los demás Estados miembros.

Los Estados Unidos crearon también sistemas de alianzas en Asia semejantes a la NATO (ANZUS, SEATO, CENTO, etcétera). Numerosas han sido también las alianzas occidentales en Africa, generalmente —aunque no siempre y exclusivamente— con los antiguos países colonizadores sobre intereses comunes o el mantenimiento de bases militares.

Todos estos pactos persiguen los mismos fines: apoyo y ayuda mutua entre los Estados para una defensa común contra toda amenaza. La organización de la defensa varía según se trate de alianzas bilaterales o colectivas.

2) Los sistemas de alianzas desde el punto de vista soviético son un resultado de la política militar, que se entiende como función de la política exterior, y una y otra son siempre una parte inseparable de la política general de las clases y del Estado y está subordinada a éste y sirve a sus propósitos. Por ello, siempre conlleva un carácter clasista, es un medio de la lucha de clases y está subordinada a la estrategia y a la táctica, que son las que determinan el carácter, la dirección, las formas y los métodos de la política militar. Para el marxismo, la política militar de la burguesía imperialista sirve para la preparación y desencadenamiento de guerras de agresión y de conquista.

Partiendo de este punto de vista, evidentemente parcial y arbitrario, todos los sistemas de alianza occidentales se designan como agresivos e imperialistas (la NATO para «la preparación de la agresión contra la Unión Soviética» y para «la represión de los movimientos de liberación nacional y la re-

presión de las fuerzas democráticas»).

Por el contrario —según el marxismo-leninismo—, los sistemas de alianza de los Estados de régimen comunista se consideran «pactos de amistad, paz y defensa». El Pacto de Varsovia es considerado como «desarrollo del principio del internacionalismo socialista (en el que se basan las relaciones mutuas de los Estados miembros), en el que se pretende expresar el sentimiento de unión de todos los trabajadores oprimidos, la solidaridad de los trabajadores de todos los países, la solidaridad fraterna de todos los hombres...».

Esta ideologización de las alianzas de los Estados comunistas, si no fuesen una descarada mentira más, puede dar la impresión de que estos sistemas de alianza son irrompibles y necesariamente superiores a las alianzas occidentales. Los sistemas de alianza de Occidente son siempre, para los comunistas, pactos agresivos; en cambio, los del «sistema mundial socialista» son pactos de amistad y defensa... ¡Sólo un cinismo desenfadado y una burla despectiva puede hacer semejante afirmación!

En el sistema de alianza soviético, los profesores Ghali y Dinerstein distinguen, en Europa, varios periodos (de 1945 a 1955, de 1956 a 1965) y, en Asia, el tratado de amistad, alianza y asistencia con la China comunista (febrero de 1950), en el que, por cierto, la «amistad inquebrantable» no ha salido muy bien parada.

En los modernos sistemas de alianza, las alianzas actuales se diferencian de las anteriores principalmente por estos tres aspectos: 1) la primacía de los fines políticos (los fines militares se subordinan a los políticos); 2) la distribución de fuerzas y el creciente número y potencia modificada de los miembros de las alianzas internacionales; 3) el compromiso ideológico de los miembros den-

tro de una alianza se ha convertido en un factor importante.

Si se comparan las relaciones entre los Estados aliados, en el sistema de alianzas no comunistas, la finalidad es la contención de la expansión del comunismo (el contrario no debe llegar a ser demasiado fuerte). Ya que la seguridad parece estar asegurada de amenazas internas y externas, las naciones europeas occidentales pueden emplear muchas energías para maniobrar y lograr una posición más favorable tanto en sus relaciones mutuas como en su relación con la potencia dirigente, los Estados Unidos.

Por lo que se refiere al sistema de alianza comunista, éste muestra, entre otras, las siguientes características principales: a) es un sistema redactado a nivel mundial, pero inacabado; b) se divide en potencias de corte revisionista

y potencias de *statu quo*; c) los Estados miembros tienen reclamaciones territoriales y económicas. Esta es una causa de divergencias dentro del sistema de alianza comunista, porque en la existencia simultánea de potencias revisionistas y potencias de *statu quo*, las exigencias de territorios por parte de las primeras se dirigen no sólo hacia fuera del sistema de alianza, sino que también lo hacen hacia dentro.

Y por lo que se refiere a las relaciones entre los dos grandes de los sistemas de alianzas respectivos, es decir, entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, si en algún problema como el pacto sobre la prohibición de pruebas de armas nucleares, se consideró como *detente*, ésta no puede entenderse como *entente* y mucho menos como una *entente cordiale*.

*Emilio Serrano Villafañe*

KLAUS VON BEYME: *Parlamentarismo*, en *Marxismo y Democracia*. Enciclopedia de conceptos básicos. Serie Política, 6. Ediciones Rioduero, de EDICA, S. A., Madrid, 1975; 155 págs.

El profesor Klaus von Beyme, de la Universidad de Tubinga, hace en este trabajo un estudio del parlamentarismo dividido en tres partes: 1) el parlamentarismo en el Estado burgués (concepto, fundamentos sociales, origen, características y variantes del sistema parlamentario, organización de los Parlamentos y gobierno); 2) marxismo y parlamentarismo (ideas de Marx y Engels, revisionismo y parlamentarismo, el «socialismo ministerial», partidos comunistas); 3) Comparación y crítica.

En primer lugar, «parlamentarismo» es un concepto adoptado por las teorías de las formas de Gobierno, que define un sistema político en el que el Parla-

mento *de iure* es la fuerza suprema y en el que *de facto* ejercer aún una mayor influencia sobre el poder ejecutivo, cada vez más fuerte, en los Estados modernos. Más concretamente, el parlamentarismo puede definir la naturaleza o esencia del Parlamento. Por eso, la expresión *parlamentarismo* en su concepto actual no pudo prevalecer hasta después de transformarse el término *Parlamento* en la denominación exclusiva de asambleas representativas. Y en la primera mitad del siglo XIX se comenzó a completar el adjetivo *parlamentario* con sustantivos como *Gobierno parlamentario* o *sistema de Gobierno parlamentario*. La palabra *parlamentarismo* se emplea única-

mente con el sinónimo de *forma de Gobierno parlamentario*.

Los fundamentos sociales y políticos del parlamentarismo son múltiples. La victoria de la burguesía sobre el feudalismo o el absolutismo y la disgregación de la nobleza como clase política dominante influyeron de forma decisiva en las causas del afianzamiento del parlamentarismo.

La teoría liberal de la burguesía partía de la base de que se conseguiría el bienestar general como resultante de las fuerzas conflictivas existentes en el Parlamento, ya que aunque el parlamentarismo era considerado en los partidos socialistas como instrumento de dominio de las clases burguesas, sus normas formales y su procedimiento se mostraron extraordinariamente adaptables, y han servido a grupos antidemocráticos, burguesía, movimientos radicales y también a partidos obreros socialistas como marco transformable para una política con arreglo a la voluntad de la mayoría.

La forma de gobierno parlamentario se desarrolló en el continente europeo —también respecto a su teoría— sólo después de 1814. El primer sistema de gobierno del continente que puede definirse como parlamentario es, para el autor, el *Régime de Charte*, de 1814, en Francia. La revolución de 1830 en Francia y Bélgica dio vida por primera vez en la historia del continente a una representación nacional elegida para el sector predominante de la vida política. Esta resolución condujo a sistemas constitucionales en los que se respetó el principio de los gobiernos mayoritarios de responsabilidad parlamentaria.

El desarrollo del parlamentarismo en el siglo XIX no puede generalizarse, ya que su desenvolvimiento transcurrió de un modo tan variado que en todo caso sería posible una generalización sólo para determinados grupos, pero no por

países. Y según la influencia de los grupos políticos cuyo Estado ideal no era el régimen parlamentario, existían fuertes diferencias en la interpretación y desarrollo de los sistemas.

El régimen parlamentario se extendió en el siglo XX por todos los Estados europeos (excepto Suiza) y la creación de la forma de gobierno parlamentario no siempre tiene el mismo origen ni un desarrollo igual. Una razón primordial para el reforzamiento de los Parlamentos estriba en la elevada jerarquía que se concede a la ley en el constitucionalismo, pero no por ello todo Estado de Derecho ha recorrido el camino del parlamentarismo.

En el concepto *sistema de gobierno parlamentario* se describe el *parlamentarismo* como un tipo de gobierno con partidos parlamentariamente responsables que reúne una serie de características institucionales y sociales (relación entre el ejecutivo y el legislativo, apoyo del Parlamento al Gobierno y a los ministros, control y responsabilidad parlamentaria del Gobierno, la existencia de los partidos políticos como vínculo entre el Parlamento y el Gobierno, oposición parlamentaria constitucional, etc.).

Respecto a la organización de los Parlamentos, son problemas: el de *sistemas de una o dos Cámaras*, y dentro de ellas la confección y actuación conforme a los respectivos *Reglamentos*; el funcionamiento de las *Comisiones*, y el papel de las *minorías parlamentarias*, de tanta influencia a veces en la formación de los Gobiernos (por ejemplo, en la República Federal Alemana actualmente).

La relación entre Parlamento y Gobierno es tan estrecha que la responsabilidad parlamentaria de los ministros, el control y «confianza» a que el Gobierno está sometido por parte del Parlamento ha dado lugar a que se considere el derrocamiento del Gobierno por

el Parlamento como la causa clásica de la disolución de un Gabinete.

Por lo que se refiere a la consideración de marxismo y parlamentarismo, los socialistas fueron la fuerza política más difícil de convencer en todos los países para que cooperasen con el parlamentarismo burgués. La postura de Marx y Engels ante el parlamentarismo sólo aparece definida cuando la Comuna de París del año 1871 ofreció un modelo, la frase «dictadura del proletariado», ésta se convirtió en el concepto central de la teoría marxista de la forma de Gobierno. Y una dictadura del proletariado tendría que significar también el desbaratamiento del parlamentarismo. Es más, según Marx, la misma burguesía suprimiría el parlamentarismo, que sería sustituido por una propia organización socialista de lucha, la dictadura del proletariado, que «destruiría la máquina del Estado» como condición indispensable para el éxito de una revolución socialista. Engels enjuició con mayor benevolencia la posibilidad de la vía parlamentaria, ya que la evolución de la técnica y de los intereses de la burguesía y los grandes éxitos electorales, a pesar de la persecución socialista, habían cambiado la situación en toda Europa. También Lenin defendió repetidas veces la simple utilización del parlamentarismo burgués, pero «sólo un liberal puede olvidar el carácter históricamente limitado y condicional que tiene el parlamentarismo burgués». Sin embargo, la crítica de Lenin no se dirige solamente contra los «desviacionismos de derechas», sino que tomó postura también contra la actitud del «radicalismo de izquierdas».

Dada la falta de desarrollo del parlamentarismo en Rusia, es comprensible que los bolcheviques asumieran esencial-

mente una actitud de mayor rechazo frente al mismo que los partidos socialistas occidentales. La participación en el Gobierno de los socialistas (imposible en Rusia) advertía a los socialistas de otros países del peligro de la «participación en el parlamentarismo burgués y en el peligroso juego de la burguesía».

La relación de los pueblos comunistas con el parlamentarismo depende no solamente del sistema en cuestión donde actúan, sino asimismo de su importancia. En unos países, el partido comunista era siempre sólo un grupo vetador, al que se suponía una postura hostil frente al sistema parlamentario; en otros países la hostilidad era menor, y países donde el partido comunista recibe el voto de una cuarta parte del electorado no pueden practicar una política aislacionista. No obstante, en la literatura soviética actual se augura poco futuro al parlamentarismo burgués, como ocurría en Marx y Lenin.

Lo cierto es que después de que el Gobierno parlamentario lleva funcionando, más o menos satisfactoriamente, un cuarto de siglo en la mayoría de los países de Europa, el parlamentarismo es criticado por la izquierda y por la derecha. Las oposiciones extraparlamentarias ya no consideran garantizada una formación de voluntad democrática mediante los mecanismos del parlamentarismo representativo. Pero el antiparlamentarismo más firme no está hoy entre los comunistas de Europa occidental, sino en la oposición extraparlamentaria y entre los neoanarquistas del movimiento antiautoritario, que propagnan el sistema de Consejos como alternativa del parlamentarismo burgués.

*Emilio Serrano Villafañe*

HANS BRÄKER y CLAUS D. KERNIG: *Países en desarrollo*, en *Marxismo y Democracia*. Enciclopedia de conceptos básicos. Serie Política, 6. Ediciones Rioduero, de EDI-CA, S. A., Madrid, 1975; 155 págs.

El término «países en vías de desarrollo» se usa sobre todo para designar las diferencias de origen económico entre los países del mundo altamente industrializados y los poco o absolutamente nada industrializados respecto a su bienestar económico, y éste tiene, en los países en vías de desarrollo en relación con los países industrializados, un nivel sensiblemente más bajo.

Los profesores Hans Bräker, del Bundesinstitut für Ostwissenschaftliche und Internationale Studium, de Colonia, y Claus D. Kernig, de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, hacen aquí un análisis documentado de las causas y características del subdesarrollo; de la política y ayuda al desarrollo, referidas a los países en vías de desarrollo: fundamentos teóricos, países en vías de desarrollo y política exterior soviética, terminando con una apreciación crítica comparativa entre las concepciones de los países occidentales y de los países del campo marxista.

Las causas y características del subdesarrollo son muy complejas y presentan problemas económicos, culturales y políticos. En primer lugar, tienen unos fundamentos económicos (falta de desarrollo, problemas demográficos y su consecuencia, aumento del consumo, sistema económico mundial, problemas de política comercial, deficiencias en el desarrollo técnico), *problemas socioculturales* (culturas superiores y progreso económico, la situación de tensión Oriente-Occidente, tensiones entre las antiguas culturas y la civilización occidental, el contraste entre los respectivos sistemas

de valores), *sistema político* (condiciones políticas y su modificación como consecuencia de la influencia de las ideas y doctrinas, problemas de descolonización un tanto precipitada, conflicto Este-Oeste que suscitaba adhesiones y repulsas en los nuevos Estados o buscaban el camino de la neutralidad entre ambos bloques).

Era, pues, preciso una política de desarrollo y una ayuda al desarrollo, bien mediante la *prestación de ayuda multilateral*, que ha sido el camino seguido por los organismos de la ONU, ya que la Carta de las Naciones Unidas compromete a «la colaboración internacional para la solución de los problemas internacionales en el campo económico, social, cultural o humanitario» y declara como primera finalidad del desarrollo la elevación del nivel de vida y el pleno empleo, y se creó la base para la concesión de ayuda a los países en vías de desarrollo, creándose los organismos competentes a estos efectos.

Pero también, además de esa ayuda multilateral prestada a través de los organismos de la ONU, tiene lugar una intensa *bilateralización de la ayuda al desarrollo* que llevan a cabo, de un modo preeminente, los Estados Unidos, la República Federal Alemana y, generalmente, las potencias occidentales respecto a sus antiguas colonias. Y aun cuando la Unión Soviética interpretaba la bilateralización de la política de desarrollo como una forma de «imperialismo» o de pretendido «neocolonialismo», pronto empezó también su ayuda «técnica» fomentando el resentimiento o

aversión de los países en vías de desarrollo contra las antiguas potencias coloniales y, como un índice de independencia, pasaba así su «factura» política y de influencia en esos países subdesarrollados.

Las relaciones entre el comunismo y los países en vías de desarrollo tienen, como todo lo marxista-comunista, unos fundamentos teóricos (la doctrina de Marx y Engels), un modelo de interpretación (la teoría del imperialismo de Lenin como «fase final del capitalismo», en que tendría lugar la revolución mundial en Occidente por medio de la alianza revolucionaria con los movimientos de liberación en las colonias y territorios dependientes).

La prestación de ayuda económica que los países socialistas prestan al desarrollo es, en sentir de Bräker y Kernig, un «instrumento» de participación en programas multilaterales, pero prefiriendo las prestaciones de ayuda económica bilaterales de las que, indudablemente, «sacan más partido», porque el volumen y calidad de la ayuda tiene su efectividad en política exterior.

El problema, o, mejor, los problemas económicos, culturales y sociopolíticos de los países en vías de desarrollo tienen indudables exigencias en la natural y obligada convivencia de los pueblos. Pero al concretarse esos problemas y esas exigencias, unos y otras se han «politizado» de tal forma que, lejos de unir a los pueblos desarrollados e industrializados en un común denominador, asépticamente objetivo, satisfacer las necesidades y ayudar al desarrollo de los pueblos que lo necesiten, se convierten muchas veces en «instrumentos» propagandísticos e ideológicos de captación y suma de aliados, o también de resta de amigos agradecidos de sus enemigos políticos, pretendiendo sustituir a esos países protectores en su influencia.

Aquí, una vez más, los grandes y conocidos «bloques» enfrentados procuran «adelantarse» a sus contrarios en la prestación de la ayuda. Y no siempre ésta —según nos demuestra la experiencia actual— es desinteresada.

*Emilio Serrano Villafañe*

FRIEDRICH A. HAYEK: *Democracia, justicia y socialismo*. Unión Editorial, S. A., Madrid, 1977; 89 págs.

Tras un breve prólogo del profesor Lucas Beltrán, el autor, profesor Friedrich A. Hayek, premio Nobel de Economía de 1974, reúne en este libro que presentamos tres estudios, aparentemente tan distintos, pero enlazados por la idea de la libertad económica, política y humana que inspira a los tres. La razón de su publicación conjunta nos la explica el prologuista diciendo que en la primavera de 1976 el profesor Hayek vino a España invitado por el

Banco Urquijo y la Caja de Ahorros de Valencia, y dio varias conferencias en Madrid, Barcelona y Valencia. Los textos de dichas conferencias, revisados y completados por el autor, se ofrecen ahora traducidos al castellano.

Titula su primer estudio (y es ya muy significativo): «Las fronteras de la democracia». La democracia, «que en sí no es más que un método general para llegar a decisiones políticas susceptibles de un amplio consenso». En todos aque-

llos problemas en que existe un consenso general sobre la necesidad de la intervención del Poder, «la decisión democrática constituye un método insustituible».

Pero no la democracia ilimitada —que hoy constituye un problema— de cuyo carácter ilimitado participan hoy en diversos grados todas las democracias de Occidente. Y entre las limitaciones de la democracia «ninguna tan importante como el principio de la separación de poderes». La opresión arbitraria, es decir, la coerción sin normas —y las leyes no son cuanto se les antoje a los representantes de la mayoría aplicada por los representantes de una mayoría— «no tiene más justificación que los actos arbitrarios de cualquier otro grupo». En otros términos, para el profesor Hayek, ni el poder legislativo ni el ejecutivo son ilimitados por muy respaldados que estén por una «mayoría democrática». Por eso —dice críticamente— «en toda asamblea omnipotente las decisiones se basan en un proceso de chantaje y corrupción» por mucha coacción que pueda acompañar su imposición.

Democracia no es igualitarismo, pero la democracia ilimitada está fatalmente destinada a serlo. El «error fatídico» que da a las asambleas representativas salidas de las urnas poderes ilimitados «es la creencia supersticiosa de que una autoridad suprema debe ser, por su propia naturaleza, ilimitada». Pero el poder supremo «no tiene por qué ser ilimitado, puesto que puede deber ser autoridad precisamente el hecho de estar sometido a normas generales aprobadas por la opinión pública».

Propone el autor, para evitar esta ilimitación de poder —que degenera fácilmente en «abuso de poder»—, unas ideas muy aceptables sobre las condiciones de elección e independencia de los partidos de los elegidos. Porque «el secre-

to del buen gobierno está precisamente en que el poder supremo sea limitado, en que pueda establecer normas limitadoras de todo otro poder».

De este modo —termina Hayek— podremos conservar la democracia como detener su deriva, para muchos ya irremediable, hacia lo que se ha calificado de «democracia totalitaria».

El «atavismo de la justicia social». La justicia social como simple «fórmula vacía»; el «espejismo de la social» (*The Mirage of Social Justice*), subtítulo de la obra del autor, *Law Legislation and Liberty*, está destinado sobre todo a convencer a los intelectuales de que el concepto de «justicia social», que tan aficionados son a usar, «es intelectualmente espúreo». Y hasta, para algunos, el término justicia social «carece de sentido».

Pero si la mayor parte de la gente sigue creyendo en la justicia social aun después de haber descubierto que no saben realmente lo que esa expresión significa «es porque piensan que, cuando todo el mundo cree en ella, algo tendrá». No obstante, aunque el término «justicia social» suele usarse hoy como sinónimo de la justicia distributiva, la encuesta más somera nos demuestra que si muchas personas están insatisfechas con el modelo de distribución vigente, ninguna de ellas «tiene realmente una idea de cuál será justa». Sólo encontramos —sigue diciendo Hayek— acusaciones intuitivas de ciertos casos concretos injustos, pero «nadie ha dado una sola regla general de la que podamos deducir qué es lo “socialmente justo” en todos los casos particulares a los que resulte aplicable». Se refiere aquí, y en todo el estudio, el autor a una economía de mercado a la que «el concepto de justicia social carece de aplicación, ya que no puede haber justicia distributiva allí donde nadie distribuye».

La justicia —sigue hablando el econo-

mista— «sólo tiene sentido como norma de conducta humana, y ninguna norma concebida para la conducta de los individuos que se proporcionan mutuamente bienes y servicios en una economía de mercado sería capaz de producir una redistribución que pudiese ser calificada sin absurdo de justa o injusta».

«Socialismo y ciencia» es el tercer ensayo de este libro y en él dice el profesor Hayek que el socialismo se relaciona con la ciencia de varios modos, y de ellos el menos interesante en nuestros días es aquel para el que el marxismo reivindica el nombre de «socialismo científico», según el cual, por una necesidad interna, el desarrollo del capitalismo conduce al socialismo. «Son ya pocos —crítica Hayek— los socialistas mismos que creen en “leyes históricas”, y desde luego la experiencia ha refutado las predicciones de Marx sobre el futuro capitalismo.»

Lo que aquí quiere subrayar el profesor Hayek es «el modo tan curioso que la mayoría de los socialistas tienen de proteger sus doctrinas de la crítica científica, pretendiendo que sus diferencias con sus contradictores son de un carácter que excluye la refutación científica». Pero repasando la historia de los resultados de la aplicación del análisis científico a los propuestos socialistas, es evidente que «no sólo ha quedado demostrado que los métodos que preconizan no pueden conseguir lo que prometen, sino que los diversos valores a los que esperan o pretenden servir no pueden ser realizados a un mismo tiempo por ningún sistema concebible, por

ser contradictorios entre sí», y porque «son irreconciliables con la exigencia socialista de una redistribución forzosa de las rentas por vía de autoridad».

Por otra parte, «que la planificación económica, que solía creerse exigía la nacionalización precisa de los medios de producción, conduce inevitablemente a la tiranía totalitaria es algo que ha llegado a ser reconocido de modo general en Occidente». Costó mucho tiempo convencer a los socialistas de la ineficacia de la planificación central y para los más pragmáticos lo decisivo no fueron probablemente los argumentos, sino el ejemplo ruso. Los propios fundadores del socialismo, incluidos Marx y Engels, «ni siquiera llegaron a comprender que cualquier centralización de la producción exigía, si se quería emplear útilmente los recursos, un cálculo en términos de valor».

El problema fundamental —termina Hayek— fue siempre si el socialismo podrá conseguir lo que prometía, y esta cuestión es, por supuesto, puramente científica... Las conclusiones a que llegamos «son en todos los casos puramente negativas. En el aspecto ético, el socialismo no puede sino destruir las bases de toda moral, que son la libertad personal y la responsabilidad; en el plano político, conduce más pronto o más tarde al gobierno totalitario, y en el material, supondría un gran obstáculo para la producción de riqueza, si no provoca un auténtico empobrecimiento».

*Emilio Serrano Villafañe*

## SOCIOLOGIA

WALTER L. WALLACE: *La lógica de la ciencia en la sociología*. Alianza Editorial. Madrid, 1976, 132 págs.

En la publicación que vamos a comentar se pretende, aparte disquisiciones teóricas, mostrar el práctico papel desempeñado por la sociología y la historia de la ciencia, al proporcionar marco para reducir la enorme variedad de investigaciones científicas a número limitado de elementos formales interrelacionados. Cuadro que deberá resultar útil a la hora de valorar las relaciones empíricas existentes entre los aspectos formales del trabajo científico y sus aspectos sustantivos, sociales, históricos, económicos y políticos. Se espera, asimismo, que sea útil la elaboración de investigaciones científicas individuales.

El autor concatena y ordena las definiciones y proposiciones siguientes:

Conducta desviada: violaciones que cometen los individuos de prescripciones o proscripciones comportamentales particulares, por otros promulgadas.

Integración social: grado en el que los individuos reciben, objetivamente, beneficios y daños procurados por otros, integrándose así en el sistema social de estos últimos.

Integración normativa: grado en el que las personas aceptan, subjetivamente, prescripciones o proscripciones comportamentales dictadas por otros, integrándose así en el sistema normativo de estos últimos.

Respecto de las proposiciones, se especifica que la incidencia de conducta desviada está causada por: egoísmo: en

razón inversa por la integración social de tipo muy baja a moderada; altruismo: en razón directa por la integración social de tipo moderada a muy alta; anomia: en razón inversa por la integración normativa de tipo muy baja a moderada; fatalismo: en razón directa por la integración normativa de tipo moderada a muy alta.

Walter L. Wallace subraya, respecto de la estimación de parámetros, que con frecuencia una sola observación es aceptada, provisionalmente, como la mejor estimación de parámetros posible, como en el caso de forma que acontecen, naturalmente, en la tierra; todavía observaciones únicas sobre la naturaleza de los fenómenos sociales. La validez de las afirmaciones sobre tal representatividad depende de la variabilidad real que esté presente en el universo de tales observaciones. Podría ocurrir que llegasen a ser posibles nuevas observaciones y que éstas revelaran variabilidad importante, con lo que la observación única debería desplazar, inmediatamente, en favor de más adecuada generalización empírica.

El autor recuerda la imagen que ofrece Carl G. Hempel en *Aspects of scientific explanation*, de la teoría científica: debe ser parecida a compleja red espacial, en la que sus términos están representados por los nudos, mientras que los hilos que conectan estos últimos corresponden, en parte, a las definiciones y, también en algún modo, a las hipó-

tesis derivadas que la teoría incluye. No todas las teorías son igualmente aplicables a observaciones dadas, y la medida en la que determinada teoría proporciona representación simbólica útil de observaciones, tanto reales como posibles, parece depender de tres clases de comparación contrastadoras. En cuanto al alcance de la teoría, se hace referencia al espacio de propiedad descrito por dos dimensiones de las teorías: el ámbito sustantivo y el espacio temporal.

Wallace también subraya el hecho de que el investigador, además de los indicadores observables de los conceptos abstractos, «interpretación», de idear o seleccionar «instrumentos» apropiados con los que se han de observar tales indicadores y de idear o seleccionar «escala» para medir las observaciones, aquél debe tomar ciertas decisiones referentes a la muestra que investiga

En el volumen asimismo señálese que cada contrastación de hipótesis es muestra extraída del universo posible de contrastaciones, hasta el extremo de que, a través de distintos investigadores, se origina la evidencia en favor o en contra de la hipótesis conceptual que ha sido objeto de planteamiento.

En la publicación, cuyo comentario concluimos, se sostiene, finalmente, que el proceso científico no es más que el modo de engendrar y contrastar la verdad de proposiciones sobre el mundo de la experiencia humana y que, en cualquier caso, tanto si las proposiciones válidas para la ciencia, son realmente, verdaderas, o no lo son, nuestra creencia en su verdad debe permanecer provisional o transitoria, siempre sujeta a revisión.

Claudina Prieto

TALCOTT PARSONS: *El sistema social* (2.<sup>a</sup> ed). Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid, 1977, 528 págs.

Parte el autor de las páginas del libro cuyo análisis crítico iniciamos, en orden a demostrar la veracidad de su aserto sociológico, de la siguiente premisa: *Todo actor individual es un organismo biológico que actúa en un medio. Tanto la constitución genética de un organismo como el medio sociocultural ponen límites a este aprendizaje, si bien estos límites son difíciles de especificar. Y finalmente, todo actor individual está sometido a las exigencias de la interacción en un sistema social.* Consecuentemente, considera el doctor Parsons, cada ser humano, lo quiera o no, tiene que *integrarse* en un determinado sistema cultural. Por eso, subraya, la personalidad es el sistema relacional de un organismo

vivo que interactúa con una situación; un foco integrativo es la unidad organismo-personalidad como entidad empírica. Los mecanismos de la personalidad tienen que ser entendidos y formulados en relación con los problemas funcionales de esta unidad. El sistema de relaciones sociales en que el actor se encuentra implicado no tiene simplemente significación funcional, sino que es *directamente constitutivo de la personalidad misma.* Pero incluso donde estas relaciones están socialmente estructuradas de un modo uniforme para un grupo de individuos, de ahí no se sigue que los modos en que se estructuran estos «rôles» uniformes sean constitutivos de cada una de las diferentes perso-

nalidades de la misma manera. Cada uno de estos «rôles» se encuentra integrado dentro de un sistema de personalidad diferente, y por ello no «significa la misma cosa» en un sentido preciso para dos personalidades. La relación de la personalidad con una estructura de «rol» uniforme es de interdependencia e interpenetración, mas no de «inclusión», en donde las propiedades del sistema de la personalidad están constituidas por los «rôles» que se estima que le han «hecho».

La consideración de *sistema social*, con cierta urgencia se apresura a advertirlo el autor de la obra que comentamos, no es «aplicable» a cualesquiera situación en la que el hombre se encuentre. Para hablar con algún rigor de la existencia de un determinado *sistema social* es preciso, entre otras muchas cosas, que se cumplan algunas concretas condiciones de *interrelación reciproca* —hombre y sociedad y sociedad y hombre—. Por lo tanto, a juicio del doctor Parsons, es preciso, cuando menos, que se conjuguen debidamente estas dos condiciones: primero, un *sistema social* no puede estar estructurado de manera que sea radicalmente incompatible con las condiciones de funcionamiento de sus actores individuales componentes, en cuanto organismos biológicos y en cuanto personalidades, o con la integración relativamente estable de un sistema cultural. Segundo, el *sistema social*, a su vez, en ambos frentes, depende del requisito mismo del «apoyo» proporcionado por los otros sistemas. En este sentido, tiene que haber una proporción suficiente de sus actores componentes adecuadamente motivados para actuar de acuerdo con las exigencias de su sistema de «rôles», positivamente en la realización de las expectativas y negativamente en la abstención de toda conducta demasiado lesiva, es decir, des-

viada. Tiene, por otra parte, que evitar las pautas culturales que o fallan al definir un mínimo de orden o plantean a la gente demandas imposibles y, por ello, generan desviación y conflicto en un grado tal que es incompatible con las condiciones mínimas de estabilidad o desarrollo ordenado.

Para que el hombre pueda ubicarse en un determinado *sistema social* es indispensable, como condición esencial, que muestre cierta flexibilidad, a saber —perfectamente nos lo indica el autor—: que se sienta *sensibilizado* por el ambiente sociopolítico o sociocultural imperante en una determinada organización social: este término —«sensitividad»— significa la accesibilidad del individuo humano a la influencia de las actitudes de otros en el proceso de interacción social y la dependencia resultante de recibir reacciones relativamente particulares y específicas. Ello proporciona esencialmente la base motivacional para la accesibilidad a la influencia en el proceso de aprender: Por eso, las actitudes de los otros tienen probablemente una importancia de primera clase en todo aprendizaje humano, pero son particularmente cruciales al motivar la aceptación de pautas de orientación de valor, con su legitimación de las renunciaciones que son esenciales para el logro de una integración disciplinada de la personalidad. Sin esta disciplina no sería posible la estabilidad de las expectativas en relación con su cumplimiento, que es esencial para un sistema social que funcione. Es muy probable que una de las limitaciones principales de las potencialidades sociales de los animales, que sólo tienen una base instintiva, resida en la ausencia o debilidad de este nivel. La dependencia psicológica del infante humano se asocia con su capacidad para desarrollar una dependencia emocional

que es, a su vez, una condición esencial de la mayor parte del aprendizaje social.

\* \* \*

¿Por qué, necesariamente, el hombre tiene que desarrollar su existencia *integrado* dentro de cualesquiera *sistema social*? He aquí, esquemáticamente, la respuesta que el profesor Parsons nos depara: considerando lo que hemos dicho acerca de las condiciones de la interacción relativamente estable en los *sistemas sociales*, de ello se sigue que los criterios de valor que definen las expectativas de «rol» institucionalizadas asumen, en un grado mayor o menor, una significación moral. La conformidad con ellos, en este sentido, se convierte hasta cierto punto en una cuestión de cumplimiento de las obligaciones que el «ego» comporta, en relación con los intereses del sistema de acción más amplio en el que se encuentra implicado, es decir, el *sistema social*. El compartir esas pautas de valores comunes, conlleva un sentido de responsabilidad para el cumplimiento de las obligaciones, creando por ello una solidaridad entre aquellos que se encuentran mutuamente orientados hacia los valores comunes. Los actores implicados se dirá constituyen, dentro del área de relevancia de estos valores, una *colectividad*.

Para algunas clases de participantes, la significación de ser miembro de una colectividad puede ser predominantemente la de su utilidad en un contexto instrumental para sus metas «privadas». Pero esa orientación no puede constituir la colectividad misma, y en la medida en que predomina, tiende a lesionar la solidaridad de la colectividad. Esto no quiere decir *en modo alguno* que la participación en una colectividad solidaria tienda en general a interferir el logro de las metas privadas de los individuos,

sino que sin la vinculación a los valores comunes constituidos la colectividad tiende a disolverse. Si se da esta vinculación queda mucho campo para el cumplimiento de los intereses privados.

La vinculación con los valores comunes significa, considerada motivacionalmente, que los actores tienen «sentimientos» comunes que apoyan las pautas de valor, lo cual significa que la conformidad con las expectativas relevantes es considerada como una «buena cosa», relativamente independiente de cualquier «ventaja» específica instrumental que se pueda obtener con esa conformidad, por ejemplo, evitando las sanciones negativas. Más aún, esta vinculación con los valores comunes, en tanto que puede encajarse con las necesidades de gratificación inmediatas del actor, tiene siempre también un aspecto «moral», por cuanto de alguna manera esta conformidad define las «responsabilidades» del actor en el sistema de acción social en que participa. El foco específico de la responsabilidad es naturalmente la colectividad que está constituida por una orientación de valor común particular.

Desde el momento mismo en el que el hombre pasa a formar parte de cierto *sistema social* es evidente, y no es preciso explicar con mayor detalle las razones, se establece una relación recíproca de *derechos* y de *obligaciones*, puesto que, en puridad, eso es lo que caracteriza a todo *sistema social*: todo «rol», en la medida en que está *institucionalizado*, implica una pauta de obligaciones solidarias; en este sentido, comporta la condición de miembro en una colectividad al menos. Pero en la orientación *particular* dentro del «rol» estas obligaciones pueden o no estar implicadas. El margen de las alternativas de orientación en relación con las cuales no hay tales obligaciones se define por el concepto de autoorientación;

si las hubiera se definiría por el de orientación-colectiva. En este sentido, para poner un ejemplo conocido, los participantes en un mercado comercial son miembros de una colectividad —el Estado— que tiene «normas jurídicas». En sus orientaciones particulares hacia los otros participantes en el intercambio, efectivos o potenciales, pueden estar, dentro de ciertos límites, «autoorientados»; por ejemplo, con referencia a negociar acuerdos sobre precios particulares. Pero más allá de estos límites, las obligaciones de solidaridad llegan a invocarse en forma de insistencia en la docilidad ante ciertas reglas comunes; por ejemplo, con respecto a reprimir la falsa representación fraudulenta de la naturaleza de los productos. La obligación de aceptar estas reglas es un elemento de orientación-colectiva de «rol» total. Cuando hablamos del sistema de relaciones de mercado como de relaciones «dirigidas por el propio interés» entendemos que dentro de lo que está definido como permitido dentro de esa serie de reglas (formales e informales), se toman las decisiones en bases que son consideradas como irrelevantes o indiferentes en relación con las obligaciones de solidaridad. Reiterando este punto crucial: *toda* institucionalización implica tanto valores comunes como otros valores. *Las obligaciones hacia la colectividad son, en consecuencia, un aspecto de todo rol institucionalizado.* Pero en ciertos contextos de elección de orientación estas obligaciones pueden ser latentes, en tanto en otros se encuentran «activadas», en el sentido de que el actor encara la elección, o bien eligiendo la alternativa que está de acuerdo con estos valores, o bien aceptando las sanciones negativas que acompañan a la violación.

\* \* \*

A la vista, pues, de los datos que anteceden —datos que, dada la extraordinaria voluminosidad de la obra, hemos tratado de comprimir en grado mínimo— cabe el formularse la siguiente interrogante: ¿qué es un *sistema social*? *El sistema social es un sistema de acción, de procesos de acción interdependientes.*

Un proceso es toda forma o modo en que un estado determinado de un sistema o una parte de un sistema se transforma en otro estado. Si su estudio es objeto de la ciencia, se supone que todo proceso se halla sometido a leyes, las cuales se formularán con arreglo a unas determinadas relaciones de interdependencia entre los valores de las variables relevantes. Sin embargo, es frecuente que las leyes que controlan un proceso sean conocidas solo parcialmente, e incluso que se ignoren en absoluto. Aun entonces cabe la posibilidad de *describir* el proceso según sus fases inicial y final, e incluso posiblemente son arreglo a sus estadios intermedios, o bien dar un paso más y establecer unas generalizaciones empíricas en torno suyo.

Todo científico que estudie las interdependencias de las variables, por regla general procede a aislar el proceso en particular o clases de procesos que le interesan, considerándolos como un sistema. Ahora bien, a este mismo fin se hace preciso estudiar el proceso en cuestión como parte de un sistema más amplio. Cuando esto se hace de tal manera que el interés se concentra en la significación de los *resultados alternativos del proceso* para el sistema u otras de sus partes, se llama *mecanismo* al proceso.

Este concepto resulta de primordial importancia en el presente contexto. No existen razones para creer que haya nada relativo en las *leyes* del proceso motivacional, si prescindimos del sentido en que todas las leyes científicas son relativas. Pero, si bien las leyes no son

relativas, si lo son en cambio los mecanismos de la motivación, por cuanto se formulan específicamente con referencia a su *significación* respecto a un tipo particular de sistema. Lo que aquí cabe destacar en especial es el hecho de que los mecanismos de la personalidad como sistema *no son los mismos* que los mecanismos del sistema social, por razón de que, como ya hemos señalado en otro lugar de este comentario, las personalidades y los sistemas sociales constituyen dos clases diferentes de sistemas. En tanto en cuanto la «psicología» nos da unas leyes muy generalizadas respecto al proceso de la motivación, éstas serán tan aplicables directamente a los procesos de acción en el contexto del sistema social como a cualquier otro aspecto. Pero en tanto en cuanto la psicología no nos proporcione leyes, sino mecanismos, todas las probabilidades son de que se trate de mecanismos de la personalidad como sistema. En este caso, puede presumirse que no son directamente aplicables al análisis del proceso social, sino que su contenido, bajo la forma de leyes, deberá formularse nuevamente en función de su relevancia para el sistema social. Por consiguiente, los sistemas sociales no «reprimen» o «rechazan», no «dominan» o «someten»; éstos son mecanismos de la personalidad. Pero es que los procesos de motivación que están implicados en estos mecanismos operan también en los sistemas sociales...

La expresión, pues, *sistema social* —tal y como se nos indica en las páginas que comentamos— entraña un peculiar matiz, a saber: el de rigidez, el de concreción y el de severa organización. Si el sistema social no mostrase con cierto rigor estas particularidades que quedan enumeradas es evidente, por supuesto, que perdería su razón de ser. Así, por ejemplo —especifica el doctor

Parsons—, el individuo se dedica a una amplia variedad de actividades diferentes y llega a estar implicado en relaciones sociales con un gran número de diferentes personas cuyas relaciones para con él varían grandemente. Una de las funciones primarias de la institucionalización del *sistema social* consiste en ayudar a ordenar estas diferentes actividades y relaciones de tal manera que constituyan un sistema suficientemente coordinado, que sean manejables por el actor y se reduzcan al mínimo los conflictos en el nivel social. En esta ordenación se nos muestran dos aspectos particularmente interesantes. Uno de ellos es el establecimiento de un horario de tal modo que se «reservan» diferentes momentos para diferentes actividades, con diferentes personas. Un ejemplo de ello es el «tiempo libre» de obligaciones profesionales en domingos, festividades, vacaciones, etc. El hecho de que haya un momento —y también un lugar— para cada una entre muchas actividades distintas impide que las exigencias de cada una de ellas interfieran con las de los demás. De hecho, una sociedad tan compleja como la norteamericana probablemente no podría funcionar sin un horario relativamente rígido, y el problema de los valores culturales y la estructura psicológica de las disposiciones de necesidad en tal organización, basada en la distribución de tiempos, es de considerable importancia. Como sabemos, en muchas sociedades los prerrequisitos motivacionales para acoplarse a una orientación temporal como ésta no existen...

Un segundo aspecto esencial es el establecimiento de prioridades institucionales. Especialmente, en una sociedad libre y móvil es inevitable que la gente llegue a encontrarse envuelta en situaciones en que se le plantean exigencias opuestas. Es evidente que tales situacio-

nes son fuentes en potencia de serios conflictos. Esto puede reducirse mucho si existe una escala de prioridades legitimada, de tal modo que al escoger una obligación por encima de otra, el individuo esté respaldado por los sentimientos de un sistema de valores comunes.

\* \* \*

Por último, nos recuerda el autor, puede afirmarse dogmáticamente que no existe *sistema social* alguno que entrañe un matiz insustituible, es decir, que los *sistemas sociales*, por múltiples motivos o circunstancias, son todos susceptibles de un cambio radical: El ímpetu hacia un proceso de cambio puede originarse perfectamente en el desarrollo de una configuración cultural, sea el desarrollo de la ciencia o de las ideas religiosas. Puede también originarse perfectamente en un cambio en la constitución genética de la población; o en el medio físico, como el agotamiento de un recurso estratégico. Si el origen pri-

mario procede del campo de las aplicaciones tecnológicas del conocimiento científico, de lo que se trata probablemente es de un desarrollo de la ciencia misma en la base, aunque, desde luego, el proceso de invención es independiente del de la ciencia en algunos aspectos importantes. Otra posibilidad muy importante reside en el incremento progresivo de tensiones en una zona estratégica de la estructura social, que da como resultado, finalmente, una reorganización estructural del sistema. El concepto de tensión desarrollado en este estudio implica que la tensión no es en sí misma un «primer-motor», sino un modo de conexión de otros factores en un sistema de interacción. Pero una tensión estructural muy bien puede ser el punto en que se haga más evidente el equilibrio entre fuerzas que tienden al re-equilibrio de la estructura previa y a la transición hacia una nueva estructura.

*José María Nin de Cardona*

MANUEL MOIX MARTÍNEZ: *De la política social al bienestar social*. Ed. Partenón. Madrid, 1976, 236 págs.

Pese a los abusos, la publicación que se comenta concede a la Revolución Industrial notables progresos en el aspecto económico, que alcanzaron también a los trabajadores, que vieron aumentados sus salarios reales y su nivel de vida, no sólo en la industria, sino asimismo en las zonas agrícolas próximas a los núcleos industriales. En la Francia napoleónica, concluida la guerra y finiquitadas sus lógicas consecuencias, mejoró la suerte económica, en forma notable, de todos los trabajadores, incluso los agrícolas.

Otra cuestión conexas, que se aborda

en el libro, es sobre si no debería la Facultad de Sociología proponerse, además, formar profesionalmente a los trabajadores sociales que necesita el país, que fue, inicialmente, el origen de estas Facultades en el mundo. Esta política proporcionaría a los alumnos de la Facultad la salida específica y masiva que necesitan y que la Sociología, por sí misma, no alcanza esa amplitud.

Respecto al contenido de la política social, el autor del volumen entiende que no deberá proponerse como fundamental meta aumentar el poder o la glo-

ría del país, ni deslumbrar con la espectacularidad o granjearse el aplauso con concesiones a la galería, ni prosternarse ante el idolo del desarrollo económico, sino que su finalidad última se cifrará en el cumplimiento de las exigencias o imperativos de la justicia social.

En torno a la significación de la expresión «Bienestar Social», Moix estima que representa extraña mezcla de caridad pública y de control social: insiste en regular la vida de los clientes, al tiempo que socorre su pobreza, con lo que produce el efecto de mantenerlos en estado de relativa impotencia; como instrumento residual que es, funciona para mantener, en gran paradoja, la disciplina de trabajo o, más exactamente, la coerción que asegure que siempre habrá alguien para hacer los peores trabajos y menos remunerados.

Desde el antiguo «Derecho de Pobres» británico, hasta hoy, los programas de asistencia pública han sido primariamente concebidos no para ayudar a los pobres, sino para obligarlos a trabajar, a tenor de la angosta idea decimonónica de la sociedad como gigantesca máquina, y del hombre como mercancía que hay que manipular para que encaje en aras de esa concepción del industrialismo, encontrándose en el referido derecho una visión del problema que estimula a la consecución del objetivo indicado.

Cierto que Bienestar, continúa Moix, declara la guerra a la pobreza; proclama su fe en la vida familiar; cree en la ética del trabajo; trata de proteger y ayudar a sus clientes. Pero los estigmatiza, los ciudadanos se sienten humillados, cuando se ven envueltos en el contexto terapéutico de los servicios sociales.

Se ha subrayado que no se trata de que los pobres soporten parte de los costos sociales del progreso de otras gentes, sino de que además resulta que el «Bienestar Social» otorga mayor protec-

ción a los perceptores de rentas más altas que a los de más bajos ingresos, para llegar a la sorprendente conclusión de que se benefician más de aquel las clases media y alta que los realmente económicamente débiles.

Si con los fines del «Bienestar Social» unos ciudadanos se perjudican y otros se benefician, los que piensan que salen ganando no tienen deseo alguno de modificarlo, pero sí los desfavorecidos y, paradójicamente, agrega el autor, a fin de conseguir apoyo para lograr algún cambio, la crítica radical de las instituciones sociales puede ser a veces atenuada por aquellos que idean o proyectan, precisamente, los programas de protección a los necesitados.

Obvio es que el ideal moral del Bienestar contiene dos valores en conflicto que debemos equilibrar: la caridad y la justicia.

La caridad, el amor cristiano, acepta las faltas individuales, está dispuesta a excusar el fracaso y responde, generosamente, a las necesidades individuales, por el mero reconocimiento de que el ser miembro de la familia humana es título suficiente para exigir ayuda de la colectividad.

La justicia, en el sentido de que otorga a los hombres sus derechos y los hace responsables de su comportamiento, recompensa la excelencia y condena el fracaso, porque parte de la presunción de que los hombres son capaces del ejercicio de sus responsabilidades personales.

El contenido de la publicación, cuyo comentario concluimos, es reproducción literal de los ejercicios de la oposición, aprobada por unanimidad del Tribunal, a la Agregación de «Política Social, Trabajo Social y Bienestar Social», de la Universidad Complutense.

*Claudina Prieto*

MANUEL MOIX MARTÍNEZ: *La justicia social, incógnita de nuestro tiempo*. Ministerio de Trabajo. Madrid, 1977, 288 págs.

En la publicación que vamos a comentar en la presente reseña se entiende que hoy el término «social» se opone al vocablo «político». Actualmente no significa, como en el siglo XVIII. En este lapso denotaba, mcramente, lo concerniente a la reunión de los hombres en sociedad, incluido también lo político, que se considera en el sentido de determinado aspecto más de lo social, con lo que no podía pensarse en oponer ambos conceptos ambientales o campos de actuación. En su nueva concepción, el calificativo «social» sigue designando lo que existe en la sociedad, pero ya no alude a la reunión de sus miembros como tales, sino a las relaciones que se dan en el seno del grupo, especialmente en cuanto que dichas relaciones introducen posiciones sólo de aparente unidad, pero de real antagonismo.

Manuel Moix Martínez recuerda la certera frase del religioso francés Marie-Albert Michel, en *Questions théologiques du temps present*, relativa a que la expresión justicia social es, a todas luces, impropia, por tautológica. Y es que toda justicia, por definición, es necesariamente social. Lo mismo sea distributiva, conmutativa o legal, regula las relaciones de los hombres entre sí y es, por consiguiente, social, absolutamente igual que todo círculo es redondo.

En el volumen que se comenta se formula detenido examen de las múltiples posiciones doctrinales adoptadas por los autores en su intento, por supuesto que encomiable, de esclarecimiento científico del verdadero significado que se esconde en su trasfondo y de enmarcar, rigurosamente, el nuevo concepto teórico general de la justicia, con especial

preferencia por la clásica o tradicional. A estos efectos, el libro trae a colación el enfoque dado por importantes autores:

En el *Código Social*, de Malinas, bajo la égida del famoso cardenal Mercier, se sostiene que justicia social es equivalente a justicia legal. Junto a la justicia conmutativa, que regula los contratos, a la justicia distributiva, que ordena lo referente a las cargas y a las ventajas sociales, conviene tener en cuenta, continúa dicho documento, la justicia social o legal, que es la que procura el bien común, del que la autoridad es gerente y que todo individuo miembro del cuerpo social está obligado a servir y acrecentar.

El sociólogo donostiarra, padre Joaquín Azpiazu Zulaica (S. J.), en su interesante versión, tras de afirmar que en su cruda realidad la justicia social es la virtud que tiene por objeto el derecho al «bienestar social», sostiene que en realidad, de verdad, la justicia social comprende las justicias llamadas legal y distributiva y sólo se opone a la conmutativa en cuanto que, sin perseguir el bien individual, busca y ansía el general de todos, el común.

Otro buen enfoque es el del padre Juan Zaragüeta y Bengoechea, en base del fundamento de la dignidad de la persona humana y que parte del principio de que la justicia social trata de subrayar cuanto hay de sociológico en las relaciones jurídicas de toda clase, o en alguna de ellas. Zaragüeta considera que lo social se da con mayor intensidad en las relaciones de Derecho público que en las de Derecho privado, por lo que estima que se acentúa más la justi-

cia atributiva que la retributiva. Entiende que en la primera de ellas se aparece como justicia atributiva social al individuo de lo que le corresponde en su dignidad de persona: la asistencia por la sociedad del individuo desvalido, en cumplimiento del «bene facere».

W. G. Runciman, en *Relative deprivation and social justice*, formula, partiendo de la doctrina anglosajona, alegato de las dos especies de privación, en los términos que se indican:

Privación relativa fraternalista: engendra fuerte solidaridad lateral característica de la clase obrera, movimiento religioso o minoría racial, en función del mayor y más importante papel transformador de la estructura de las desigualdades.

Privación relativa egoísta: no propicia sentimiento de solidaridad entre los que la padecen, como ocurre con el obrero en desempleo involuntario al que deniegan la prestación que, por una parte, en derecho le corresponde y, por otro lado, se otorga a todos los que se encuentran en análogas circunstancias.

Destaquemos las personales definiciones del autor del libro en torno a la jus-

ticia social enmarcadas, respectivamente, en tres sentidos o aspectos:

En el cuadro de la teoría general de la justicia: justicia social es aquella especie de justicia que tiene por objeto el libre perfeccionamiento del hombre, que tiende a posibilitar su plena realización, progresivo desarrollo y acrecentamiento de los valores personales.

En el sentido ético objetivo: justicia social es la exigencia de que la convivencia humana se ordena de modo que, cualesquiera que fueren las relaciones en las que el hombre, por su dimensión social, se hallare inmerso, puede siempre quedar a salvo la referida posibilidad de acrecentar los valores humanos, resultando factible, en todo momento, el libre perfeccionamiento integral de la persona humana y su plena realización.

En sentido subjetivo: la justicia social se entiende como disposición o hábito del individuo; es decir, que se trata de la virtud que ordena al hombre a que se esfuerce por hacer posible el libre perfeccionamiento integral de todos y cada uno de los hombres de la comunidad.

*Claudina Prieto*

VALERIO CASTRONOVO: *La revolución industrial*. Ed. Nova Terra. Barcelona, 1975, 154 págs.

Valerio Castronovo proclama abiertamente que el capitalismo está presente dondequiera que la satisfacción de las exigencias de un grupo humano se efectúa según el método de la empresa privada, o lo que es igual, donde se halla actitud de búsqueda racional y sistemática del beneficio.

En la publicación, que tiene especial referencia al Reino Unido, se advierte que por más que se hubiese pronunciado la ruptura con el pasado, el progreso

científico no había llegado a dar lugar, al menos en la primera mitad del siglo XVIII, a enseñanza técnica semejante a la francesa, o a resultados más eficaces, en matemáticas, o en física o en química, que los de otras escuelas europeas. Bien se indica que la revolución industrial no tuvo necesidad de mano de obra especializada, ni de aportación hecha más cerca por la ciencia y por la cultura, dada la relativa simplicidad de las invenciones, por lo que se trataba

de hombres totalmente privados de conocimientos científicos, de estratos humildes y procedentes de las provincias.

En el volumen, la dinámica poblacional de mediados del siglo XVIII se enjuicia de la siguiente forma: ciudades que vegetaban de tiempo, comprimidas dentro de su cerco de murallas medievales, volvieron a dar signos de vida y a desarrollarse, a agregar nuevos barrios, en los que se erigían construcciones de ladrillo. En el campo, movimiento demográfico de conjunto análogo tendía a anular las diferencias y los ritmos, hasta entonces bastante pronunciados, de crecimiento o de estancamiento entre un burgo y otro, entre los grupos del mismo condado. En decenios, el proceso de transición demográfica, primero se estabiliza, para inmediatamente seguir curva decididamente ascendente, para que el salto inicial, que no superaba muchos incrementos de población, ocurridos en el curso de otros siglos, continuara la misma suerte con la recaída del porcentaje de natalidad o se volviera a la progresivamente creciente mortalidad.

En el libro se estudia la función desempeñada por la productividad agrícola, bajo estas coordenadas: en el Reino Unido y en otros países europeos se habían registrado, épocas atrás, considerables aumentos en el rendimiento agropecuario, sin que por ello se hubiera puesto en marcha proceso de revolución industrial. Pero la producción en dicho sector fue netamente más fuerte que la habida en cualquier otro momento anterior. Es decir, que si la agricultura no hubiese respondido al desafío, es difícil imaginar cómo hubiera podido tomar forma de la revolución industrial en nación pequeña, con recursos naturales ciertamente escasos.

En el volumen que se comenta, la misión y el papel del trabajo humano en

la revolución industrial se enjuicia del siguiente modo: era indispensable oferta de trabajo creciente y elástica para desarrollar la industria que se necesitaba, para realizarse integralmente y poder introducir profundos cambios de estructura, utilizar en plena dedicación y en turnos continuos no sólo mano de obra masculina adulta, sino también mujeres y niños, para lograr crecimiento más rápido de la producción y más sólidas perspectivas de negocios y de beneficios en el futuro, con los que se arrumbaran viejos impedimentos que continuaban oponiéndose a la transferencia del campo a la ciudad y facilitar la formación de grandes masas móviles de fuerza-trabajo.

El autor formula descripción muy curiosa de la nueva burguesía británica, la que emerge de la crisis del «*landed interest*»: la revolución industrial había llevado a escena, junto a la vieja Inglaterra de los «*landfords*», nueva oligarquía económica y social, fuerte y consciente de las propias responsabilidades, de su futuro político; nueva clase de modestos, pero laboriosos fabricantes, compuesta de relojeros, sombrereros y campesinos-tejedores ya familiarizados con detalles del ciclo productivo, provistos de porción de tierra que vender o hipotecar para obtener valiosos créditos.

En cuanto a la problemática salarial se formula este tratamiento: al final del período 1790-1840 se había conseguido, a pesar de todo, cierta mejora del nivel material medio de vida, y que al mismo tiempo la explotación, la inseguridad y los sufrimientos habían crecido. El pequeño paso hacia adelante había costado elevado precio, en bajos salarios, en el empleo del trabajo infantil y femenino, en el amontonamiento y en la carencia, durante muchos años, de las más elementales medidas de higiene, el espectro del despido, la pérdida de los viejos de-

rechos y la crisis de los valores laborales y comunitarios.

Es indudable, continúa Castronovo, el carácter peculiar de la revolución británica. No faltaban elementos de signo positivo, desde la contribución en capacidad operativa ofrecida por el Reino Unido a los demás países, al fluir de capitales liberados en la misma dirección. Por otra parte, las ventajas de instrucción más difundida, de tecnología más avanzada y de inversiones en capital fijo de proporciones bastante mayores que en el siglo anterior. Los signos negativos eran más ardua competencia comercial que, en proceso de industrialización ace-

lerada, suponía grave «handicap», sobre todo para las otras naciones que llegaban con retraso a esta revolución.

Se incluye interesante bibliografía, desglosada en los siguientes apartados: obras de conjunto, reseñas y debates, estudios de carácter regional, investigaciones industriales y ensayos y monografías.

En suma: importante libro sobre la revolución industrial del siglo XVIII, con especial referencia al Reino Unido, tema tan manido como subyugante.

Claudina Prieto

LUIS ANTONIO DE VILLENA: *La revolución cultural (desafío de una juventud)*. Biblioteca Cultural RTVE. Ed. Planeta, S. A. Barcelona, 1976, 160 págs.

La generalidad de los especialistas que se ocupan de analizar algunas de las principales constantes que caracterizan al tema que, ciertamente, Luis Antonio de Villena convierte en único protagonista de las páginas de su libro suelen afirmar, con bastante asiduidad, que la generalización de la rebelión juvenil y su organización en movimientos contestatarios de diversa índole se ha considerado como una de las manifestaciones externas de la crisis latente en las sociedades industriales. La verdad es, como no hace mucho tiempo aseguraba el polémico pensador Herbert Marcuse que, efectivamente, es muy difícil concretar cuándo y dónde comenzó el movimiento de la rebelión juvenil. Por comodidad, puede afirmarse que fue durante los años sesenta. Primero se registró un movimiento en la Universidad de Berkeley en favor de la libertad de expresión; luego, en el Sur de Estados Unidos se produjo el movimiento en favor de los derechos civiles. Creo que estos dos he-

chos —de conformidad con la versión expuesta por el eminente sociólogo citado— constituyen las principales fuentes del movimiento juvenil al comenzar la década de los sesenta. Después, la acción fue creciendo y alcanzó su cenit en los años 1968 y 1969, y a partir de entonces puede decirse que comenzó a declinar, al menos en apariencia. Se produjeron menos acciones espectaculares, menos manifestaciones relevantes, menos juicios escandalosos. Mucha gente se apresuraba a decir que el movimiento juvenil, el movimiento juvenil radical, se había acabado, y aseguraban que había muerto. Por mi parte —insiste el filósofo de Berkeley—, no creo que haya muerto. Opino que el movimiento se encuentra en un período o fase de reorientación, de examen acerca de sí mismo, de reagrupación. Los jóvenes radicales han hecho una pausa para tratar de descubrir la razón de sus equivocaciones, de por qué la sociedad es como es, y, sobre la base de

esos conocimientos, intentar proyectar lo que pueden hacer para remediar tal estado de cosas. Otros, como los jóvenes de las comunas, tratan de establecer relaciones no alienadas entre los seres humanos.

En rigor, puede perfectamente aceptarse, el movimiento de la rebelión juvenil sigue vivo. Y sigue vivo tanto en su crítica de la sociedad existente como en su acción práctica. La rebelión juvenil, en el fondo, no es otra cosa —cuando menos para el autor del libro que comentamos— que la explosión de una auténtica revolución cultural. Si admitimos esta tesis todo resulta sumamente complicado y, naturalmente, se impone el concretar las razones de esa rebelión profundizando en las entrañas de la propia Historia. No ha de sorprendernos, por tanto, que el autor de estas páginas nos depare, a poco de iniciada su obra, una sugestiva interrogante, a saber: ¿de dónde procede la negación que caracteriza a la juventud contemporánea y qué supone la misma?

Delinear el origen del actual estado de cosas del mundo occidental —escribe Luis Antonio de Villena— supondría investigar raíces históricas muy profundas. Y no es ese el propósito de este libro. Supondría (digamos de forma muy somera) mencionar la concepción *cientificista* del mundo, que se inauguró casi con el Renacimiento. Y el *cientificismo*, aunque suene a paradoja, puede estar muchas veces reñido con la ciencia. Y mencionar también la tradición puritana y mercantilista, que tantas veces se ejemplifica con estampas de la Inglaterra victoriana o con alfombrados salones de la próspera burguesía de tantas ciudades (incluso españolas) de finales del siglo XIX. Supondría, además, mencionar la continua insensatez de la guerra. Pero con esto estamos ya en realidades más cercanas.

Para el autor, sin duda alguna, el terrible cataclismo de la segunda guerra mundial supuso, por un lado, la inauguración de buena parte de las tensiones actuales (terror atómico, política de bloques, etc.), pero supuso, por otro, el primer embrión del desencanto y la primera sacudida para algunas conciencias. ¿Por qué aquel horror, por qué un pueblo pudo estar inerte, aceptando mansamente aquellos totalitarismos que ocuparon los años anteriores a la guerra? La guerra se empezó a ver —tras su final— como la consecuencia de una sociedad, de un modo de vida. Fue el manantial, en definitiva, de la desorientación y atonía moral de las nuevas generaciones.

\* \* \*

Ahora bien, surge una nueva pregunta, ¿cómo la joven generación ha llegado a integrarse tan sólidamente en evidentes e incontenibles grupos sociales poseedores de inusitada fuerza política, económica y cultural? Lo cierto es, quiérase o no, que en torno de los años veinte y treinta de nuestro siglo la juventud había tomado ya conciencia de sí misma, pero carecía de poder; en líneas generales, subraya un experto en la materia (nos referimos a José María Carbonell), puede decirse que reaccionó ante los problemas nacionales e internacionales a partir de su vigor juvenil, de su alegría por la vida, de su gusto por el presente fugaz, pero, en cambio, no tuvo la posibilidad de establecer una alternativa global al mundo dominado por los adultos. A lo largo de la primera mitad del siglo XX la juventud se rebeló contra la moral victoriana impuesta en toda Europa y en Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo anterior. Era ésta una moral puritana, severa, formalista, más preocupada por las apa-

riencias que por los instintos y necesidades, eminentemente burguesa, pero de una burguesía que ya no luchaba, sino que, confortablemente instalada en el poder, estaba satisfecha con su victoria y los privilegios alcanzados. La juventud opuso a esa moral de carácter urbano el amor por la Naturaleza y por los espacios libres; al estilo sedentario y satisfecho, el gusto por la aventura y el peligro; al formalismo, una actitud instintiva, vital, descarada; al arte decadente, sólido y académico, la espontaneidad, la flexibilidad y la originalidad. Había nacido, efectivamente, una contracultura.

Pero, sugiere Luis Antonio de Villena, la contracultura no es, bien entendido, un movimiento político que se opone a otro. Una doctrina social cuyos resultados chocan contra la doctrina vigente. No, al menos no como conjunto. La contracultura es (o intenta ser, a pesar de innegables excesos) una nueva visión del mundo. Una cosmovisión diferente al horizonte romo de la tecnocracia industrial y, por supuesto, feliz. En tal sentido cabe hablar, refiriéndose a la contracultura, de una de las más grandes posibilidades de cambio y de renovación que le han venido a la cultura occidental en muchos siglos. Porque no se pretende un cambio más o menos externo (estos cambios se han producido en diferentes y no lejanas etapas sin que la trayectoria quiebre), sino una variación desde dentro. Un cambio radical. En este sentido, se habla de la revolución psicológica y no sólo, como se venía haciendo hasta ahora de la revolución, del cambio político o económico.

Piensa el autor, en otro lugar de su obra, que vivimos dentro de una sociedad que rinde culto —a diferencia de cuanto acontecía en épocas pasadas— al *no-cuerpo*. La razón, la eficiencia, el buen funcionamiento, la planificación son conceptos de los que usa y abusa

la sociedad tecnocrática. Se planifica el trabajo y el comportamiento, se acude a la pausada eficiencia del diálogo (respaldado por cañones y legiones) para solventar problemas internacionales. El hombre no encuentra posibilidad de ser él. No puede reconocerse en tal estado. Se tapa, se achica, se reprime. Miedo, afán consumista de posesión y conciencia de culpa son sus manifestaciones actuales. Su deber es producir, gastar lo producido, ser eficiente y matarse en su ocio mientras se golpea contra las paredes intuyendo que debe salir por alguna parte, pero sin saber dónde ni cómo. O bien aletargándose en otro ocio, que quiere no sufrir, ni pensar, ni sentir, ni ser.

\* \* \*

Luis Antonio de Villena, a través de sus cuidadas páginas, nos permite —tras el exhaustivo análisis de las diversas posiciones doctrinales actualmente vigentes con mayor o menor fuerza (*el poder de sugestión del Oriente, los movimientos pop, la presencia de la visiones psicodélicas, el establecimiento de la llamada Universidad Libre y la influencia de los grupos de acción*)— advertir que, en efecto, la juventud contemporánea, ante todo, quiere vivir plenamente y, consecuentemente, fía poco en la esperanza de llevar una vida mejor al alcanzar la madurez. Las constantes promesas de los adultos de promover mejoras para el futuro se han convertido en sospechosas maneras de mantener para siempre el *statu quo*. En ese sentido, ni siquiera las revoluciones de carácter socialista han logrado convencer a la juventud rebelde: en primer lugar, porque tras el derrocamiento del antiguo orden han vuelto a restaurarse los valores burgueses del bienestar satisfecho, del consumo, de las desigualdades buro-

cráticas, de la ortodoxia, de la moralidad anquilosada; en segundo lugar, porque la disciplina tradicional de partido es foco de autoritarismo; en tercer lugar, porque cada vez es más difícil que en Occidente se produzca una revolución al estilo clásico (que arrastraría a la tercera guerra mundial, de fatales consecuencias para cualquier tipo de supervivencia) y, en cambio, parece más viable la «revolución permanente», en especial en su versión denominada «revolución cultural», que afectaría no sólo a las estructuras económicas, sino a todo tipo de instituciones y características sociales y psicológicas, comenzando por los propios revolucionarios en tanto que individuos.

De todas maneras, nos guste o no, es hasta evidente que la contracultura —que con tanta intensidad sentimos y padecemos— no es otra cosa que una *nueva cultura*, una nueva manera de ver el mundo, de la que surgen realizaciones y posibilidades también nuevas.

Concluye Luis Antonio de Villena su libro recordándonos que, efectivamente, hay una violencia y, naturalmente, una destutelación y un rechazo en el horizonte que nos circunda. Pero, al mismo tiempo, también parece correcto el señalar que no estamos ante un cambio destructivo, ante una horda de vándalos a las puertas de la ciudad imperial. La contracultura, aunque consiga hoy fuer-

za, no es un elemento nuevo. Es un elemento histórico que encuentra hoy su realización. Desecha lo que en la cultura pasada es oficialismo o ruina, pero no las creaciones de esa cultura. Sería estúpido pensar que los dramas de Calderón carecen de importancia o son desdénables sólo porque no vivimos ya la sociedad y la mentalidad del siglo xvii. o que la *Eneida*, de Virgilio, pertenece a un pasado arqueológico porque el nacimiento de Roma es un mito y la ciudad unas ruinas más o menos bellas, rodadas de iglesias y palacios renacentistas. La *nueva cultura* es una nueva visión del mundo (por eso es cultura). Ella trae la novedad de esa visión, pero acepta todo lo que es creación de cultura. Las culturas no se rozan y desgastan. Se engarzan y se aúnan. Sólo lo que es cartón, lo que no responde a una realidad, sino al deseo de conservar algo muerto, pasa a la funeraria de la Historia.

La *nueva cultura*, se nos indica finalmente, opone a la visión científica del mundo de la cultura tecnocrática, a su mito de la conciencia objetiva (el intento de ver las cosas sin implicarse en ellas), la visión mágica o visionaria. Ver el mundo como una realidad exaltada, como un himno. Involucrarnos en las cosas, sentir las, palpar las, desear las. Dar rienda suelta a lo humano. Potenciar el cuerpo.

*José María Nin de Cardona.*

## TEMAS DEL MARXISMO Y COMUNISMO

DANIEL MUGARZA: *Cristianismo y socialismo*. Colección Temas Sociales. Ed. Desclee de Brouwer. Bilbao, 1976, 215 págs.

Uno de los objetivos esenciales que se plantea el autor de las páginas que suscita nuestro comentario crítico radica,

ciertamente, en separar y distinguir, con absoluta claridad, los matices que caracterizan al cristianismo y al marxismo:

*ni los católicos han comprendido la función social de la propiedad ni el socialismo ha podido evitar la eclosión de sus postulados en una negación de la libertad del hombre.*

Mientras tanto —subraya el doctor Mugarza— el tecnicismo en constante avance ha dado lugar a la sociedad de consumo, cuya influencia nos atrapa con fuerza irresistible. El jesuita francés Philippe Laurente recoge en pocas palabras la esencia de esta sociedad donde naufragan todas las libertades: «Es difícil distinguir las necesidades esenciales y primarias de las necesidades de confort, de calidad de vida y superfluas. No es fácil establecer las líneas de demarcación: un determinado coche, una o varias residencias o apartamentos, un yate, las diversiones..., son objetos que algunos estiman necesarios, así como la serie de múltiples comodidades que evitan las mínimos molestias. Entonces, ¿cómo estimar y clasificar las necesidades? El hombre de hoy se define como una suma de necesidades a satisfacer, que se presentan como otros tantos derechos en la exigencia de la sociedad. Así, el número de necesidades a satisfacer crece sin cesar».

La sociedad moderna busca «hacer nacer» en nosotros nuevas necesidades; las solicita y luego las organiza. *Hoy no se usan las cosas; hay un afán para consumirlas rápidamente, para renovarlas. Y también se despierta una necesidad de cosas inútiles, hacia las cuales se deja llevar.*

Para comprender con cierta precisión las intenciones que han guiado la mente del autor de estas páginas —insistimos: clarificar las posiciones de los cristianos y de los marxistas— es preciso no perder de vista que, justamente, existe una sorprendente similitud entre las doctrinas de la Iglesia católica y las doctrinas sostenidas por Marx y, especialmen-

te, en el terreno específico de la justicia distributiva y conmutativa; éste propugnó su sistema social integrado inseparablemente en una filosofía ideológica opuesta en puntos sustanciales a la fe. Su teoría de la propia conciencia generadora de la acción humana, como suprema divinidad, evoluciona en detrimento de la libertad individual, asfixiada en nuestros días en muchas colectividades socialistas. Y tras el estrangulamiento de esta primera célula de la libertad —Dios creó al hombre absolutamente libre—, la ideología marxista ha desarrollado un materialismo ateo adscrito a una dialéctica de violencia.

Por eso mismo, a nuestra forma de vez, no constituye ningún desatino el afirmar que, en efecto, el hombre contemporáneo ofrece o presenta la imagen de haberse transformado en un ser radicalmente insensible, deshumanizado, desesperanzado... «Nos dejamos condicionar por el medio ambiente, hasta el punto de no querer ver en nuestro afán de confort y desahogo a los otros y su miseria. El dinero nos adormece, nos hace insensibles, nos ciega; nos establece en un conformismo del que no reaccionamos.»

\* \* \*

Por eso mismo, a la vista de cuanto queda anteriormente indicado, es evidente que no pocos hombres olvidan las cosas más elementales —y en ese grupo de olvidadizos es preciso incluir, lamentablemente, a no pocos católicos—, a saber: «El mundo pertenece a todos por igual. Es un principio que, antes que ningún derecho, contiene un deber del que son responsables todos y cada uno de los hombres. Es necesario luchar para adquirir el dominio de sí mismo con una lealtad operante hacia el semejante, porque el enemigo se esconde en nosotros mismos. El desarrollo de la sociedad hu-

mana, desde los tiempos primitivos, lleva consigo, puntualiza el autor de las páginas que glosamos, el germen del egoísmo, que no tardó en exteriorizarse. Cain mató a Abel porque estorbaba a su yo. No fue precisamente la codicia el móvil que inspiró el crimen, sino la soberbia, pecado capital, que introduce en el ser del hombre la apetencia de dominio sobre personas y cosas».

Todavía, por otra parte, ningún líder político, ningún pensador sensacionalista y, ni mucho menos, ningún planificador o doctrinario económico ha conseguido establecer un sistema para evitar la existencia, brutalmente abismal —cada vez en mayor nivel—, entre afortunados y desheredados: «Pese a las denuncias más o menos proféticas —nos recuerda el doctor Mugarza—, el mundo aparece clasificado en sectores pobres y sectores ricos. ¿Dónde están los responsables de este desorden? En las injustas estructuras de las relaciones comerciales e industriales de la humanidad. Es cierto que se nota algún afán de promoción de planes de ayuda a los países en vías de desarrollo, pero siempre en un plano de desigualdad, humillante para el marginado o tal vez insuficiente en el aspecto social y económico.

No es fácil descender del alto pedestal de la superabundancia de nuestra civilización para ponerse a nivel de los menesterosos y elevarlos.

El esquema de estas relaciones está planificado de forma que los países ricos sean cada vez más ricos y los países pobres cada vez más pobres. En los Estados Unidos, el crecimiento de la riqueza cada año lleva un ritmo de un 3,20 por 100, mientras en la India se cifra en un 1 por 100.

Los grandes países industriales prestan dinero a los países que luchan por su desarrollo, cobrando su interés; compran barato al país pobre sus productos,

que transformados en sus instalaciones industriales los venden con amplio margen de beneficios. *No interesa una verdadera e integral promoción cultural e industrial de los países pobres*».

\* \* \*

Primera conclusión a la que se llega en estas páginas: *la dignidad humana es la misma para todos los hombres, aunque, desde luego, algunos se empeñan en demostrar todo lo contrario*. La dignidad humana tiene que ser considerada en la misma medida a todos los miembros de la sociedad, sin discriminación de tiempo y lugar, cualquiera que sea su raza y cultura y el punto geográfico que habitan. Este reconocimiento, que debe ser operante, nos llevará a la conciencia universal para programar la promoción del derecho a los bienes de la tierra que asiste a los marginados de todas las latitudes. Hay que superar la tentación de autoritarismo que surge con tanta mayor fuerza, en cuanto los medios civilizados sean más avanzados y la técnica más perfecta en nuestra sociedad de consumo. En semejante atmósfera ocurre frecuentemente que el orgullo domina al hombre haciéndole sentirse dueño y exclusivo beneficiario del nivel de vida alcanzado, olvidando que el goce de los bienes raíces o transformados debe compartirlos con los otros hombres, hermanos de la misma naturaleza y creados para un mismo destino.

Paradójicamente, una ambición insaciable de mayor prosperidad convive con la abundancia de medios ya logrados en nuestras sociedades, creándose entonces una competencia para la escalada hacia las cumbres de un bienestar que se trata de superar. Es difícil sacudir esta mentalidad de los que disfrutan de un alto nivel de vida —aunque se llamen cristianos—, para captar la

visión que presentan hermanos nuestros, alejados psicológica y geográficamente. *Ni siquiera la «parte buena social» del marxismo ha logrado franquear la barrera de los intereses creados y comprometerse desinteresadamente para procurar a los países en vías de desarrollo las mayores posibilidades para que ellos mismos produzcan las riquezas.*

Es obvio, pues —y esta puede ser la segunda gran conclusión a la que llega el autor del libro objeto de nuestro análisis crítico—, *la feroz tiranía económica imperante en nuestra época:* «Salta a los ojos de todos, en primer lugar, que en nuestros tiempos no sólo se acumulan riquezas, sino que también se acumula una descomunal y tiránica potencia económica en manos de unos pocos, de la que en manera alguna son dueños, sino sólo custodios y administradores de una riqueza en depósito que ellos manejan a su voluntad y arbitrio.

Dominio ejercido de la manera más tiránica por aquellos que, teniendo en sus manos el dinero y dominando sobre él se apoderan también de las finanzas y señorean sobre el crédito, y por esta razón administran, diríase, la sangre de que vive toda la economía y tienen en sus manos el alma de la misma, de tal manera que nadie puede ni aun respirar contra su voluntad. Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido sólo los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia...»

\* \* \*

Considera el autor, tras un detenido análisis del panorama ideológico político-social, que, en rigor, nuestro viejo

mundo está profundamente dominado únicamente por dos sistemas claves: son —virtualmente— dos los sistemas socio-económicos que se reparten la dirección política en el mundo: el *neocapitalismo* y el *socialismo*. Teóricamente, ambas tendencias se atribuyen la posesión de fórmulas de equidad y justicia para el gobierno de las naciones. Externamente se presentan comprometidos en sorda lucha por la hegemonía mundial de sus teorías, que en la práctica resulta ser un tácito acuerdo para el reparto de influencias que definen dos bloques, cuyos dirigentes terminan por entenderse en la cumbre.

Ni el *neocapitalismo* ni el *socialismo* —a pesar de sus teorías— dirigen sus actitudes al total cumplimiento del plan del Creador para la distribución de los bienes entre todos los hombres sin discriminación. Las dos grandes corrientes políticas son víctimas de la mutua lucha y competencia para el logro de la mayor prosperidad, limitada, respectivamente, a los grupos dirigentes: el resto del mundo constituye un ancho campo de experimentaciones para ambas concepciones sociales, pero sin que ninguno de los dos trate formalmente de ir a una distribución mundial de los recursos obtenidos, en un plano de equidad.

El *neocapitalismo* está constantemente sujeto a la tentación de acrecentar el capital por el juego de la especulación, del cual resultan ganancias sin causa. Ejemplo elocuente, la especulación bursátil, cuyas operaciones son tantas veces movidas aprovechando informaciones confidenciales falsas o verdaderas, según convenga, que provocan movimientos de flujo o recesión del dinero. Detrás de estos informes, agentes de Bolsa, los cambios de Bolsa y ganancias hábilmente preparadas, siempre se encuentran algunas personalidades, empresas, cuando no hombres instalados en el poder.

*Para no perder su influjo en los medios dominantes, el neocapitalismo ha inventado ahora las empresas multinacionales, que comienzan a prodigarse por las naciones desarrolladas.*

Por otra parte, como es bien sabido, los países socialistas establecieron como meta la dictadura del proletariado, pero no han podido evitar la especulación política que ha dejado asomar cierta corrupción en el sistema. El mundo socialista se encuentra dividido ahora bajo distintas dialécticas.

\* \* \*

La tercera conclusión que se nos ofrece en las páginas de este libro, y la última que nosotros podemos destacar —dado que son infinitas e interesantísimas las argumentaciones doctrinales que se presentan en la obra que comentamos—, consiste en poner de relieve el constante atropello que, en nuestro tiempo, se lleva a cabo con la temática de los *derechos humanos*. Con no poca razón, por tanto, el doctor Mugarza nos depara la siguiente interrogación: ¿qué importancia tiene la Declaración de los Derechos del Hombre para los pueblos oprimidos, cuando no pueden dar el paso elemental para lograr primero su independencia política y económica? No vale la insistente retórica sostenida por las grandes potencias en la ONU y

otros organismos, proclamando el derecho de la autodeterminación de los pueblos, para luego estrangular alevosamente todo movimiento de liberación explotando la falta de medios propios de los países pobres con insultantes concesiones.

Más aún, subraya finalmente el autor, las naciones civilizadas han asistido impasibles a la repetición de sangrientas y largas luchas, que provocadas por extraños intereses enfrentaba a hombres de un mismo pueblo, que veían sus tierras convertidas en campos de experimentación de armamentos, porque la codicia de los grandes descubría allí un apoyo estratégico, o se disputaban determinadas materias primas de aquel lugar, o simplemente la posesión de una ruta que estimaban necesaria para sus afanes de dominio o «seguridad».

Entrañablemente, especifica el autor, cabe afirmar que, todavía, la revolución de Jesús —la aparición del cristianismo y las principales prédicas del Evangelio— no ha sido comprendida. Y no han sido comprendidas, ante todo, por el simple hecho de que *la revolución de Jesús, ciertamente, no se apoya en arma alguna, ni de cañón, ni situación alguna de fuerza. Toda su acción se basa en una sola palabra: Amor.*

*José María Nin de Cardona*

CASIMIR N. KOBLERNICZ: *Marxismo-leninismo*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Conceptos Fundamentales, 4. Ed. Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 143 págs.

Tanto en el sector comunista como fuera de él, con el término «marxismo-leninismo» se designan las doctrinas y las tesis de los partidos comunistas,

particularmente del Partido Comunista de la Unión Soviética.

El término «marxismo-leninismo» apareció a fines de los años veinte, coinci-

diendo con la definición que dio Stalin del leninismo como ampliación del marxismo, pero, no obstante, sólo raras veces el mismo Stalin usó la expresión «marxismo-leninismo».

Según el profesor Koblernicz, parece que fueron los seguidores de Derobín quienes introdujeron esta expresión al convocar la Academia Comunista en marzo de 1928, por iniciativa suya, una «conferencia del Instituto Marxista-Leninista de Investigación». Y en el II Congreso de este Instituto, en abril de 1929, se aprobó una resolución presentada por Derobín «Sobre los problemas actuales del marxismo-leninismo», y por la misma época apareció un ensayo de este repetido autor soviético con el título *Octubre y la dialéctica marxista-leninista*.

Parece, pues, que si la expresión «marxismo-leninismo» se usó originariamente como nombre colectivo para designar unas instituciones, hasta Derobín no se aplicó a los temas tratados por las instituciones, esto es, a la doctrina por el término representada.

El contenido del marxismo-leninismo y las diferentes interpretaciones dadas a éste es lo que aquí, siguiendo al autor, queremos exponer siquiera sea poco más que en esquema.

En la doctrina soviética actual, generalmente se distinguen en el marxismo-leninismo tres capítulos principales, que son otros tantos grandes temas del contenido del marxismo-leninismo: 1) la *filosofía* marxista-leninista —«filosofía marxista»—, que se divide en materialismo dialéctico y materialismo histórico; 2) la *economía política* marxista-leninista, que analiza el capitalismo o «imperialismo», y 3) el *comunismo científico*, que expone, por una parte, la estrategia y la táctica del movimiento comunista internacional y, por otra parte,

la doctrina sobre la forma socialista y comunista de la sociedad.

El rasgo más destacado de todas las doctrinas marxistas-leninistas es su *carácter dogmático*, sobre todo en la época de Stalin. Otro carácter común del marxismo-leninismo es la *universalidad* que se les reivindica, pretendiendo ofrecer una concepción del mundo unitaria y complejiva. Y, finalmente, una y otra vez se repite que el rasgo fundamental del marxismo-leninismo es su *cientificidad*; para cada época histórica, es la norma suprema de cualquier conocimiento humano imaginable. Lo que se llama «ciencia» en el marxismo-leninismo es válido lo mismo para las ciencias naturales que para las ciencias del espíritu y para las ciencias sociales.

Respecto a las interpretaciones que se han dado del marxismo-leninismo, pueden destacarse un conjunto de apreciaciones, y en algunos autores aparecen a la vez varias de esas interpretaciones: 1) la interpretación del marxismo-leninismo como *fenómeno pseudorreligioso* ha tenido una gran aceptación, al considerar las instituciones sociales y del partido del sector comunista como un paralelo de las instituciones de la Iglesia y sus métodos de pensamiento como un paralelo de las formas confesionales y doctrinales del sector teológico. Los autores que dan esta interpretación presentan el marxismo-leninismo como una *religión* secularizada (Welter, Gurian, Gálvez, etc.); 2) el marxismo-leninismo como *ideología* que justifica sus pretensiones de poder; es una teoría cuya función se agota en la de una ideología justificadora como motivación de la conducta (I. Fetscher, Tucker, Possony) o como instrumento de gobierno (Hunt, Bell, etc.); 3) como *fenómeno específicamente ruso* (N. Berdiáev, Stepun, Zenkovskij); 4) como una *traición* o una *aberración* del marxismo original (esta

interpretación se da por muchos autores marxistas, desde Trotski hasta Marcuse); 5) como *sistema filosófico*, es decir, como una concepción del mundo, del hombre y de la vida cuya pretensión de verdad hay que examinar.

Como crítica al marxismo-leninismo en su conjunto o en algunas de estas interpretaciones, se dice por algunos autores que el marxismo-leninismo manifiesta su incapacidad para analizar claramente y sin equívocos los conceptos usados por él (esta es la censura que hace Bochenski, Ayer, Lobkowitz y otros) y le rechazan como teoría metafísica con pretensión absoluta de verdad.

Pero la mayor crítica polémica contra el marxismo-leninismo es la que procede de los autores que, aunque radicados intelectualmente en el marxismo, sin embargo, consideran el marxismo-leninismo como una *perversión* de su origen auténtico. A este grupo pertenecen casi

todos los más significados marxistas no-comunistas de Occidente (Marcuse, Fromm, Habermas, Adorno, Garaudy y Horkheimer) y además una serie de separados o expulsados del partido comunista o que han simpatizado con él (Korsch, Lefèbre, Merleau-Ponty, Garaudy), así también como los revisionistas de Estados socialistas, como el yugoslavo Djilas, el checo K. Kosik y otros.

Y prescindimos aquí de la enconada polémica político-doctrinal (acaso más política que doctrinal) entre la Unión Soviética y China comunista, porque en otro lugar de esta misma REVISTA nos hemos ocupado del *conflicto chino-soviético*, en el que ambas partes se acusan de «revisionistas», es decir, de no ser fieles, de «traicionar» o «pervertir» la doctrina del auténtico marxismo.

*Emilio Serrano Villafañe*

LUDWIG BRESS: *Modo de producción*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Conceptos Fundamentales, 4. Ediciones Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 143 págs.

En la doctrina económica del marxismo, la propiedad sobre los medios de producción caracteriza esencialmente las relaciones de producción y determina, junto con las fuerzas de producción, el respectivo modo de producción.

En el lenguaje marxista, el concepto «modo de producción» es el concepto general que se usa para designar las diversas épocas de la historia. Porque al intentar caracterizar las relaciones politoeconómicas de la sociedad primitiva (la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo, el socialismo) se llega a la conclusión de que cada una de estas épocas está cualificada por un determinado estado evolutivo de las fuerzas de produc-

ción y las relaciones de la producción. En otros términos, según esta interpretación marxista, estaríamos ante un «determinismo económico-social».

En esas épocas —siempre según la perspectiva marxista—, las fuerzas de producción y las relaciones de producción son consideradas: en evolución, en recíproca dependencia, en una estabilidad periódicamente relativa dentro de su mutua relación y en una desproporción periódicamente exagerada. Mientras las fuerzas de producción tienden hacia una evolución superior, las relaciones de producción presentan, a veces, un carácter reaccionario retardante en comparación con aquéllas. En la realidad

social, la relación tensional entre ambas adquiere así la forma de contradicciones de clases, aun cuando de vez en vez se produce un equilibrio espontáneo de esas contradicciones. Siempre que se admita el criterio de las resoluciones surgen nuevas relaciones de producción, que dan a las fuerzas de producción una nueva dimensión social progresivamente estable.

Este es el contenido del concepto «modo de producción» según es interpretado ingeniosamente por la doctrina marxista.

Marx funda sus premisas históricas y filosóficas sobre los modos de producción, como instrumento para periodizar la historia de Europa occidental. Para Marx, la sociedad burguesa o modo de producción capitalista ha sido la cima del orden civilizado, diferente del orden natural y que algún día se transformará necesariamente —según él— en el orden comunista. Marx trasladó a lo histórico estas determinaciones generales y constató la existencia de un modo de producción antiguo, el germano, el asiático, el eslavo, el oriental, como épocas de cada evolución progresiva. Luego dirigió su investigación al análisis del desarrollo del modo de producción burgués a partir de sus formas históricas precursoras.

Según esta doctrina marxista, el proceso evolutivo de la sociedad en el curso de la historia es un proceso dialéctico (en sentido hegeliano) progresivo dependiente de los modos de producción. Así, los modos de producción precedente de la esclavitud y del feudalismo conducen a la sociedad burguesa. Y Engels señala que la forma burguesa de economía tuvo diversas formas de Estado, que correspondían a sus respectivos grados de evolución (monarquía absoluta, monarquía constitucional, república).

Que los modos de producción sean instrumento de periodización histórica se afirma en un doble significado: su caracterización por unas funciones sociales genéricas (pero ¿son «creadoras» de esas funciones sociales o mero «reflejo» de ellas?); y caracterizan un sector determinado de espacio y tiempo. Así, parece que son más bien «efecto» que causa de esas épocas históricas, lo cual haría problemática y contradictoria esta teoría marxista.

Claro que el objeto de la reflexión histórico-filosófica fue en Marx, ante todo, el proceso histórico de la alienación del hombre en la sociedad capitalista burguesa y la construcción revolucionaria que se deriva de este modo de producción. Porque en la evolución desde el modo de producción antiguo, pasando por el germano hasta el burgués, Marx consideró anterior a este estado de civilización la producción natural de los medios de vida y planteó el problema del orden que está más allá de la civilización, al que llamó «comunismo».

Los modos de producción civilizados, que lograron su plenitud con la historia política de la burguesía, porque aseguraron las condiciones de la producción de las mercancías (libertad e igualdad) tanto política como institucional e ideológicamente se han desbordado, sin embargo, según Marx objetivamente (lucro, concentración) y subjetivamente (revolución proletaria). Estos modos de producción dan paso al modo de producción comunista, asociado después de haber creado previamente el mercado, el comercio, la civilización y la literatura mundiales. El comunismo como sistema presupone una fuerza de producción y un comercio mundial universales para poder separar la producción de los medios de vida del lazo social de la propiedad privada.

La lógica interna de la producción capitalista privada (individualista) tiende, según Marx, a formar el «modo de producción asociado» de tipo comunista, pues los elementos del modo de producción futuro están ya contenidos en ella.

Pero la explicación, descubierta por Lenin y completada por Stalin, de la dictadura del proletariado como época de transición de la revolución al socialismo, trajo consigo que la idea original de Marx y Engels de un modo de producción asociado se cambiara en la teoría de la posible coexistencia de formas de propiedad en socialismo (la asociación de los productores libres —esencia en otro tiempo del socialismo— pasó a

ser una situación de excepción en la producción agrícola).

Por otra parte, Lenin (urgido por la situación práctica a comienzos de los años veinte) suscitó el problema de por qué no podía ser aconsejable realizar primero la revolución política y adaptar luego la constelación económica a los progresos revolucionarios. En este caso, las fuerzas de la producción tendrían que adaptarse a las relaciones de producción, ya resueltas revolucionariamente. Esto sería entonces una modificación de la teoría de Marx. Y, efectivamente, más tarde, en el leninismo se llamó a esta modificación de la teoría *ampliación creadora* del marxismo.

Emilio Serrano Villafañe

CLAUSS D. KERNIG: *Medios de producción*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Conceptos Fundamentales, 4. Ediciones Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 143 págs.

Sabido es que el marxismo reduce todos los grandes problemas sociales y políticos así como las instituciones jurídicas a la economía, de la que lo demás (Derecho, Moral, etc.) no son sino «superestructuras». Y este paneconomismo marxista gira, sobre todo, en torno a la producción: fuerzas de producción, relaciones, modos de producción, que, a su vez, originan las diversas épocas históricas en que el marxismo divide la humanidad.

En la doctrina económica socialista se llaman «medios de producción» todos los bienes materiales empleados en la fabricación del *producto social*. Junto a la actividad del hombre, son la parte más importante de las «fuerzas de producción» de una sociedad. La propiedad de los medios de producción es la característica esencial de las «relaciones de producción» y determina, junto con las

fuerzas de producción el respectivo modo de producción.

En este sencillo esquema se compendia toda la doctrina marxista sobre la propiedad, el trabajo, medios y objetos del trabajo, y constituye la tesis del movimiento dialéctico del materialismo dialéctico. Las «fuerzas» de producción, los «medios», «relaciones» y «modos» de producción es el eje en torno al cual giran los grandes principios jurídico-políticos del marxismo y del cual, como consecuencia, la vida toda del comunismo.

Pero hay que distinguir medios de producción que son *productos de la naturaleza* (por ejemplo, riquezas del suelo, recursos naturales, aguas, etc.) y medios de producción que han sido *construidos por la intervención del trabajo* para ser empleados, a su vez, en el proceso de trabajo. Según su función en el

proceso de la producción, se distinguen, además, dos grupos de medios de producción: los *medios de trabajo* y los *objetos de trabajo*.

Se llaman «medios de trabajo» a todos los bienes materiales con cuya ayuda el hombre produce, transporta y distribuye el producto fabricado. Pero dentro de los medios de trabajo y en atención a su estructura funcional se distinguen: medios de trabajo con los que el hombre ejerce una influencia sobre los objetos de trabajo (fábricas, herramientas, aparatos, instrumentos y materiales) y además los que sirven para transportar los bienes o cuyo producto se hereda a lo largo de los procesos biológicos regulados por el hombre (ganado, cultivos); medios de trabajo que constituyen las condiciones materiales del trabajo (edificios, almacenes, calles, instalaciones de petróleo, gas y electricidad).

Los medios de trabajo son medios de producción duraderos que transmiten al producto su valor en diversos ciclos de producción a medida que se desgastan.

Se llaman «objetos de trabajo», al contrario que los medios de trabajo, a todos aquellos medios de producción, como las materias primas, las auxiliares que son

de corta duración y tienen sólo un escaso valor, como, por ejemplo, las herramientas.

Un puesto especial entre los medios de producción, lo tiene el *suelo*, al que Marx llamó *objeto universal de trabajo humano*, y que es, al mismo tiempo, un medio de trabajo.

Para el marxismo, todos los bienes materiales que no son medio de producción son bienes de consumo. Y a propósito de esta división se afirma una de las tesis fundamentales marxistas, pues mientras el derecho de propiedad privada, en los países occidentales comprende tanto los medios de producción como los medios de consumo, el marxismo niega categóricamente la propiedad privada sobre los medios de producción aun cuando admite, con no pequeñas limitaciones, la propiedad de los bienes de consumo.

El concepto de «medios de producción» ha de estudiarse, pues, en la perspectiva marxista, en función de los otros términos: «fuerzas», «relaciones», «modos de producción», así como «medios» y «objetos del trabajo».

*Emilio Serrano Villafañe*

CLAUSS D. KERNIG: *Nueva política económica*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Conceptos Fundamentales, 4. Ediciones Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 143 págs.

El redactor-jefe de esta enciclopedia, profesor de Friburgo de Brisgovia, Claus D. Kernig, nos expone con la mayor claridad y objetividad crítica uno de los ensayos más interesantes realizados por la Unión Soviética desde la Revolución de octubre y que parecía un mentís práctico —una praxis experimental— a principios doctrinales fundamentales afirmados monolíticamente

por el comunismo ruso desde su implantación. Nos referimos a la «Nueva Política Económica» (N. E. P.).

Las circunstancias de la génesis datan de 1920, en el que, luego de seis años de guerra, revolución, intervención y guerra civil, la economía de la Unión Soviética alcanzó un nivel bajo de producción agrícola e industrial. Esto provocó un descontento que fue convirtiéndose

dose en protesta sindical y «oposición obrera» contra el centralismo dictatorial, que era preciso implantar una disciplina militar en el campo de la producción. La polémica fue muy aguda y crítica, sobre todo entre Trotski (partidario de fórmulas dictatoriales) y Zinoviev, enemigo acérrimo de Trotski y Lenin.

La «insurrección de Kronstadt», promovida por los marinos del Báltico, estalló en febrero de 1921, días antes del comienzo del X Congreso del Partido, en el que Lenin, con la denominada «plataforma de los diez» en alianza con Zinoviev, Stalin y otros, se impuso contra Trotski y Bucharin, lo que determinó un verdadero cambio de la situación política y económica.

Ese cambio y la presión de los acontecimientos de Kronstadt y Petrogrado hizo desaparecer la entrega obligatoria de los campesinos y se implantó la N. E. P. como medida de efectos estabilizadores tanto a corto como a largo plazo.

En primer lugar, un decreto de marzo de 1921 «sobre la sustitución de la entrega obligatoria de víveres y materias primas por el impuesto en especie», implantó la «Nueva Política Económica» que, aunque la intención inmediata consistía en asegurar sobre una nueva base el abastecimiento de alimentos a la población, muy pronto se convirtió en la clave para todo el futuro desarrollo económico de la Unión Soviética.

La N. E. P. suponía poder vender libremente sus productos, lo que equivalía a permitir de nuevo el comercio privado. La agricultura fomentó el comercio y la industria y se convirtió en proveedora de materias primas. Surgieron pequeñas y medianas empresas que fueron arrendadas a los particulares. De este modo se puso la iniciativa capitalista privada al servicio del proceso de

crecimiento entonces incipiente. En poder de la jefatura estatal quedaron las industrias clave —los «altos mandos de la economía»— desde los que se controlaba la iniciativa privada de inspiración capitalista, nuevamente permitida. Se calificó todo el sistema económico de la N. E. P. como «capitalismo de Estado».

No obstante estas sorprendentes innovaciones y ventajas, la polémica siguió mantenida por protagonistas que propugnaban la «acumulación socialista originaria», según la cual debía asegurarse un crecimiento primordial de las industrias clave, industria pesada, sector de los medios de producción. Además, ni económica ni menos políticamente la N. E. P. llevó a cabo la consolidación económica del sistema soviético, y sólo en virtud de esa consolidación y de la imposición hegemónica de Stalin fue posible la política centralizadora y colectivización rigurosa de ésta.

Como evaluación crítica de la N. E. P., el profesor Kernig subraya acertadamente la «circunstancia» que provocó el viraje de Lenin hacia la N. E. P., que significaba una posición realista entonces. Sin embargo, siete años más tarde Stalin no vaciló —también teniendo en cuenta las experiencias de la N. E. P.— en la colectivización forzosa, aunque «el pueblo ruso —dice Kernig— tuvo que echar sobre sí, como precio de la misma, el sacrificio de millones de muertos».

Juzgada a partir de la teoría de Marx, «la Revolución rusa había perdido definitivamente, con la implantación de la N. E. P., la cualidad que se le atribuyera de revolución socialista». El Partido Comunista de la U. R. S. S. «empezó a perder el rasgo característico de partido socialista auténtico al iniciarse la Nueva Política Económica». La oportunidad y posibilidades tanto económico-

teórica como económico-práctica que suponía la N. E. P., ciertamente no supo aprovecharse, porque Stalin «se condujo calculadamente de forma dictatorial».

Así se cerró prematuramente un capítulo de la política del desarrollo que

hubiese podido revestir gran importancia para los problemas de los países en vías de desarrollo después de la segunda guerra mundial.

*Emilio Serrano Villafañe*

C. D. KERNIG y otros: *Mercancía*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Conceptos Fundamentales, 4. Ed. Rioduero, de EDICA, S. A., Madrid, 1975, 143 págs.

El concepto «mercancía» se ha convertido en un concepto clave para entender el marxismo. Marx comienza su obra principal, *El capital*, con estas palabras: «La riqueza de las sociedades en que impera el modo capitalista de producción aparece como una «ininterrumpida acumulación de mercancías; la mercancía singular, como su forma elemental. Por eso nuestra investigación empieza por el análisis de la mercancía».

Para Marx el concepto «mercancía» es concebido como expresión de relaciones sociales. El modo como las mercancías se producen, apropian y enajenan determina, a su juicio, la peculiaridad de todas las épocas de la historia de la humanidad (en esta misma REVISTA exponemos la doctrina marxista de los «modos de producción» y su relación con las distintas épocas de la historia). Por eso divide la historia según los modos de producción.

Y en todos los períodos de la evolución histórica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción se ha dado —según Marx— la producción de mercancías sobre todo la simple producción de mercancías de los campesinos y de los artesanos. Pero la producción de mercancías se realiza de un modo peculiar en la forma desarrollada del modo capitalista de producción. Para la

comprensión de esta tesis marxista, distingue Marx tres perspectivas del análisis del concepto: 1) el análisis de la producción real de mercancías; 2) el análisis de los contenidos de conciencia que reflejan la comprensión de la producción real de mercancías, y 3) el análisis que enseña a penetrar estas formas de comprensión en un plano más alto como formas de conciencia falsa.

Naturalmente, para Marx, la tercera perspectiva del análisis surge sólo dentro de las concepciones del modo capitalista de producción, puesto que en él se ha convertido el principio de la sociedad burguesa, a saber, la división del trabajo, en el principio primario de la vida. Los propietarios de los medios de producción (capitalistas) y los productores (trabajadores) son divididos —siempre según Marx— en clases antagónicas con esta división del trabajo. En la mercancía se enfrenta a los trabajadores el producto de su propio trabajo en forma alienada, ya que este producto es propiedad de los capitalistas. Por tanto, la producción capitalista de mercancías origina, al mismo tiempo, la sociedad dividida en clases antagónicas (lucha de clases), y con ella, el proletariado. Pero tan pronto como éste desarrolla la conciencia de su propia situación y comprende la conciencia falsa que le imponen los dominantes, recurre a la

violencia revolucionaria. Mediante la revolución se implantan inmediatamente las relaciones socialistas de producción sin producción de mercancías.

El problema de la producción y distribución socialista se regula, según Marx, de acuerdo con las «verdaderas necesidades sociales» y no ya en base a los intereses de «lucro», que es lo que caracteriza y domina el proceso de la producción capitalista de mercancías.

El contenido principal de la teoría de Marx es, pues, formular la ley motriz del modo capitalista de producción, lo que se reduce, en principio, a la fijación de los factores del crecimiento. Marx analizó no sólo la mercancía misma como algo «doble»: valor de uso y valor de intercambio, sino también la «naturaleza doble del trabajo contenido en la mercancía», lo que para él «es el punto esencial entre el cual gira la comprensión de la economía política».

De esta forma, para el marxismo, la mercancía es un concepto clave de la

crítica de la economía política, destruyendo de antemano de la economía política del socialismo las categorías «mercancía», «producción de mercancías» y «relación mercancía-dinero». Se reconoce el carácter de mercancía, al menos de todos los bienes que trascienden los límites de las esferas de propiedad; de todos los bienes de consumo y también de los productos que son suministrados por la industria estatal a la agricultura cooperativa y viceversa. Por eso Stalin habló de una «producción socialista de mercancías».

En la economía política occidental —terminan los autores— no corresponde ya a la mercancía una situación especial con respecto a los demás bienes. Pero el concepto tiene importancia en el Derecho comercial, que abarca con tal concepto todas las cosas muebles que son o pueden ser objeto de intercambio general.

*Emilio Serrano Villafañe*

C. D. KERNIG y otros: *Plusvalía*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Conceptos Fundamentales, 4. Ed. Rioduero, de EDICA, S. A., Madrid, 1975, 143 págs.

No trata aquí el profesor Kernig y otros autores, que con él componen la redacción de esta enciclopedia, de exponer la extensa y compleja teoría marxista de la plusvalía, sino recordar algunos de los conceptos básicos del análisis de Marx sobre la plusvalía y la «ley de la plusvalía», y hacer luego una breve evaluación crítica.

Por otros conceptos marxistas que hemos expuesto en esta misma REVISTA («modo de producción», «mercancía», etcétera) hemos visto que, para el marxismo, la autovaloración del capital se reduce a que dispone de una cantidad

determinada de trabajo ajeno no pagado. El equivalente del producto suministrado por este trabajo no pagado es denominado por Marx «plusvalía».

Marx analiza el origen y empleo de la plusvalía y presenta la ley de la plusvalía como ley del movimiento económico de la sociedad moderna. Los fisiócratas habían ya descubierto la existencia de un superávit económico que interpretaban como rendimiento del factor de producción «suelo», que corresponde al propietario del suelo, como riqueza «que él no ha comprado y que vende», según formulación de Turgot.

Marx consideró este superávit como rendimiento del factor trabajo, cuyo producto debe ser más alto (= «más valor») que su necesidad de reproducción, idea fundamental que es válida tanto para las relaciones capitalistas de la producción como para las socialistas.

Pero la diferencia de estas relaciones de producción reside en las relaciones de propiedad sobre el capital y, por tanto, únicamente en la apropiación y disposición de la plusvalía. En las relaciones capitalistas de la producción, el trabajo es una mercancía, y es comprador el capitalista como correspondiente a la cantidad de bienes vitales necesarios para la conservación y reproducción del trabajo; estos bienes constituyen el producto necesario, que es suministrado por el trabajo necesario, para cuyo pago el capitalista emplea el capital variable (fondo salarial). De esta suerte —siempre según la teoría marxista— el capitalista paga el «valor de intercambio» (precio) de la fuerza laboral, pero se queda con su «valor de uso», que supera al primero por la plusvalía.

En el análisis de Marx, éste distingue entre «plusvalía absoluta» y «relativa»; la primera surge por la prolongación de la jornada laboral, manteniendo igual trabajo necesario para la creación del producto necesario, precisamente el tiempo de trabajo necesario.

El profesor Kernig reconoce que «el análisis de la plusvalía relativa figura entre las grandes aportaciones de Marx». Marx presupone, acertadamente, que el valor de la fuerza laboral y, por tanto, el producto necesario y la duración de la jornada laboral dentro de las condiciones imperantes en cada caso, son factores dados, por lo que la diferencia entre el trabajo total y el tiempo de trabajo necesario, precisamente el plus de trabajo, así como la plusvalía con él producida, no pueden aumentarse a no ser

que el capitalista pueda disminuir el valor de la fuerza laboral. Pero esto —dice— «es imposible sin un aumento de la fuerza productiva del trabajo». Y esto exige un mejoramiento de los métodos de producción mediante la utilización del progreso técnico.

Marx distingue también entre valor social e «individual». Si un capitalista determinado logra disminuir, mediante el aumento de la productividad, el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía y, por tanto, el valor de la mercancía, obtiene respecto a sus competidores que trabajan con una productividad más baja, una «plusvalía extra», que, sin embargo, desaparece si su método más productivo es adoptado por los demás capitalistas dentro de las «leyes coactivas de la competencia», y el valor social disminuye el valor anteriormente individual. Con el valor de las mercancías «decrece», por el descenso de la demanda de reproducción, el valor de la fuerza laboral: ésta es «abaratada», y al mismo tiempo «aumenta» la tasa de plusvalía.

También, según Marx, el valor absoluto de una mercancía es menos interesante para el capitalista individual que la plusvalía en ella objetivada, que el capitalista puede trasladar al capital, y así movilizar para el aumento de la fuerza productiva del trabajo, con lo que, a su vez aumenta la plusvalía obtenida.

Como evaluación crítica, reconocen los autores de este trabajo, que es evidente que Marx formuló en su teoría de la plusvalía, al menos, «un» elemento esencial del origen y de la evolución de toda sociedad industrial moderna. Pero a lo largo de esta evolución, tanto en el campo capitalista como en el socialista, han entrado en vigor otros factores que limitan tan intensamente la validez de esta teoría sobre la ley del

valor, que la relación entre capital y trabajo no puede concebirse exclusiva ni primariamente sólo desde el punto de vista de la producción de plusvalía. Así, en los países socialistas se han socializado los medios de producción; en los países capitalistas, el salario, como valor de canje de la fuerza laboral, es negociado en convenios colectivos, y en los dos sistemas la tecnología

y concentración modernas de la producción han conducido a la sustitución del sistema de precios por la base original del valor. Sin embargo, todavía el «superávit económico», denominado por Marx «pluvalía» desempeña, como factor determinante del crecimiento económico, «un papel decisivo en este proceso».

*Emilio Serrano Villafañe*

## HISTORIA

PAOLO COLLIVA: *Il Cardinale Albornoz, lo Stato della Chiesa, le «Constitutiones Aegidianae» (1353-1357)*. Colegio de España. Bolonia, 1977, XXIV + 797 págs.

La serie «*Studia Albornotiana*» que ha venido auspiciando Evelio Verdura, rector del Colegio de España en Bolonia, iniciada con temas jurídicos y aun principalmente civilistas y mercantilistas, tal como correspondía a la especialidad de su creador, dio entrada desde el volumen X —y estamos ya en el XXX— a un cierto número de estudios centrados en el Colegio y en la obra de su fundador. El Congreso de Estudios Albornocianos —cuya Secretaría me honré en atender— ha visto así difundidas no sólo las aportaciones llegadas al Congreso mismo en 1969, sino los resultados de investigaciones derivadas del interés suscitado con tan feliz ocasión.

El libro que vamos a comentar sitúa de tal modo la problemática de la historia albornociana que debemos considerarlo desde ahora mismo estudio fundamental e inexcusable obra de consulta.

El autor es un joven catedrático de Historia del Derecho, actualmente titular de la disciplina en la Universidad de Parma y especializado en trabajos sobre

las instituciones administrativas. Está así particularmente calificado para la empresa que acomete y justifica plenamente el resultado conseguido. Desde el capítulo tercero (pág. 167) hasta el apéndice (pág. 441), es decir, en casi dos terceras partes del libro se ocupa de las «Constituciones», el merecidamente famoso código egidiano. El resto lo ocupa el texto vulgar tomado del manuscrito vaticano 3939, precedido de una cuidada introducción, donde se abordan problemas heurísticos y paleográficos.

La obra se inicia con un primer capítulo dedicado a las valoraciones historiográficas. Advierte el autor la uniformidad medieval en el juicio positivo sobre don Gil de Albornoz. No hay sino escasas referencias de disenso, con lo que el consenso general va a aparecer justificado. Tras esta primera impresión se sigue en la historiografía la exaltación del cardenal como guerrero y como pacificador, pero no hay biografía propiamente hasta el intento Vivar-Sepúlveda, es decir, hasta que las gentes del Colegio piensan en la personalidad no

suficientemente destacada de su fundador. El Albornoz de Ginés de Septúveda cuaja como modelo de hispanismo, catolicismo y humanismo. Se lo ve además como debelador de las tiranías locales y como restaurador de las estructuras políticas regidas por el pontífice. Después de Sepúlveda, la historiografía albornociana tiene tono menor; solamente el padre Wurm, en 1892, representa una renovación estimable. Y, ya en nuestros días, subraya el autor, las contaminaciones del positivismo historiográfico claras en Filippini, lo que llama mi neohispanismo («il neo-ispianismo del Beneyto») y las contribuciones de Dupré-Theseider y de Erler.

El segundo capítulo explica la tarea cumplida por el cardenal como «restaurador» de los dominios pontificios. Para el profesor Colliva la actividad del cardenal en relación con Roma no es un fin, sino una consecuencia de su política. Tampoco hay una política antiseñorial, frente a los tiranos locales, sino un esfuerzo para sacar de la realidad viva un sistema de poderes equilibrados que asegure el efectivo ejercicio de la soberanía pontificia. Algunas diarquías, como la de Perugia, se mantienen en el juego señor-ciudad sustituyendo el Papa y Albornoz al señor seglar precedente. Su verdadero punto de apoyo es la liga de los municipios güelfos de Toscana. Su obstáculo firme es la dominación viscontea. En fin, las modificaciones que siguen a su acción no son una destrucción de la obra albornociana, sino su mejor ajuste, búsqueda de un equilibrio más fluido...

El capítulo tercero subraya la originalidad y los límites del «corpus» legislativo egidiano. Estudia todo su proceso, desde la primera comisión redactora, con jurisperitos y con gentes prácticas; señala el apresuramiento derivado de la convocatoria del Parlamento de Fano,

de cara a la llegada del cardenal Androino. Considera los trabajos del propio Parlamento y la gran sesión de los tres días, que fija en el 30 de abril y el 2 y el 3 de mayo.

En el capítulo cuarto penetra en el contenido de la gran compilación y empieza por estudiar las fuentes utilizadas: Derecho consuetudinario y fueros locales. El fondo es el esfuerzo territorializante. (Es lástima que el autor no haya insistido en mi hipótesis acerca de las similitudes procesales con el Ordenamiento de Alcalá, obra igualmente de participación de Don Gil.) Los juristas escogen una corriente cuando hay varias y no son unificables. El autor clasifica el material legislativo atribuido «nominatim» y aquel que Don Gil aporta; distingue también lo pre-egidiano... Hay en este punto un exhaustivo análisis del contenido de las Constituciones en relación con sus antecedentes y complementos, llegando a elaborar una sistemática palingenesia. A tal sistemática dedica el capítulo quinto. La base del texto sería la selección realizada sobre los fondos legales y consuetudinarios de la marca de Ancona. El texto de la legislación de dicha marca, tal como queda en 1356, sería de la más probable predominante —si no exclusiva— utilización. Señala algunos fallos en el contraste entre lo propuesto y lo realizado, lo buscado y lo conseguido... Estima que trabajó en el código una sola comisión y señala el doble papel de los juristas y de los políticos, llegando a descubrir algunas líneas capaces de explicar la participación de unos y de otros. Pienso, en fin, en una reelaboración que variaría la colocación de las normas, llegando a advertir indicios convincentes de resistemización de bloques compactos del material que retornarían a la forma primitiva y aun a lo que el

fondo precedente consideraba más acomodada. Esto lleva a concluir al autor que las «Constituciones» egidianas sean territorializadas y actualizadas.

Las Constituciones promulgadas por el cardenal en el Parlamento de Fano ofrecerían así un texto de carácter territorial sobre la referida base anconitana sin grandes innovaciones de contenido, particularmente calificado por una sistematización más relevante y un impulso de equilibrio entre las fuer-

zas políticas. Lograron acogida en la totalidad de los dominios pontificios bajo la poderosa presencia del cardenal, aunque fueran en parte considerados extraños cuando la restauración egidiana decaía... Pero el problema de la vigencia y la adaptación no es considerado resuelto por el autor con este trabajo, estimándolo de tanta amplitud que le pide nuevas monografías.

Juan Beneyto

LAWRENCE STONE: *La crisis de la aristocracia (1558-1641)*. Traducción de Manuel Rodríguez Alonso. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid, 1976, 356 págs.

El tema concerniente a la aristocracia ha estado, durante algún tiempo, absolutamente olvidado. A juicio del autor de la obra que comentamos, la referida circunstancia, en parte, estaba perfectamente justificada dado que, efectivamente, las inquietudes y preocupaciones del hombre de nuestro tiempo giraban sobre otros conceptos y órdenes de cosas posiblemente mucho más importantes y trascendentes. La razón principal del olvido relativo de la aristocracia —escribe Lawrence Stone—, independientemente de lo anteriormente indicado, hay que imputarlo al hecho de que hasta hace muy poco no se ha podido disponer de los materiales precisos para emprender el estudio adecuado. Esos materiales permanecían desperdigados, sin catalogar, desconocidos e inaccesibles —cuando menos, aclara el autor, en lo concerniente a Inglaterra—. Sin embargo, en los últimos veinte años ha tenido lugar una revolución de archivos. Muchísimas de las colecciones privadas se hallan ahora depositadas en los «Archivos Record Offices» locales; la mayor parte de las restantes han sido catalogadas por el

Registro Nacional de Archivos, y pueden ser examinadas por investigadores debidamente cualificados gracias a la ilustrada generosidad de sus dueños. Por tanto, sólo después de la segunda guerra mundial se ha hecho posible el estudio serio de la aristocracia, pues las pruebas de los archivos nacionales sólo pueden completar las de los archivos familiares.

Parece conveniente el subrayar, puesto que el autor pone en lo concerniente a este extremo cierto empeño, que, en efecto, uno de los presupuestos básicos de este libro es que la crisis social y política del siglo XVII ha sido en gran parte mal interpretada en los últimos años, al ser entendida como producto de una estructura social cambiante. De hecho, en la sociedad inglesa hubo un cambio estructural relativamente pequeño entre los siglos XVI y XIX: lo que cambió fue el papel de las diversas clases sociales dentro de un marco bastante estático.

Pero, posiblemente, la mayor dificultad con la que el autor de estas páginas ha tropezado para dar cima a su bellissimo trabajo de investigación his-

tórica ha consistido, precisamente, en saber apartarse de las constantes que, en su momento, condicionaron su propia formación intelectual. El profesor E. H. Carr nos ha recordado recientemente que no hay ningún historiador que no sufra la influencia de su propia educación y del medio ambiente en que se desenvuelve. Por eso, nos indica el autor de estas páginas, «... no puedo yo pretender gozar de ninguna inmunidad especial contra esta limitación inevitable de la mente humana. Lo único que puedo hacer es ofrecer una confesión personal que puede ayudar a refutar la inculpación de prejuicio premeditado. Yo creía al principio que las dificultades de la aristocracia de los siglos XVI y XVII fueron en el fondo económicas. Aunque estoy más convencido que nunca de que la aristocracia pasó por una grave crisis financiera a finales del siglo XVI, sin embargo, ya no mantengo la idea de que esa fuera la única causa ni necesariamente la principal, de sus problemas».

En definitiva, y el autor de estas páginas lo advertirá inmediatamente, uno de los fines esenciales de este libro lo constituye el objetivo de describir, con el mayor número que razonablemente sea tolerable de detalles, el género de vida de esta destacadísima *élite* llamada «aristocracia». Género de vida, como es bien sabido, que, en su formal final, duró con cambios de poca importancia hasta bien entrado el siglo XX.

\* \* \*

A juicio del doctor Lawrence Stone las causas que originaron la decadencia de la clase aristocrática fueron muy concretas. Hay que partir de la base de que para bien o para mal, una determinada clase social no desaparece ni queda lesionada, por regla general, por

la renovación de unas ciertas condiciones de vida. Por lo tanto, especialmente en todo lo concerniente a lo sucedido en Inglaterra, ni el crecimiento del poder del Estado, ni el declive de la autoridad real, ni el aumento relativo de la riqueza e influencia de los *squires* afectó en gran medida al sistema básico de estratificación social. Una clase no es un grupo limitado de familias, sino más bien un autobús o un hotel siempre llenos, pero siempre de gente diferente. La aparente estabilidad de las clases sociales es una ilusión creada por la lentitud del cambio y por la extraordinaria estabilidad del carácter de clase, resultante de la capacidad mimética de las nuevas familias. La estructura social mismo debería verse como un continuo con cuello de botella, o si no, como una pirámide aplastada o un romboide. Si no se produce una revolución importante ni una confiscación y redistribución de tierra y capital, la movilidad social puede alterar la forma de la figura, puede ensanchar o estrechar algunos de los peldaños; pero si no es a fuerza de mucho tiempo no es probable que pueda eliminar los escalones ni crear otros nuevos.

Nos recuerda el autor que, durante muchísimos años, «la posesión de la tierra» fue, sin duda, el gran símbolo de la existencia de la nobleza o, lo que es lo mismo, de la aristocracia. Una explicación de la permanente prioridad social de la tierra es que ésta —escribe el doctor Lawrence Stone— siguió siendo la fuente principal de la influencia política. Por lo tanto, mientras que la tierra desempeñara este papel vital en la estructura del poder, reinaría egregia como un imprescindible matiz de la condición social; aún más, los acontecimientos políticos del siglo XVII, el debilitamiento de los recursos financieros al principio y del

influjo y prestigio de la Corona después, incrementaron de hecho la importancia de los intereses de la tierra. Su preeminencia social y la explotación de las facilidades educativas del país significaban que resultaba virtualmente imposible que un hombre de origen humilde escalara puestos elevados. Por espacio de casi cuatrocientos años la política estuvo monopolizada por los caballeros, y hasta 1906 no obtuvo un escaño en el Gabinete un hombre procedente de la clase obrera. Paralelo a la supremacía de la tierra continuó el respeto hacia los ideales aristocráticos medievales. Uno de los rasgos más característicos de esta época fue la enorme insistencia sobre la gran importancia de la fama. Muchos de los castigos de aquel tiempo, los cepos, la horca, los descargos leídos en alta voz en el mercado, se basaban en la teoría de que la humillación pública era un castigo más eficaz que la multa abrumadora.

\* \* \*

Tal vez, a nuestra forma de ver, las páginas que debemos al doctor Lawrence Stone no serán comprendidas del todo si evocando una de las tesis que defiende en este libro, no subrayamos que, efectivamente, no cabe hablar de posible paralelismo entre la sociedad de las distintas naciones europeas y la propiamente inglesa. La verdad, luego de releer a fondo esta obra, es que no cabe ni la más remota posibilidad de enunciar, aunque sea tímidamente, ese paralelismo: «la sociedad inglesa tuvo su propia estructura». Ahora bien, es correcto el indicarlo, esa estructura no fue tan radicalmente hermética que impidiese la penetración de las influencias europeas en muy diversas áreas. Consecuentemente, en ella estuvo presente, aunque perfectamente controlada, la

influencia de la promoción de los intereses económicos, políticos y culturales. Incluso, como es harto notorio —especialmente en los últimos años del reinado en sus dominios europeos de Felipe II—, el interés de los ingleses por las cosas del Nuevo Mundo tal vez fue desorbitado.

De lo que no hay duda, y así se demuestra perfectamente en las páginas que comentamos, es que la sociedad inglesa supo organizarse de forma inmejorable. Así, por ejemplo, a mediados del siglo xvi se había establecido en Inglaterra la doctrina del título hereditario fijo. A causa de ello los *pares* se habían convertido en una formación geológica, los descendientes de capas compactas de hombres nuevos, que generación tras generación por un largo periodo de tiempo habían luchado por llegar a la cima. Si al menos el título llevara todavía consigo una ideología común, privilegios educacionales, trato de favor en la lucha por el cargo político, privilegios legales y fiscales especiales y oportunidades excepcionales para obtener ganancias económicas podrían estos individuos conservar su posición en la cúspide de la pirámide social. En el siglo xvi y principios del xvii se cumplieron estas condiciones en gran parte aunque no en su totalidad. Para emplear la terminología de los sociólogos, las clases superiores de la sociedad no estaban muy lejos del punto de equilibrio en 1558. Aunque el desequilibrio se estaba produciendo hacia 1641, el proceso no había avanzado hasta el punto de impedir la sustancial recuperación que siguió a la restauración.

Los *pares* titulares deberían ser considerados, por tanto, como el componente principal y el único factor común de una serie completa de variables superpuestas en la estructura jerárquico-so-

cial. Aunque muy del agrado del historiador simplista, las clases claras y bien definidas —ya sea como categorías económicas, ya como fenómenos sociales autoconscientes— existen raras veces en la realidad. Por imperfecta que pueda ser la identificación la aristocracia titular es algo más que una conveniencia estadística para el historiador social apresurado. Comprendía el elemento más importante de un grupo social, una *élite* de poder, una Corte, una clase de terratenientes muy ricos, una asociación de gente de noble cuna.

\* \* \*

Sin necesidad de evocar las últimas causas de la dramática decadencia de la clase aristocrática más o menos frescas todavía en la memoria de todos, parece oportuno el recordar, aquí y ahora, con toda la brevedad posible la raíz de esa decadencia. A juicio del autor del libro del cual damos noticia la cosa está perfectísimamente clara: la decadencia de la clase aristocrática se inicia con ocasión de que, en los diversos reinos europeos —y muy especialmente en el reino inglés—, «se autoriza la compra y venta de los cargos y de las más elevadas dignidades sociales».

Ciñéndonos a las circunstancias del reino inglés tenemos, efectivamente, que «la dignidad de caballero» fue la primera cuya venta permitió la Corona abiertamente, si bien no fue el rey quien lo hizo, sino los propios cortesanos y criados suyos acreditados por servicios distinguidos. Las causas de este proceso están bastante claras. Una feroz presión desde abajo de parte de los *squires*, que llevaban demasiado tiempo hambrientos de títulos, apuros económicos que impidieron la distribución de

regalos en metálico a la servidumbre y seguidores, un laudable deseo de agradar a los cortesanos y clientes, el hecho de que ya habían sido concedidos a algunos cortesanos para su reventa cargos, monopolios y favores; todo esto llevó al ligero Jacobo a sucumbir a la tentación y a convertir la orden de caballería en una mercancía capaz de ser vendida. Fluctuando entre las necesidades en conflicto de compensar a sus seguidores, de mantener el precio y de preservar a la dignidad de caer en el envilecimiento total, las ventas continuaron hasta la decisión de Carlos, a la muerte de Buckingham, de poner fin a estas prácticas. Sin embargo, la necesidad económica le obligó entonces a acudir al recurso menos funesto, socialmente hablando, pero más desastroso para la política, de multar a gran número de miembros de la *gentry* por negarse a abrazar la orden de caballería con ocasión de su coronación. Jacobo había envilecido esta dignidad hasta tal punto que casi no merecía la pena poseerla. Carlos agravó después las cosas multando a muchísimos miembros de la *gentry* con 173, 537 libras entre 1630 y 1635 por haberla despreciado. Así, justamente, comenzaba el profundo declive de la clase social más alta que registra la vieja Europa...

Nos recuerda el autor que, precisamente, cuando años más tarde se quiso efectuar la restauración de la aristocracia —lo mismo que siempre acontece con parecidas situaciones— no se consiguió otra cosa que todo lo contrario, acelerar la caída del antiguo orden. Estamos, pues, en presencia de un interesantísimo libro, profundamente documentado, riguroso y objetivo. No siempre, en verdad, la historia se narra con tanto cuidado y honestidad. Magnífico es, naturalmente, el examen que se

nos ofrece, en sus formas y pensamientos, en sus medios y esperanzas, de una clase que, en rigor, lo fue todo en la que, sin exageración alguna, po-

demos considerar «la hora crucial de Europa».

*José María Nin de Cardona*

**WERNER SOMBART:** *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno.* Versión española de María Pilar Lorenzo y Miguel Paredes. Alianza Universidad. Madrid, 1976, 371 págs.

Werner Sombart es, cosa que no vamos a descubrir aquí y ahora, uno de los historiadores más competentes de nuestro siglo. Uno de esos hombres que gustaba llegar, a través de sus trabajos de investigación, hasta lo más entrañable de la vida del ser humano. He aquí, esencialmente, la razón primordial que le animó a la redacción de estas páginas. Páginas, sin duda, significativas, esclarecedoras y trascendentes en grado sumo que giran en torno de una de las clases sociales —la burguesía— que, para bien o para mal, casi siempre ha estado presente en la hora suprema de decidir el destino político, social y económico del resto de la estirpe humana. No se trata, y conviene advertirlo desde ya mismo, de una obra en la que se conjugan únicamente los valores espirituales. Por el contrario, y en esto consiste la sorpresa que el docto historiador depara al futuro lector de estas páginas, sobre la interpretación espiritual o aristocrática de la clase burguesa predomina —intencionalmente—, precisamente, lo que más alejado podía estar de la mente del lector: la interpretación económica de la significación de la clase burguesa. Claro está, casi es obvio el recordarlo, que el eminente historiador se apresura a subrayar que, en rigor, «en lenguaje metafórico podríamos hablar de la vida económica como compuesta de un cuerpo y de un alma». Las formas en que se desen-

vuelve la vida económica —formas de producción, de distribución, organizaciones de todas clases, en cuyo marco el hombre satisface sus necesidades económicas— constituirían el cuerpo económico, del que también formarían parte las condiciones externas. A este cuerpo se contraponen el espíritu económico, el cual comprende el conjunto de facultades y actividades psíquicas que intervienen en la vida económica: manifestaciones de la inteligencia, rasgos de carácter, fines y tendencias, juicios de valor y principios que determinan y regulan la conducta del hombre económico. Tomo, pues —nos advierte el profesor Werner Sombart—, este concepto en su sentido más amplio y no lo limito, como ocurre tan a menudo, al ámbito de la ética económica, es decir, a lo moralmente normativo en el terreno de lo económico. En realidad, esto constituye sólo una parte de lo que denomino el espíritu de la vida económica.

Los elementos espirituales que podemos detectar en las acciones económicas son de dos clases. Por una parte, se trata de facultades psíquicas o de máximas generales que sólo revisten una importancia especial dentro de las fronteras de una rama determinada de la actividad: la prudencia o la energía, la honradez o la veracidad. Por otra parte, se trata de manifestaciones psíquicas que no aparecen sino en relación con

procesos económicos (lo que no excluye, claro está la posibilidad de referirlas a facultades o principios generales): la aptitud específica para el cálculo, la aplicación de un método concreto de contabilidad, etc.

En todas las épocas, a juicio del autor de las páginas que comentamos, ha estado presente —intensamente latente— una honda preocupación por lo económico. En efecto —incluso en ciertos momentos en los que lo económico daba la impresión de no primar en absoluto—, indica el eminente historiador, «el hombre precapitalista es el hombre natural, el hombre tal y como ha sido creado por Dios, el hombre de cabeza firme y piernas fuertes, el hombre que no corre alocadamente por el mundo como nosotros ahora, sino que se desplaza pausadamente, sin prisas ni precipitaciones. Y su mentalidad económica no es difícil de descubrir, puesto que se deriva directamente de la naturaleza humana». Pero, justamente, ya en ese momento, la preocupación por lo económico comenzaba a vibrar...

\* \* \*

Para el autor del libro objeto de nuestra atención es obvio, quiérase o no, que toda economía precapitalista y preburguesa es una economía de gasto. ¿Qué quiere decir esto...? El propio historiador nos responde: La necesidad misma —la necesidad del individuo— no viene fijada por el capricho del individuo, sino que en el transcurso de los tiempos ha ido tomando en los diferentes grupos sociales una magnitud y una forma determinadas, que aparecen ahora como dadas. Tal ocurre con la idea del «sustento según la posición social» que domina en toda conducta económica precapitalista. Lo que la vida había ido moldeando en el curso

de una lenta evolución recibe después de las autoridades del Derecho y de la moral su consagración como precepto. En la doctrina tomista la idea del sustento según la posición social constituye un elemento fundamental: es necesario que las relaciones de la persona con el mundo externo de los bienes se sometan en alguna forma a una limitación y a una norma. Esta norma, efectivamente, constituye el sustento según la posición social.

Consecuentemente, el sustento ha de ser conforme al rango o posición del individuo. Ha de ser, pues, de naturaleza y magnitud distintas en las diversas clases sociales. Con esto quedan diferenciados radicalmente los dos estratos cuya forma de vida caracterizará la existencia precapitalista: los señores y la masa del pueblo, ricos y pobres, caballeros y campesinos, artesanos y tenderos, los que llevan una vida libre e independiente exenta de esfuerzos económicos, y aquellos que ganan el pan con el sudor de su frente: «los individuos económicos».

Llevar una «existencia señorial» significa vivir en la opulencia y dar ocupación a un gran número de personas; significa pasar los días en guerras y cacerías, y consumir las noches en divertidas tertulias de alegres bebedores, jugando a los dados, o en los brazos de bellas mujeres. Significa erigir palacios y levantar iglesias, desplegar toda clase de boato y ostentación en los torneos y demás ocasiones festivas; significa una vida de lujos en la medida que lo permitan los medios y aun por encima de éstos. A este ritmo los gastos resultan siempre mayores que los ingresos. Hay que procurar, pues, que éstos aumenten en proporción a aquéllos. El intendente tiene que elevar los impuestos que gravan a los campesinos y el administrador tiene que subir las

rentas; o bien se buscan, como veremos más adelante —nos promete el autor—, fuera del marco normal de la actividad lucrativa los medios para cubrir el déficit. «El señor desprecia el dinero. Se trata de algo sucio como sucia es toda la actividad lucrativa. El dinero está para gastarlo». No le falta, pues, la razón al profesor Werner Sombart cuando puntualiza que entre los hombres de la economía precapitalista estaba tan poco desarrollada la capacidad volitiva como la energía intelectual. Esto lo demuestra ya el lento ritmo de la actividad económica. Ante todo y sobre todo, trata de cludirla en la medida de lo posible. La menor ocasión de «holganza» es bien aprovechada. Por la actividad económica sienten lo mismo que el niño por la escuela, que no acude a ella más que cuando no le queda otro remedio. Ni el menor rastro de amor a la economía o a la actividad lucrativa. Esta, principalmente, es la característica definitoria del buen burgués.

\* \* \*

La característica fundamental de la existencia precapitalista, nos dice el autor de este libro, es la de la tranquila seguridad, como corresponde a toda vida orgánica. Ahora hay que mostrar de qué modo esa tranquilidad se convierte en desasosiego, de qué manera evoluciona la sociedad hasta pasar de un estado esencialmente estático a una disposición fundamentalmente dinámica.

El espíritu que lleva a cabo esta transformación, que convierte en ruinas el viejo mundo, es el espíritu capitalista, como he dado en llamarlo por el sistema económico en que anida. Es el espíritu de nuestros días. El mismo que anima tanto al financiero norteamericano como al aviador, que domina nuestro ser por entero y rige la histo-

ria del mundo. Por eso mismo, con cierto e innegable matiz dogmático, el profesor Werner Sombart afirma que «si no toda la historia europea, al menos la del espíritu capitalista, tuvo su principio en la lucha de dioses y hombres por la posesión del oro nefasto». Conocemos además —nos dice— numerosas declaraciones de los siglos xv y xvi que atestiguan que el dinero había empezado a ocupar su posición dominante en todo el Occidente europeo. *Pecuniae obediunt omnia*, se queja Erasmo; «el dinero es el dios de la tierra», anuncia Hans Sachs. Digno de compasión llama Wimpfeling a su tiempo, en el que ha comenzado el imperio del dinero. Pero Colón celebra, sin embargo, en una famosa carta a la reina Isabel, las excelencias del dinero con estas elocuentes palabras: «El oro es excelentísimo, con él se hace tesoro y con el tesoro quien lo tiene hace cuanto quiere en el mundo y llega que echa las ánimas al paraíso».

Los síntomas, de los cuales podemos deducir un incremento cada vez más rápido de la codicia, una mammonificación de la vida, no cesan de aumentar: los cargos se ponen en venta, la nobleza se emparenta con la enriquecida crápula, los Estados centran su política en el incremento del dinero efectivo (mercantilismo), las prácticas para la adquisición de fondos son cada vez más numerosas y sutiles, etc.

Sería infantil, subraya el docto historiador de cuyo libro nos venimos ocupando, creer que la pasión por el oro y la avidez de dinero han actuado de manera tan inmediata sobre la vida económica capitalista. La génesis de nuestro moderno sistema económico y, especialmente de la moderna mentalidad económica, no ha sido ni rápida ni sencilla. El creciente afán de lucro no tuvo en un principio ninguna influencia sobre

la vida económica. Se buscaba conseguir dinero y oro fuera de los cauces de la actividad económica ordinaria, incluso en detrimento de la misma, que era a menudo descuidada y pospuesta. Al ingenuo campesino, al zapatero e incluso al comerciante no se le ocurría pensar que su propia labor cotidiana pudiera servirle para conseguir riquezas y tesoros.

Curiosamente, en los siglos pasados —¿acaso no acontece lo mismo en nuestro tiempo...?—, quien contaba con recursos monetarios gozaba de una situación especial. No necesitaba ni robar ni refugiarse en la magia. Se le ofrecían diversas oportunidades de aumentar su dinero con la ayuda del propio dinero: a la persona de temperamento frío, el préstamo de dinero; a la de naturaleza fogosa, el juego. Y en ambos casos sin necesidad de aliarse con otros para una acción conjunta, pudiendo quedarse en casa encerrado en solitaria clausura: él era el único y exclusivo artifice de su fortuna. Todo el mundo sabe, desde que llamé la atención sobre ello —especifica el profesor Werner Sombart— en mi *Moderner Kapitalismus*, la extraordinaria importancia que ha tenido el préstamo privado durante toda la Edad Media y hasta nuestros días. Puede, por tanto, afirmarse que el préstamo ha sido, sin duda alguna, la fuente inicial del proceso de nacimiento y hegemonía de la clase burguesa.

\* \* \*

El proceso ascensional de la clase burguesa alcanza su máximo período de esplendor cuando, precisamente, se constituyen en auténtico soporte del propio Estado. Es el momento, denuncia el autor de estas páginas, en el que es preciso despejar el dilema de saber utilizar —recíprocamente— las ventajas

que reporta la unión de la burguesía con el Estado: hay que saber aprovechar o utilizar en beneficio propio, independientemente de que este poder resida en el derecho inmediato de libre disposición sobre personas y cosas, o en la influencia que de manera indirecta pueda ejercerse, por ejemplo, en favor de una compra ventajosa o de una venta afortunada, es decir, mediante la obtención de privilegios, concesiones, etc. De esta forma se origina una nueva e importante modalidad de empresa feudal-capitalista. A menudo, pues, vemos cómo aristócratas influyentes se asocian con capitalistas burgueses o incluso con inventores pobres en una empresa común: el cortésano se ocupa entonces de los derechos necesarios de libertad y protección, mientras que el otro se encarga de proporcionar las ideas o el dinero. Tales asociaciones son muy frecuentes en Francia e Inglaterra, particularmente durante los siglos XVII y XVIII.

En conclusión: en numerosos puntos de la vida económica europea hallamos al señor feudal participando en la construcción del sistema capitalista, hecho que por sí sólo nos autoriza ya a considerar a aquél como un tipo especial de empresario capitalista. Esta impresión relativa a la significación del señor feudal para la marcha del desarrollo capitalista se ve reforzada si tenemos presente que también una parte considerable del *capitalismo colonial* nació del espíritu feudal. Es por entonces cuando, desgraciadamente, surge la gran figura, profundamente nefasta, para cualesquiera sistema económico —tanto del pasado, del presente y del porvenir—: *el especulador*. La nota característica de esta figura, de las muchísimas que le caracterizan (todas negativas), es la de haber advertido el individuo-especulador que en su interior yacía un manantial de auténtico poder: la fuerza sugestiva

de su dinero, gracias a la cual, en efecto, pueden llevarse a feliz término ciertos planes. A veces, las más, el especulador no es un hombre inmensamente rico, sino, por el contrario, juega sus mínimas posibilidades a serlo: el especulador, nos indica el autor de estas páginas, sueña ardientemente con ver culminada por el éxito su feliz empresa. Se imagina ya como un hombre rico y poderoso, al que todo el mundo honra y celebra por las gloriosas acciones realizadas, que él mismo deja crecer desorbitadamente en su fantasía. Primero hará esto, después terminará aquello, dará vida a todo un sistema de empresas, llenará el orbe con la gloria de sus obras. Sueña con lo titánico. Vive en un continuo estado de delirio. La exageración de sus propias ideas le estimula una y otra vez y le mantiene en movimiento constante. Su estado de ánimo general es de un lirismo entusiasta.

Ciertamente, la figura del especulador —que alcanzado su triunfo se transforma en inexorable burgués— entraña cierto matiz onírico, puesto que, efectivamente —subraya el profesor Werner Sombart—, cuanto más difícil sea aprehender el proyecto de la empresa especuladora, cuanto más generales sean sus posibles resultados, más apropiado será para el especulador, mayores prodigios podrá producir el espíritu de especulación. De ahí que las grandes empresas bancarias para el comercio ultramarino y de transporte (la construcción de los ferrocarriles, los canales de Suez y de Panamá) hayan sido desde un principio y continúan siendo hasta la fecha objeto especialmente apropiado para la actividad especulativa.

\* \* \*

Antes de poner punto final el autor a su interesante libro nos depara toda una serie de interrogantes que, en ver-

dad, demandan una serena meditación, a saber: ¿es el espíritu burgués algo que se lleva en la sangre? ¿Existen personas burguesas «por naturaleza» que se distinguen por ello de las demás? ¿Debemos ver entonces en una determinada predisposición congénita o en una «naturaleza» particular una de las fuentes (o quizá la fuente) del espíritu capitalista? O en otro caso, ¿qué importancia le corresponde a dicha predisposición en la génesis y desarrollo de este espíritu?

Para encontrar respuesta a estas preguntas, nos indica el ilustre historiador desaparecido, hemos de tener presentes los factores y circunstancias siguientes: no hay duda de que todas las manifestaciones del espíritu capitalista responden, igual que todo estado o proceso anímico, a determinadas «predisposiciones» psíquicas, es decir, a una constitución primigenia y heredada del organismo, «merced a la cual éste posee la aptitud y la tendencia hacia determinadas funciones o la inclinación a ciertos estados». En mi opinión, subraya una vez más el eminente profesor, es indudable que todas las manifestaciones del espíritu capitalista, es decir, de la constitución psíquica del burgués, descansan en «predisposiciones» hereditarias. Esto es válido tanto para las voliciones afectivas como para la capacidad «instintiva», para las virtudes burguesas como para las diversas aptitudes adquiridas: todas ellas han de tener como substrato cierta «disposición» psíquica, sin que haya necesidad de especificar (porque carece de importancia para estas observaciones nuestras) si dichas «disposiciones» psíquicas responden o no a características físicas (somáticas) y, en su caso, hasta qué punto y en qué forma.

La pregunta que hemos de hacernos ahora es si las «predisposiciones» para los estados del espíritu capitalista son universalmente humanas, es decir, si

son propias de todos los hombres por igual. «Por igual» desde luego no, pues no hay dos hombres que tengan «la misma» predisposición en un terreno espiritual concreto, ni siquiera cuando se trata de cualidades típicamente humanas, como, por ejemplo, la aptitud para el aprendizaje de un idioma, que poseen todos los hombres normales.

En definitiva: «en todo perfecto burgués habitan dos almas: el alma de empresario y el alma de burgués propiamente dicho, cuya conjunción da el espíritu capitalista».

A juicio del profesor Werner Sombart, quien cae en el pozo de la burguesía puede, en rigor, perder toda esperanza de salir del mismo, puesto que, en verdad, «el burgués engorda y se anquilosa en la medida en que se hace rico y se acostumbra a usar su riqueza en forma de rentas y, al mismo tiempo, a llevar una lujosa vida de señorón. ¿Acaso no van a seguir actuando en el futuro estas mismas fuerzas? Sería muy extraño».

*José María Nin de Cardona*

## FILOSOFIA

RAMÓN XIRAU: *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*. Alianza Editorial. Madrid, 1976, 213 págs.

Desde las primeras líneas de la obra, el autor se apresura a justificar la aparición editorial de las páginas que comentamos. Este libro, subraya, obedece a una vieja y renovada obsesión: la de tratar de entender por lo menos un aspecto de la «crisis» contemporánea, la que tantas veces reina en la esfera del pensamiento y, por tanto, en el reino de la acción. Los ídolos han existido siempre; han existido siempre también los falsos dioses. Este libro quiere señalar un movimiento o un ritmo del pensamiento que puede encontrarse en Grecia, en la Edad Media, en la Modernidad, en nuestros días. Dirigirme al pasado es aquí una manera y forma de tratar de entender el presente. ¿Quién, por otra parte, nos asegura que no son tan contemporáneos Platón como Hegel. Wittgenstein como Epicuro? La historia se renueva. La historia también se repite...

El destacado profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México parte de una firme convicción, a saber: nuestro mundo, el mundo contemporáneo, está en crisis y está consciente de vivir una época de crisis. Todos lo sabemos y parece que la multitud de análisis de esta crisis que vivimos y que aún no sabemos si será crisis de deterioro y muerte o de crecimiento nos eximirían de hablar nuevamente de un tema que repetidamente evocan pensadores, historiadores, sociólogos, economistas, hombres de ciencia. A las grandes y más cortas guerras se añaden el crecimiento desproporcionado de la población del mundo, el dominio de los poderosos sobre los débiles, la violencia, mejor repartida que nunca en un mundo que se creyó civilizado, las formas totalitarias de gobierno, el doble filo —para bien, para mal— de los descubrimientos científicos, el predominio de la técnica, la

burocracia todopoderosa. Estamos ya en aquel mundo que Francis Bacon preveía, dominio del hombre sobre la naturaleza como el mundo feliz de la *Nueva Atlántida*. Insisto: todos estos y muchos factores de la crisis moderna podrían ser y posiblemente sean vistos en el futuro como un nuevo renacer, como un nuevo re-nacimiento de la humanidad. Pero, sin olvidar factores de orden social, económico, político, artístico, literario, lo que más debe preocuparnos —por lo menos lo que más me preocupa— es lo que se ha venido llamando crisis de los valores, y, específicamente, la crisis de la religión y de su correlato filosófico, la metafísica. La crisis de nuestro mundo es esencialmente de orden espiritual y solamente con medidas de orden espiritual podrá ver vencida, encauzada y llevada a un más alto nivel de conciencia.

Todas las épocas, en el fondo, tienen algún parecido con las pasadas y, en rigor, los problemas que el hombre tiene planteados siguen, igualmente, siendo los mismos. Las voces de los filósofos más autorizados —los que con cierto carácter enciclopédico en las páginas de esta obra se examinan— así lo demuestran. Por eso, nos sorprende en absoluto que el profesor Ramón Xirau afirme, entre otras muchas cosas, lo siguiente: «En la historia de la filosofía de Occidente *creo percibir un movimiento* que, en sus rasgos generales y en sus consecuencias espirituales, es similar en el mundo griego, en el mundo medieval y en el mundo moderno.

En los albores de cada una de estas épocas existen formas abiertas de la filosofía que suelen ser creadoras, vivas, llenas de un alto grado de visión, especialmente importantes por lo que aportan y lo que transmiten. Estas épocas están representadas: en Grecia, por el pensamiento presocrático, que acaso va-

liera más llamar preplatónico; en la Edad Media, por la patristica (Oriente y Occidente) previa a San Agustín; en los tiempos modernos, por el Renacimiento y aun por algunos de los grandes sistemas: Descartes, Leibniz, Spinoza (entre los racionalistas), Bacon, Locke, Berkeley, Hume (entre los empiristas). A estas épocas, a estos ensayos creadores suelen suceder momentos de grandes síntesis, las grandes *summas* del pensamiento occidental que tienden a armonizar mucho de lo que las primeras épocas inventivas han descubierto para edificar sistemas totales; sistemas que quieren armonizar los diversos aspectos de la naturaleza, del hombre, de la vida. Tales son los casos de Platón (armonizador de Logos, Eros y Mythos) y de Aristóteles (armonizador de las diversas tendencias del hombre: hábitos, costumbres y sobre todo amistad y justicia); de San Agustín (en quien se conjugan y complementan amor, fe y razón) y de Santo Tomás (en quien pactan fe, razón y hábitos y costumbres); de Kant, de Fichte y sobre todo de Hegel, con cuyo pensamiento, al querer racionalizar arte y religión habremos de verlo, empieza ya la crisis de los tiempos contemporáneos...»

\* \* \*

Previamente a la exposición, cuidada y objetiva del pensamiento de los filósofos más destacados de todos los tiempos, el autor quiere, movido tal vez por muy justificados escrúpulos, subrayar el «sentido» en el que toma y emplea la expresión «verdad»: «*Por lo que toca a la palabra "verdad" —afirma— quisiera observar tan sólo que la verdad filosófica no es para mí esencialmente distinta a la verdad poética, artística o religiosa. Si la verdad es, como pienso que lo es, el resultado de un entendimiento y si éste, a su vez, supone que entender*

es entender mediante un tejido de semejanzas y de diferencias, existirá un eje de semejanzas, pero existirá también un eje de diferencias. Podría pensarse que propongo aquí una idea ambigua de la verdad. Acepto la palabra siempre que por verdad se entienda, complementariamente, un entendimiento de "lo mismo" —tal vez los mismos arquetipos a que me referí más arriba— matizado y, por tanto, enriquecido por cada persona que entienda con hondura y atienda a las preguntas de los hombres —¿qué es la vida?, ¿qué es la muerte?— con atención aguzada y profunda. No me refiero así a la verdad de la lógica. Esta, por importante que sea, no es la única verdad que los hombres persiguen, y de reducirnos a la lógica —útil, precisa y exacta como es— muy probablemente acabaríamos por ver al hombre de manera limitada, parcial y, en el sentido exacto de la palabra, carente de *logos*, de lógica. *Las grandes verdades, o si se prefiere los grandes acercamientos a una visión de la criatura humana, presuponen una visión integral del hombre: amor, razón, mito; es decir, una visión armoniosa de lo que el hombre, en algunos momentos privilegiados, puede llegar a ser.*

\* \* \*

Pocas preguntas sobre la vida del hombre, considera el profesor Ramón Xirau, pueden quedar sin respuesta. Y, nos indica, lo realmente curioso de esta situación es que, ciertamente, para no pocas de las interrogantes que el hombre de nuestro tiempo se formula siguen siendo perfectamente válidas las respuestas que los hombres de otras épocas nos ofrecen. Así, por ejemplo, es Heráclito quien responde a esta dramática cuestión —plantada, con mayor o menor intensidad, en todas las épocas—:

¿qué es lo que sucede con el hombre? He aquí, con mansa sencillez, la respuesta: «En los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, somos y no somos». Los ríos —el mundo, las cosas del mundo—, en efecto, pasan sin cesar; pero pasan sin cesar también los hombres, puesto que son ellos los que al ingresar y no ingresar corren con las aguas del río y a la manera de las aguas del río. Nuestro mundo es el del cambio —somos y no somos al dejar de ser lo que somos—, un cambio que, ya lo había visto Anaximandro, se explica por la presencia de opuestos. Hasta aquí el Heráclito más conocido y el que tuvo una mayor influencia inmediata. Platón hará decir a Protágoras sofista —lejano discípulo de este Heráclito de los movimientos y los cambios— que no existe ningún conocimiento absoluto, puesto que todo lo que percibimos cambia del mismo modo que cambiamos nosotros y cambian nuestras percepciones de los objetos.

Nos parece oportuno el destacar, cosa que no suele ser muy corriente en los grandes manuales consagrados al pensamiento filosófico, la alta estima en la que, efectivamente, el profesor Ramón Xirau tiene por aquellas sugestivas escuelas helénicas constituidas por los estoicos, epicúreos y cínicos —tres magníficas concepciones de la existencia humana que, como es harto sabido, entrañaron no poca trascendencia—: «Es sabido que, entre los discípulos de Sócrates, aparte de Platón y a veces en oposición a él, surgieron tres escuelas frecuentemente llamadas pequeñas escuelas socráticas: los cínicos —antecesores de los estoicos—, los cirenaicos —antecesores de Epicuro—, los megáricos, tal vez antecesores del escepticismo. ¿En qué consistía el pensamiento cínico? Veámoslo en el caso del más famoso de estos filósofos antifilósofos,

de este hombre que, cosmopolita, deambulaba por las calles de Atenas.

Diógenes pretendía renunciar a la sociedad, eliminar la *polis*, suprimir las ideas de nobleza y reputación, anular la propiedad privada, que solamente los sabios poseerían en común. Apasionado por la libertad, se cuenta que una vez le preguntaron: "¿Cuál es la mejor cosa entre los hombres?", a lo cual contestó: "La libertad de pensamiento". En muy sumaria suma; el estilo de pensamiento de Diógenes tiende a ser anti-social y, en el fondo, anarquizante. Ninguna de estas ideas habrá de encontrarse entre los estoicos, que tienden a ser sociables y aun políticos. Pero existen dos nociones de los cínicos —la del hombre sabio como hombre superior y la del hombre como dominador de las pasiones— que van a constituir elementos fundamentales de la doctrina estoica.» Doctrina que, con un poco de detenimiento, resulta muy fácil de encontrar en el fondo de no pocos de los más conspicuos sistemas filosóficos de los tiempos posteriores.

Hay en estas páginas —hubiera sido una descortesía lo contrario—, un oportuno recuerdo para Epicuro. No pocos pensamientos de este autor están insertos, igualmente, en los filósofos que le han sucedido. Para Epicuro, efectivamente, el fin de la conducta humana es «la imperturbación o tranquilidad». Esta solamente se obtiene por un acto libre. Libre, en primer lugar, del temor a la muerte. Socráticamente piensa Epicuro que el temor a la muerte es insensato, puesto que después de esta vida, o bien nada existe y la nada no es temible, o bien existe otra vida, lo cual tampoco es temible. Libre, en segundo lugar, ante el dolor. Epicuro renuncia a todas las pasiones que produzcan dolor y aun a los placeres que como resultado producen dolores. Esta actitud conducirá

a la imposibilidad (la *ataraxia* que habrán de preconizar también los escépticos) a considerar deleitoso y bueno todo lo que en el alma conduzca a tranquilidad y a inmutabilidad y todo lo que en el cuerpo conduzca a placer.

Tranquilidad, inmutabilidad, *ataraxia*; la filosofía de Epicuro se aleja de la de sus contemporáneos estoicos. No es una filosofía social; es una filosofía del placer contemplativo individual y, en ocasiones, compartido con los otros. Epicuro tiene los rasgos de un asceta, un asceta que buscara en el placer nuestro alejamiento de todas las pasiones.

\* \* \*

Evidentemente, como ya lo advertimos al principio, desfilan por esta obra las figuras cumbres del pensamiento —Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Occam, Santo Tomás, Duns Escoto, etc.—. Nombres, efectivamente, que brillan con intensa luz y que son, a su vez, grandiosos universos del quehacer pensante. Una referencia exacta, concreta e individual a cada uno de esos hombres resulta imposible en una nota crítica. Aunque todos los juicios expuestos por el profesor Ramón Xirau son sumamente valiosos, quisiéramos detenernos, con la brevedad precisa, en su consideración sobre Hegel —el filósofo no del todo comprendido a la altura de nuestro tiempo—: para el autor citado es obvio que la *Filosofía de la historia*, de Hegel, constituye un vastísimo y apasionado fresco del desarrollo de las civilizaciones. Los pueblos y los Estados pasan por cuatro etapas que van de Oriente a Occidente. La primera, etapa de «infancia», está representada por China y su «despotismo teocrático» y la India con su «aristocracia teocrática». Esta historia de Oriente culmina en Egipto, civilización superior a las dos

anteriores porque combina en sí a la sociedad y al individuo. La «mocedad humana» se desarrolla en Grecia, esta Grecia que Hegel —como Goethe y muchos románticos— vio con atractiva nostalgia. Escribirá Hegel en la *Estética*: «Los griegos, con el auténtico sentido de lo divino que les caracteriza, al inverso de la nostalgia de los modernos, no consideraron máximo valor del hombre la evasión en lo lejano e indeterminado». Naturalmente, esta frase es un ataque frontal a los románticos, pero muestra también el ideal helénico de Hegel. Puede tenerse la impresión —y la impresión cierta— de que muchas veces Hegel piensa que Grecia fue el momento más alto de la humanidad. Pero su teoría, que le obligó a ver el progreso espiritual a lo largo de la historia, no le permite satisfacerse con esa mocedad griega deseada. Grecia, descubridora de la libertad, descubridora de la filosofía, es, por su libertad misma, «de las más graciosas flores», y por lo mismo está destinada a secarse. No es este el caso de Roma, donde empieza la «edad viril» del género humano. Roma es, para Hegel, el fin del mundo antiguo y —descubridora del Derecho— el principio de los tiempos modernos. Por otra parte, la fortaleza del Estado romano es superior a la debilidad de la *polis* griega. En Roma se realiza por primera vez el Estado como «sustancia consciente de sí misma». Pero si Hegel piensa que Roma realiza una de las grandes formas del Estado, piensa también que Roma no supo tener en cuenta a los individuos, como lo había hecho Grecia.

Llegamos a la última etapa, la de la «senectud» de la humanidad, siempre que por senectud se entienda «perfecta madurez». El cristianismo trae definitivamente el espíritu al mundo, y este espíritu se habrá de realizar, sucesiva y progresivamente, en el Sacro Imperio

Romano-Germánico y en el mundo germánico.

La filosofía de Hegel, a los ojos del profesor Ramón Virau, constituye uno de los grandes sistemas del pensamiento, una de estas grandes *summas* que, como hemos visto, se dan en la historia y suelen darse cuando la historia de los pueblos está al borde de la crisis. Tenemos, pues, un dato claro, fehaciente y perfecto de que, justamente, la crisis que ahora nos abrumba tiene sus raíces en el sistema hegeliano... ¿Qué se puede hacer ante esta situación? El autor nos responde clara y terminantemente: «No se trata de volver atrás, no se trata de querer nostálgicamente ser como los griegos o como algunos de los hombres de la pre Edad Media. Se trata de volver a buscar la unidad de Amor y Razón sin negar nuestro nuevo cuerpo, el de la ciencia, el de la técnica. Los caminos del espíritu y del pensamiento tienen que entender —es decir, tender hacia— una idea del hombre íntegro e integrado que sepa mirar y entender e ir hacia los otros y ser mirado y entendido por los otros. Por el Otro, porque, en última instancia, la verdadera preocupación del hombre es religiosa. Por los caminos de la religión —también por los caminos del arte emotivo-racional, por los caminos de la filosofía racional y emotiva y por los de la ciencia racional-emotiva— los hombres podrán volver a estar sobre sí, a estar con los demás muy a sabiendas de que este estar no consiste en querer ser su propio dios».

En definitiva, la crisis que nos embarca —y que alcanza a la misma filosofía en su entraña —es crisis de armonía, de humildad y de rigor. De todo esto, efectivamente, queda plena constancia en las páginas del libro que ocupa nuestra atención.

*José María Nin de Cardona*

ANDREAS VON WEIS: *Ley, legalidad*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos. Serie Filosofía, 4. Ediciones Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 157 págs.

Tanto los términos *ley* y *legalidad* designan conceptos científicos y filosóficos que, a su vez, tienen su origen en términos jurídicos. La etimología y significación de estas expresiones tiene, dentro de una gran variedad, un denominador común que, a partir de la filosofía griega, podríamos llamar orden, disposición, en virtud de la cual las cosas están bien dispuestas. Por eso, cuando se asocian los términos *nomos* (ley) y *kosmos* (mundo) aparece el concepto de ley (cosmológica o humana) como orden, orden del mundo (que por eso es *kosmos* y no *caos*) y orden social humano en cuanto están dispuestos y orientados plenamente a un fin. Sólo en cuanto elemento estructural de tal «orden armónico», postulado del mundo, conserva la ley su valor «humano». La *lex naturalis*, la norma puesta a los hombres y a las cosas por la razón divina es una continuación de la concepción antigua de un orden del mundo dentro de la postura intelectual de los realistas en la controversia de los universales.

Del mismo modo, el problema de la cognoscibilidad de la legalidad del mundo aparece desde el comienzo de la tradición filosófica y, para los pitagóricos, este conocimiento de la legalidad universal y numéricamente conceptuable es el verdadero origen de la ciencia natural. Pero como la hipótesis de trabajo sobre la legalidad de todos los hechos físicos se reveló muy beneficiosa, se pensó si se daban también leyes en otros campos del acontecer objetivo, que luego pudieran usarse para interpretar este acontecer en la historia de la huma-

nidad. También la respuesta a la pregunta sobre el sentido de la existencia humana posibilitó, metodológicamente, la aplicación del concepto de ley y legalidad.

A esta dicotomía responde la división moderna de las ciencias hecha, primero por Dilthey, en «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu», y luego por Rickert y Windelband, en «ciencias de la naturaleza» y «ciencias de la cultura». En unas es la «naturaleza» y la «causalidad», en otras es el reino de la «libertad» y de la «finalidad».

En la concepción marxista, el problema académico de la aplicación del concepto de la «ley» a las diversas ciencias es superior, prácticamente, a la metodología de la respectiva especialidad una vez que el marxismo transformó en base teórica de una acción política su filosofía de la historia, y con ella su concepto de ley.

Marx intenta interpretar, como consecuencia de su monismo materialista, los sucesos históricos por su analogía con los procesos de la naturaleza valiéndose del principio de «legalidad». Engels habla repetidamente de la legalidad interna del proceso evolutivo de la humanidad. El «curso de la historia —dice— está dominado por leyes universales internas». Tanto en Marx como en Engels se alude, en términos hegelianos, a la problemática de cómo puede conocerse lo universal en lo particular. Precisamente la ciencia ha de conocer, detrás de los hechos causales, lo universal y necesario, es decir, las leyes.

Los conceptos de ley y legalidad están arraigados en el pensamiento de los

marxistas contemporáneos. «La sociedad comunista —dice L. Kolakowski— es el producto de las leyes naturales de la historia.»

Como apreciación crítica, el profesor Andreas von Weis afirma que la delimitación de las opiniones marxistas sobre la problemática de la ley frente a las no comunistas tienen que comenzar con una observación sobre su terminología.

En efecto, según este autor, los nombres «ley» y «legalidad» se usan frecuentemente «de un modo inexacto» en los escritos marxistas. Pero más esencial que esta inexactitud es la distinción conceptual que apunta a ideas complejas que la sirven de base. Tales son los llamados «postulados dialécticos» o los «principios de materialismo filosófico». Pero aún más que éstos es el concepto marxista en sí de ley. El término legalidad designa dos conceptos: por una parte, un proceso que se realiza conforme a una ley (en este significado, legalidad y ley son casi sinónimos), y, en segundo lugar, designa un principio que se realiza en las leyes («la legalidad es la propiedad esencial y universal de la materia, regulada para evolucionar conforme a unas leyes»). También la palabra ley significa dos conceptos distintos: las relaciones concretas que se dan entre las formas cambiantes del fenómeno y, como sinónimo de legalidad, indica lo universal que es válido en todos los fenómenos.

Si se combinan los cuatro contenidos conceptuales anteriores se deducen cuatro ideas complejas que determinan la concepción comunista del mundo, en cuanto que ésta se refleja en el concepto de ley que acaba en la siguiente reagrupación de las teorías marxistas sobre la ley: 1) la legalidad es un proceso necesario en el que las leyes definen las relaciones mudables que se dan entre

los fenómenos; la base axiomática de esta idea es el postulado del *cambio del mundo*; 2) la legalidad en cuanto proceso de validez universal determina las leyes eficaces de los sucesos con una determinación causal y final (axioma: *la materia en cuanto movimiento*); 3) la legalidad como necesidad de la existencia determina las leyes de las relaciones de los fenómenos vinculados en todos sus aspectos (axioma: *materialidad universal del mundo*); 4) la legalidad se basa en la identidad de todos los seres; en las leyes se reconocen las estructuras necesarias de una armonía preestablecida (axioma: *causalidad exclusiva de la materia* [monismo materialista]).

Por última, para valorar la concepción comunista de la ley son decisivas sus influencias sobre la existencia humana. La causalidad de las leyes del mundo, sostenida por principio y necesariamente cognoscible, adquiere, al sobrepasar los límites de la «empiric», la *oscura cualidad* metafísica de una finalidad sin salida. No pasa desapercibido a los teóricos marxistas esta peligrosidad interna a su teoría. La posibilidad de predecir el resultado de la praxis social ha motivado la progresiva identificación de la determinación causal con la predecibilidad; el aspecto subjetivo del proceso del conocimiento y un reflejo, más o menos relativamente exacto, de la legalidad objetiva, son considerados como su norma. En este caso, el realismo declarado en su consideración de la existencia se transforma en un idealismo ontológico.

En la concepción marxista, la realidad de la praxis humana se convierte en un compromiso arbitrario, «legalista», para el hombre, que se justifica a sí mismo teóricamente.

*Emilio Serrano Villafañe*

NICOLAUS LOBKOWICZ: *Materialismo*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Filosofía, 4. Ediciones Rioducro, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 167 págs.

Con la expresión *materialismo* se designa el conjunto de doctrinas sobre la esencia de la realidad cognoscible según las cuales la materia es la realidad fundamental verdadera, y todo lo inmaterial o no existe en general o puede reducirse, de un modo o de otro, a la materia en cuanto algo secundario o dependiente.

Tras la tesis fundamental y común de que «todo lo real es (en última instancia) material o materia», se oculta una gran multitud de variantes, si bien todas contienen la concepción de que no existe ningún ser inmaterial o realidades concretas inmatrimales.

Distínguese también entre el materialismo como *doctrina* y el materialismo en cuanto *lema heurístico*, llamándose con frecuencia a este último «materialismo». Mientras que el materialismo, como doctrina de la realidad, hace afirmaciones metafísicas (es decir, afirma dogmáticamente que algo es así y no de otro modo y que sólo existe tal clase de seres y no cualquier otra), el materialismo, como lema heurístico, prescinde simplemente de que puedan existir realidades inmatrimales e intenta explicar la realidad de la experiencia sólo por sus condiciones materiales.

Desde Leucipo y Demócrito (considerados como sus fundadores) la historia del materialismo recorre veinticinco siglos, que de ellos nos separan hasta las formas actuales defendidas por la *filosofía analítica* y los materialistas actuales de Occidente, que hacen de él, sobre todo, un problema *semántico* y más un programa que una doctrina plenamente articulada, determinado mucho más por el deseo de presentar una visión unitaria

del mundo sobre bases científicas o, al menos, estrictamente empíricas.

Por los que se refiere al materialismo marxista, sus orígenes hay que buscarlos en la izquierda hegeliana, en la que existió, desde aproximadamente 1838, un gran interés por los materialistas franceses del siglo XVIII, dándole más bien el significado de un naturalismo antropocéntrico. Así, para Feuerbach, la filosofía verdadera «no es más que la empirie verdadera y universal»; el hombre real no es meramente conciencia, sino primariamente un «ser indigente» que tiene necesidades naturales, y que la filosofía tiene que volver a fundirse con la ciencia natural.

Marx, por su parte, tanto en su *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (en la que prefiere el antideterminismo de los epicúrcos al atomismo de Demócrito), como posteriormente en los *Manuscritos de París*, de 1844, más que un verdadero materialismo, defendió un naturalismo al estilo de Feuerbach, dándole cada vez más un significado sociológico al ver la «esencia genérica del hombre» en el trabajo social en común y considerando este «naturalismo» como una síntesis de materialismo e idealismo y al mismo tiempo lo entendió como un humanismo. Pero en el escrito *La sagrada familia*, Marx dedica, por primera vez, un capítulo al materialismo, en el que hay dos tendencias del materialismo moderno, sobre todo francés: la primera, parte de Descartes y desemboca en la ciencia monicista; la segunda, parte de Locke y de Hobbes y conduce «directamente al socialismo y al comunismo».

Según Marx, esta segunda tendencia tiene una orientación intensamente antimetafísica, es decir, empírica, y contiene el postulado de «arreglar el mundo empírico de modo que el hombre experimente en él lo verdaderamente humano». Y esta orientación empírica —que recibe la adhesión de Marx— es reafirmada en su escrito *La ideología alemana*, en el que después de haber articulado su concepción materialista de la historia equipara repetidamente el materialismo y el empirismo y considera a los comunistas como los únicos «materialistas sinceros, es decir, prácticos».

Sin embargo, fue Engels el primero que introdujo las expresiones *concepción materialista de la historia* y *materialismo histórico*. Y aunque la expresión «materialismo dialéctico» fue usada por primera vez por Plechanov, en 1891, no obstante fue Engels el primero que formuló la teoría que corresponde a ella, empleando el término materialismo en un significado propio: para designar la doctrina de que todos los fenómenos son modos de existir, cualidades o aspectos de la materia y de que, por tanto, «la unidad del mundo consiste en su materialidad».

Lenin debe a Plechanov su comprensión de la filosofía marxista. Pero mientras Plechanov consideró aún el realismo gnoseológico como *un aspecto* más, aunque central, de ese materialismo, Lenin vio precisamente en el realismo la esencia del materialismo. Por eso afirmó que ser materialista significa «admitir la realidad que se nos manifiesta por los órganos de los sentidos», y calificó de «tesis fundamental del materialismo» la aceptación de un mundo externo independiente de la conciencia, y llegó incluso al extremo de llamar a la materia «categoría filosófica para designar la realidad objetiva». Los violentos ataques de Lenin contra todo tipo de idealismo,

subjetivismo, conceptualismo y relativismo radican, en definitiva, en que toda desviación de un realismo estrictamente objetivista puede abrir una puerta a la religión. Y esto no puede admitirlo el ateísmo materialista.

En la filosofía soviética reciente se discute la problemática del materialismo sobre todo en tres contextos: en la discusión del llamado problema fundamental de toda filosofía, en la exposición de la evolución de la materia y en el análisis de la relación entre materia y conciencia.

En el problema fundamental de la filosofía son decisivas las formulaciones casi idénticas de Engels, Lenin y Stalin, para quienes, en oposición al idealismo, el materialismo es la doctrina según la cual la materia es lo originario y fundamental frente al espíritu y el pensamiento se relaciona con lo material como el reflejo con lo reflejado.

En el problema de la evolución de la materia, es importante la diferencia entre dos formas fundamentales de materialismo: el mecanicista y el dialéctico. El primero es reduccionista al negar cualquier autonomía de lo espiritual frente a lo biológico. El materialismo dialéctico, por el contrario, aunque defiende que la materia es el sujeto de todas las cualidades y actividades, no niega, sin embargo, que los procesos espirituales sean cualitativamente distintos de los biológicos, o bien que los biológicos sean cualitativamente diferentes de los químicos y físicos.

Respecto a la relación entre materia y conciencia, pueden distinguirse tres posiciones: a) entre la materia y la conciencia existe simplemente una diferencia *gnoseológica*; b) existe una verdadera diferencia *ontológica* entre la materia y la conciencia, de modo que la materia puede tener verdaderas cualidades y capacidades inmatrimales; c) la

tercera posición es la más próxima a las actuales formas occidentales de materialismo a causa de su esfuerzo por abordar los problemas con ayuda de categorías y distinciones *semánticas*. El pensamiento no es una cualidad de la materia, sino la cualidad de una cierta cualidad (es decir, de los procesos fisiológicos en movimiento de la materia), y que por esta razón no se le puede llamar ni material ni no-material.

Por último, la historia, extraordinariamente compleja, del concepto de ma-

terialismo, tiene en la filosofía soviética una desconcertante pluralidad de niveles respecto del significado de «materialismo» y «materialista», ya que puede significar, entre otras cosas: *a)* empirista; *b)* antiespeculativo; *c)* realista; *d)* ateo; *e)* ideas que se explican por relaciones socioeconómicas, y *f)* todos los fenómenos que se manifiestan como formas o cualidades de la materia.

*Emilio Serrano Villafañe*

ROGER GARAUDY: *Una nueva civilización. El proyecto esperanza*. EDICUSA, S. A., Madrid, 1977; 159 págs.

No es este libro el lamento estéril de un pesimista radical. Es, por el contrario, el de un hombre esperanzado que, reconociendo las angustias y los males de nuestro tiempo, quiere «responder a tales angustias formulando propuestas concretas para el futuro». Por eso el título original del libro es «Le Projet Espérance» (El proyecto esperanza), que es todo un «manifiesto» de solución positiva y superadora de las amenazas concretas y de las consecuencias insospechadas que nos acechan.

En unos breves capítulos —que constituyen la primera parte del libro— nos presenta con trazos dramáticos y datos estadísticos cuál es la situación actual de la humanidad, las causas del desorden y los «mayores peligros» que pesan sobre los hombres en el curso de su historia: «la supervivencia del planeta y de quienes lo habitan». Desde las amenazas radiactivas, pasando por la política del mercado hasta la socialización de la política, la cultura, la educación, los medios de comunicación, etc.; en los que el hombre está «alienado», Roger Garaudy nos presenta con trazos

realistas el peligro y las situaciones de los que el hombre ha de «liberarse».

En el curso de esos primeros capítulos, y antes breve manifiesto que da título al libro, esboza el autor respuestas, hace sugerencias, estímulos para la reflexión, piensa en el cambio de proyecto de civilización en el plano de la economía, de la política y de la cultura. Y todo esto con carácter de urgencia y acuciante: «el cambio de nuestra sociedad, sobre el cual invitamos a reflexionar, ha de ser necesariamente radical y urgente si queremos estar a la altura del desafío sin precedentes al que la historia nos enfrenta».

El «proyecto» de Garaudy no es —como lo han sido a menudo las utopías del pasado— una simple proyección de sus deseos subjetivos, sino que «se enraiza en el movimiento real de las tendencias de nuestra época»; escapa a la utopía porque no consiste en una extrapolación a cualquier precio de tendencias actuales que es preciso mantener. Y no es utópico por una razón aún más importante: no hace abstracción de ninguna de las dimensiones del hombre

(«no olvidemos en ningún momento que con el hombre lo posible forma parte de lo real»). Cualquiera que hoy sea el poder de las alienaciones que pesan sobre el «hombre unidimensional», cada paso hacia adelante en el curso de nuestra historia milenaria aporta —dice Garaudy— la prueba que siempre algunos han sabido librarse de ellas y de que pueblos enteros se les han unido en su voluntad de inventar el futuro. «Tales son los fundamentos objetivos de nuestra esperanza.»

Los proyectos presentados por el autor a cualquiera de los problemas de nuestro tiempo «trascienden» al deseo inmediato, el orden constituido, la norma establecida. Hemos subrayado el término trascendencia por la importancia que le da Garaudy, entendida no sólo como atributo de Dios, sino como dimensión esencial del hombre.

Porque «nuestro proyecto reposa en una concepción del hombre», llamamos trascendencia a la «superación por la cual el hombre en cada uno de sus actos creadores recoge la experiencia de que él es algo distinto del conjunto de condiciones históricas que lo engendrarán...»; es la concepción del hombre que «pretende hacer triunfar al hombre multidimensional sobre el hombre unidimensional...»; la trascendencia, para Garaudy, es, ante todo, «superación».

Porque el proyecto reposa «en una concepción de la historia», «llamamos trascendencia a la posibilidad permanente de ruptura con el orden establecido y los modelos existentes de la sociedad, buscando los fines de una sociedad no en el interior, sino fuera del sistema». La historia —dice— «no es propiamente humana si no está abierta a la trascendencia, y la trascendencia es aquí ruptura.

Porque el proyecto reposa «en una concepción del futuro», es creación hu-

mana, su objetivo es la abolición de la oposición entre sujetos y objetos de la historia, «llamamos trascendencia a esta dimensión del hombre que toma conciencia de que no tiene más esencia que su futuro y que vive como ser inacabado». La trascendencia es una «apertura» que, desfatalizando la historia, desfataliza el futuro.

Precisamente el fin de este libro —lo dice expresamente su autor— es mostrar cómo el hombre, cada hombre y cualquier hombre, puede ser y será el creador de su propia historia, y no ya un objeto en la historia de algún otro. Convoca a cada uno para que no acepte trocar sus posibilidades de creador de la historia por un papel de consumidor prefabricado para él. Nuestra acción reposa en un postulado, en un acto de fe. Y todo humanismo está mutilado, es impotente desde sus inicios, si no reconoce la trascendencia del hombre como su dimensión primera, fundamental, y una sociedad en la cual la libertad de la persona no degenera en un individualismo salvaje y donde lo comunitario no degenera en totalitarismo.

Crear un humanismo abierto significa elaborar una cultura que no esté hecha sólo de respuestas provenientes del pasado, sino de los interrogantes que plantea la invención del futuro; una cultura que no sea privilegio y ornato de unos pocos, sino la posibilidad del desarrollo humano de todos. La primera tarea consiste —afirma Garaudy— en «rehacer el tejido social desintegrado por el capitalismo rapaz, por el colonialismo destructor de las culturas, por el individualismo sin amor». Rehacer el tejido o estructura social, es colmar el foso entre los individuos atomizados y los Estados todopoderosos de nuestras sociedades, donde no existen sino las relaciones verticales de jerarquía y re-

laciones horizontales de concurrencia. Significa crear comunidades responsables que redefinan los fines humanos de cada actividad social y sus métodos de organización y de gestión, en el plano del trabajo, en las empresas, las universidades, la Administración, en la cultura.

Así —termina el autor— puede nacer una nueva concepción de la política, que ya no sea técnica de acceso y permanencia en el poder por la manipulación o la represión de las masas, sino reflexión a partir de la base, sobre los fines de la sociedad y la forma de organización necesaria para lograrlos. Hoy es preciso que cada uno participe de un modo distinto al que supone un voto ilusorio, emitido cada cuatro o seis años, en las decisiones esenciales de las que

depende su destino. Es posible crear una cultura y una formación que ayuden a cada hombre y a todos los hombres a ser creadores del futuro.

Es posible cambiar la vida. Podemos desde ahora comenzar a romper la lógica de un sistema que, aislándonos, nos reduce a la impotencia. El primer paso: salir al encuentro del otro —aceptando su diferencia— para crear juntos esas comunidades responsables de trabajo, de consumo y de cultura. Hagámonos todos juntos responsables; si no continuaremos dirigidos.

«Con vosotros, por vosotros, allí donde estéis, el futuro y la esperanza pueden comenzar a existir hoy mismo.»

Emilio Serrano Villaña

## DERECHO

FERNANDO GARRIDO FALLA: *Problemática jurídica de los planes de desarrollo económico*. RAJL. Madrid, 1974, 126 págs.

Los trabajos incluidos en la publicación que se comenta en la presente reseña son los discursos de recipiendario de Fernando Garrido Falla y de recipiendante de Luis Jordana de Pozas en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.

El nuevo académico numerario, en *Problemática jurídica de los planes de desarrollo económico*, lo primero que desea aclarar, con toda precisión, son conceptos autonómicos tales como planificación, desarrollo y Derecho. Para ello se detiene, especialmente, en el análisis del término, hoy tan en boga, como es el de planificación. Señala que este es elemento esencial de la función admi-

nistrativa desde que en 1916 Fayol publicó *Administration industrielle générale*.

Garrido no incluye, en el concepto de planificación, nota alguna que le ligue, necesariamente, al campo económico. Entiende que consiste, fundamentalmente, en acción encaminada a prever el comportamiento de organización para hacer frente a las necesidades que han de presentarse en período de tiempo futuro, apoyándose en los datos que proporciona el análisis de la situación presente y pasada.

El citado profesor y académico acierta bien, en nuestra modesta opinión, en la concreción y puntualización en torno

a otras expresiones y locuciones que con aquella se encuentran estrechamente interrelacionadas:

«Planning, Programing and Budgeting System» («PPBS») es el innovador presupuesto por programas o reforma presupuestaria de Norteamérica: el 25 de agosto de 1965, el trigésimo sexto presidente estadounidense, Lyndon Baines Johnson, anuncia que ha pedido al Gabinete y a los jefes de organismos federales que empiecen, inmediatamente, a introducir un nuevo y muy revolucionario sistema de planificación, programación y presupuestos en todo el Gobierno federal, de forma que por medio de instrumentos de la moderna Administración se pueda conseguir plena promesa de vida mejor para cada norteamericano al coste más bajo posible.

El racional pueblo francés capta rápidamente la utilidad del nuevo método, y el «PPBS» norteamericano se introduce, en enero de 1968, en los diferentes Ministerios galos a base de innovadoras técnicas de gestión, con cálculos económicos que se denominan «Rationalisation des Choix Budgétaires», aunque se conocen más por sus siglas: «RCB». Además, el Consejo Económico y Social preconiza como desarrollo sistemático de los estudios sobre el coste, utilidad y, accidentalmente, rentabilidad de las inversiones, con sus consecuencias económicas, sociales y regionales, a fin de que estos sean decididos con pleno conocimiento de causa. Cada programa inscrito en el plan se acompaña de sus incidencias sobre el erario público. Los programas serán incluidos en el conjunto de los presupuestos del Estado para el año que determine el plan.

En cuanto a repercusiones en España, nada impide, a juicio del beneficiario, desde el punto de vista de nuestro Derecho constitucional, que el Gobierno formule Plan o Programa de Desarrollo

Económico y Social en el que se fijen los objetivos que se pretenden alcanzar durante determinado plazo de tiempo y las medidas pertinentes para alcanzarlo aquéllos.

El disertante tiene muy en cuenta la cuestión, hoy tan en boga, de los controles. Respecto del control parlamentario de la ejecución del plan, se recuerda que el decreto 1.541/1972, de 15 de junio, establece que el Gobierno, a partir del segundo año de vigencia del plan, elevará anualmente a las Cortes Memoria sobre la ejecución del Plan de Desarrollo que incluya la evolución de las rentas, así como los ajustes verificados en el mismo y sus respectivas motivaciones.

El conferenciante, en relación con esta cuestión, tiene la gran oportunidad de hacer hincapié en la necesidad de las tres clases de controles a que alude Luis M. Cosculluela Montaner: control político a cargo de las Cortes y del jefe del Estado; control administrativo, mediante la intervención del Consejo de Estado, Tribunal de Cuentas, Consejo de Economía Nacional y Ministerio de Planificación; control jurisdiccional, ejercido por el Tribunal constitucional y por los Tribunales ordinarios los actos de ejecución.

Claramente adviértese la realidad de que lo que diferencia, en forma indubitada, a la planificación socialista de la que se aplica en las naciones de mercado libre, son los efectos jurídicos de la planificación económica, frente al sector privado: en éstos, el Plan sólo es vinculante para el sector público, mientras que tiene carácter indicativo para el sector privado. A cuya doble afirmación hace Garrido las observaciones siguientes: no es lo mismo sector público que actividad económica y mercantil del Estado; contrario a lo que parece deducirse de ciertas posturas doctrinales, la plani-

ficación no es un fin en sí misma; el plan indicativo supone, para los particulares, información sobre cuál ha de ser el comportamiento de los sujetos económicos públicos, lo que ciertamente representa garantías no desdeñables.

La idea fundamental, que Garrido destaca, es que la planificación de tipo indicativo se realiza a través de acción administrativa de fomento, en la que los beneficios y los estímulos que se ofrecen al sector privado, constituyen la contraprestación de las obligaciones que los particulares asumen, con la aceptación libre de tales beneficios.

Luis Jordana de Pozas cumple, por encargo de la Academia, la secular tradición de contestar a la disertación del nuevo académico, con adecuada réplica, de análogo alto nivel al que implica la densa y profunda conferencia de Garrido. Discurso de contestación que pone de relieve brillantemente el acierto en la elección del tema para el discurso de recepción como académico: «Bien se advierte el error, frecuentemente hasta

hace poco, de los que creen que la política de fomento es cosa del pasado, floreciente en tiempos pretéritos, pero anacrónica supervivencia destinada a extinguirse en nuestros días. Por el contrario —continúa Jordana—, nuevos factores, inventos y motivos han contribuido a darle interés sobremano actual y creciente. Basta evocar los impresionantes progresos de las técnicas de la publicidad y de la propaganda, los modernos estudios sobre el comportamiento y los modos de influir sobre el del público en general o sobre sus sectores diferenciados, la nueva ciencia de la informática, los efectos de la acción administrativa planificada y programa, la modernización de los viejos resortes actuantes sobre el afán de distinción, de fama y de perpetuación de los hombres, los progresos de la psicología y de la psiquiatría y tantas otras cosas propias de nuestro tiempo perturbador y sugestivo».

Claudina Prieto Yerro

LUIS MARÍA OLASO: *Introducción al Derecho*, tomo I (2.<sup>a</sup> ed.). Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, 1977, 509 págs.

Como propedéutica o introductoria de los estudios de Derecho, que hoy se cursan en todas las universidades, el profesor Luis María Olaso, que ha impartido la enseñanza de esta asignatura en la Universidad Católica Andrés Bello y en la Universidad Central de Venezuela, nos presenta ahora este libro —en su segunda edición—, *Introducción al Derecho*, con el que pretende «hablar al estudiante» y «llevarle de la mano», desde lo elemental hacia el complejo e intrincado mundo de los conocimientos jurídicos, teniendo en cuenta la realidad socio-jurídica, los problemas e inquietu-

des que se plantea el universitario de hoy, y no olvidando «el bagaje intelectual» con que llegan los alumnos a la Universidad (que suele ser —añadimos nosotros— bastante bajo y deficiente) al cual ha de procurar adaptarse el profesor.

Junto a esta pretensión subjetiva y generosa, el autor se propone introducir, poner al alumno en contacto con la ciencia a la que va a dedicar varios años de estudio, para que pueda conseguir una visión orientadora y unificadora, y esto dependerá tanto de los elementos que se incorporen a la asignatura

como de la estructura en que se disponga y ordene su contenido.

Los elementos integrantes de la *Introducción al Derecho* son, para el autor, estos tres: 1) *Elemento sociológico*, porque sí, como decía Cicerón, «donde hay hombres hay sociedad y donde hay sociedad hay Derecho», éste no puede menos de integrar en su estudio el elemento sociológico y humano que constituya a la base del mismo. 2) *Elemento dogmático o científico* que analiza y sistematiza los conceptos jurídicos fundamentales para construir, mediante la experiencia, la ciencia. 3) *Elemento filosófico*, que debe abarcar el universal jurídico en una búsqueda del concepto de «lo jurídico» en el que se exprese y represente la totalidad de la realidad jurídica, a la cual no puede llegar nunca la mera ciencia.

Por lo que se refiere a la estructura del contenido de la asignatura, el profesor Olaso sigue un plan que nos parece rigurosamente lógico. Divide el libro en tres partes: en la *primera*, después de analizar el concepto del Derecho, lo estudia como uno de los órdenes normativos de la vida humana en sociedad. En la *segunda parte* trata del Derecho en su aspecto objetivo, que constituye el elemento principal de la ciencia jurídica (fuentes del Derecho; norma jurídica; técnica y aplicación del Derecho). En la *tercera parte* estudia el Derecho subjetivo y sus elementos (sujeto, objeto y relación jurídica) que constituyen su ser ontológico.

En otros términos: en la primera parte «se destacan los aspectos filosóficos y sociológicos del Derecho, viniendo a ser como una introducción a la filosofía jurídica; la segunda y tercera partes son más bien de carácter científico, a nivel de teoría general del Derecho».

Podemos adelantar que el autor cumple plenamente sus pretensiones y expo-

ne suficientemente el contenido del libro que presentamos.

Para ello divide la obra en cuatro *títulos*. En el I, «Nociones generales sobre el Derecho», trata, en dos capítulos, de los conceptos preliminares: noción, acepciones y clasificación del Derecho; y el Derecho como objeto de la actividad humana: conocimiento vulgar, científico y filosófico del Derecho y de las disciplinas jurídicas que lo estudian desde sus respectivos puntos de vista.

En el Título II, «Órdenes normativos de la conducta humana», parte del concepto genérico del *orden* para estudiar después, en seis capítulos, los distintos órdenes normativos de la conducta humana que, sin ser Derecho, tienen con éste íntima e inescindible relación: orden moral o moral y Derecho; religión y Derecho; usos o convencionalismos sociales y Derecho. Las teorías acerca de cada uno de estos órdenes normativos permitirán deslindar el Derecho como algo distinto aun cuando no pueda separarse de los demás.

Dedica el Título III, «Fundamento del Derecho», a la consideración de los sistemas y teorías que han pretendido «fundamentar» el Derecho, las cuales pueden formar dos grandes grupos: subjetivismo y objetivismo, que se traducen en el racionalismo y empirismo (subjetivismo individualista y racionalista kantiano, idealismo, por un lado, y empirismo, sociologismo, materialismo y positivismo por otro) en sus múltiples y variadas manifestaciones.

Pero un lugar y mención destacada merece, como posición intermedia, el iusnaturalismo (al que el libro dedica tres capítulos). Porque si por una parte el racionalismo subjetivista se pierde en las abstracciones, el historicismo y positivismo jurídico se pierde en los hechos. Y aun cuando el iusnaturalismo racionalista protestante de los siglos xv

y XVIII pretendió crear una moral y un derecho *more geometrico*, prescindiendo de la Naturaleza y de la Historia, la reacción posterior del positivismo, empirismo y sociologismo, construían un Derecho-hecho o fenómeno social sin tener en cuenta la razón y el espíritu humano. Con ello cayeron en males mayores de los que justamente combatían. Pero si eso se puede decir del iusnaturalismo racionalista protestante, no así del iusnaturalismo «clásico» aristotélico-romano-tomista, que siempre tuvo en cuenta los hechos y la «materia» de aplicación de los principios inmutables del Derecho natural, y porque tanto Santo Tomás como Suárez, y antes Aristóteles, consideraban la naturaleza humana y social como *mutabilis et difformis*. Por eso las críticas que indiscriminadamente se han hecho contra el Derecho natural, sin distinguir uno y otro iusnaturalismo, son absolutamente infundadas y sólo pueden aplicarse a «un» Derecho natural, no «al» Derecho natural. Y quienes así lo hacen es porque desconocen el Derecho natural de la tradición clásica. Y es curioso que entre las varias direcciones iusnaturalistas actuales de la segunda posguerra, no haya ninguna que haya pretendido resucitar el iusnaturalismo racionalista de los siglos XVII y XVIII, y sí en cambio (aunque a veces le den otro nombre) el Derecho natural clásico con citas ineludibles al Aquina-

tense y a los *magni hispani* (sobre todo a Vitoria y Suárez) de la escuela española de los siglos XVI y XVII.

Pero si el Derecho es una norma reguladora de la convivencia social, es preciso señalar cuáles son los «fines» que ha de cumplir el Derecho. Este es el contenido del Título IV: «Fines del Derecho», al que el autor dedica tres capítulos sobre la justicia, el bien común, la seguridad, que, armónica y conciliadoramente, conducirán al orden y a la paz. Porque, como dice muy bien Santo Tomás en la *Summa contra gentes*, «operationes iustiae ad servandam pacem inter homines ordinantur».

Por lo que se refiere al reparo que modestamente hace el autor en el Epílogo diciendo que se ha apartado un poco de lo que suelen ser las «Introducciones» al Derecho, aproximándose los dos últimos Títulos a la Filosofía del Derecho, esto es, para nosotros un mérito más de los que añadir a los muchos e indiscutibles que tiene el libro. Porque es, precisamente, la Filosofía del Derecho la única que puede dar cumplida respuesta a muchos de los problemas de la ciencia jurídica. Y porque cada día es mayor el número de juristas-filósofos que acuden a la Filosofía del Derecho buscando los «fundamentos» y soluciones que no puede proporcionarles su ciencia.

*Emilio Serrano Villafañe*

MOZART V. RUSSOMANO: *Principios generales de Derecho sindical*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1977, 325 págs.

El libro que presentamos, del profesor brasileño Mozart Victor Russomano, es, como bien dice Alonso Olea en el prólogo, una de las obras más completas y felices contemporáneas sobre la muy importante materia que constituye su ob-

jeto, Y esta materia y su objeto son los principios generales del Derecho sindical o Derecho colectivo de trabajo con los grandes problemas que implican, de los que trata diferenciadamente en las tres partes en que se divide el libro.

En la primera parte —capítulos I-IV— estudia el concepto y naturaleza jurídica del sindicato partiendo de las relaciones individuales y colectivas, y de las relaciones de trabajo hasta llegar a la consideración del sindicato como institución, abordando en estos capítulos los problemas polémicos actuales de la libertad sindical (sindicación libre y sindicación obligatoria, autonomía sindical) y de la unidad y pluralismo sindical. Sindicación urbana y sindicación rural, y la múltiple actuación del sindicato en la sociedad contemporánea, completan esta primera parte del libro.

En la segunda parte el autor expone la «negociación colectiva», el Derecho de los convenios colectivos como expresión del carácter normativo del sindicato y, por supuesto, del derecho de representación de los sindicados. Aquí, en los capítulos VII-XI el profesor Russomano estudia el origen histórico, concepto, naturaleza jurídica y modalidades de los convenios colectivos; el procedimiento de elaboración —requisitos y tendencias actuales— de los convenios colectivos de trabajo; interpretación, aplicación e incumplimiento de los convenios colectivos; y, por último, revisión y extinción de los convenios colectivos de trabajo. Como vemos, la vida toda de la negociación colectiva.

Dedica la tercera y última parte a los «conflictos colectivos de trabajo», desde su concepto y clases hasta las soluciones, directa y jurisdiccional, de dichos conflictos. En esos tres capítulos finales encontramos aspectos y opiniones muy respetables e interesantes del docto profesor brasileño sobre la caracterización de la huelga.

Tras un rápido recorrido histórico del asociacionismo profesional, desde las culturas primitivas hasta las principales tendencias del sindicalismo contemporáneo, el autor termina afirmando que no

es difícil observar que la gran escisión de la vida sindical en el mundo moderno «deriva de la diversidad de concepciones políticas sobre la relación sindicato-Estado, así como de las finalidades atribuidas al primero, como órgano representativo del trabajador, en la comunidad nacional». El sindicato moderno adquiere, en este tenor, un nítido sentido «político», en cada nación, como órgano de defensa consciente de la libertad. Por eso el autor dice terminantemente: «Rechazamos las soluciones totalitarias, convencidos de que el sindicato no puede ser instrumento de ningún partido...» «Rechazamos las fórmulas comunistas, convencidos de que los medios de actuación sindical deben ir por los caminos de la paz, la comprensión y la justicia social, sin perjuicio de la firmeza de sus reivindicaciones.»

El profesor Russomano utiliza como sinónimas las expresiones Derecho colectivo del Trabajo y Derecho sindical, atribuyéndoles el mismo «contenido» y, en consecuencia, el mismo «concepto». Derecho colectivo del Trabajo o Derecho sindical «es la parte del Derecho del Trabajo que estudia las organizaciones sindicales, la negociación colectiva y los conflictos colectivos». He aquí claramente delimitadas las tres áreas o dimensiones sindicales que forman el contenido y objeto del Derecho sindical.

Afirma el autor la unidad o concepción unitaria del Derecho del Trabajo aun cuando éste esté dividido, «internamente», en dos hemisferios: el de las relaciones individuales y el de las relaciones colectivas. Pero estos hemisferios en que internamente se divide el Derecho del Trabajo están íntimamente vinculados en absoluta indisolubilidad, «pues las relaciones individuales y las relaciones colectivas, aunque distintas, son siempre relaciones de trabajo». Por eso es por lo que externamente el Derecho

del Trabajo se nos presenta como una «disciplina unitaria». Y esta intercomunicación entre el Derecho individual y el Derecho colectivo del Trabajo se acentúa ante el fenómeno de la «crisis de la contratación».

Acerca de la naturaleza jurídica del sindicato, el autor afirma que es persona de Derecho privado que ejerce atribuciones de interés público, con mayor o menor amplitud, de acuerdo con la estructura política del país y según el papel, más o menos relevante, que le sea atribuido. El sindicato, siendo un órgano de colaboración con el Estado, no por ello se integra en el Estado o depende de él. Precisamente la transformación del sindicato en persona jurídica de Derecho público coincide históricamente con la implantación del Estado totalitario.

Pero, para el profesor brasileño, el aspecto más relevante del problema se refiere al «ámbito del poder de representación» atribuido al sindicato y que, sin duda, va más allá del campo propio del Derecho privado. Porque, en la doble representación, de los intereses individuales de los asociados y de los intereses colectivos de la categoría profesional o económica, la representación de los intereses colectivos es necesaria y, por tanto, de naturaleza jurídica distinta de la mera representación de los intereses particulares de los asociados.

Por lo que se refiere a la libertad, autonomía y pluralidad sindical, el profesor Russomano dice que «no se puede hablar de libertad sindical absoluta sin admitir que exista, en un determinado sistema jurídico, sindicación libre, autonomía sindical y pluralidad sindical». En otras palabras: la libertad sindical presupone la libre sindicación, contra la sindicación obligatoria; la autonomía sindical, contra el dirigismo sindical; la

pluralidad sindical, contra la unidad sindical.

Respecto a la «unidad o pluralidad sindical», el pensamiento del autor es claro. La libertad de asociación, de la cual la libertad sindical es una de sus formas, no se limita solamente al derecho a participar o no en determinada institución. Supone también el privilegio de escoger a aquellos a los que nos queremos asociar, creando incluso una entidad de igual naturaleza, distinta de las existentes. Esta es la razón primaria y primera, por la cual «sustentamos la tesis de la "pluralidad sindical"». En un régimen de unidad sindical, la libertad del trabajador o del empresario se reduce a la siguiente opción simple y constante: ingresas o no en el sindicato único. En un régimen de pluralidad sindical, por el contrario, tienen el derecho de escoger, entre diferentes sindicatos, el que mejor se ajuste a sus ideas y aspiraciones, o de disentir de los sindicatos existentes y fundar otros sindicatos. En una conclusión sobre este problema tan debatido doctrinalmente y en la práctica, el autor resume las «desventajas» o inconvenientes que tanto la unidad como la pluralidad sindical llevan consigo.

Muy interesante, nos parece, el estudio que, al tratar de los conflictos colectivos, hace el profesor Russomano de la solución «directa» de los conflictos y, concretamente, de la huelga.

Mejor que definir la huelga será —dice el autor— conceptuarla con certeza. Dentro de esta idea, parte de la afirmación de que la huelga es un «hecho», naturalmente hecho social, pero también hecho jurídico, que consiste en la «suspensión del trabajo», lo cual no quiere decir abandono del empleo o extinción del contrato. Es un «acto colectivo», con una «finalidad laboral», que consiste en forzar al empresario a mantener o modificar las condiciones de trabajo

vigentes. En este aspecto, sirve como instrumento de presión contra el empresario. La huelga no es un conflicto colectivo, sino uno de los instrumentos usados para obtener la solución directa de este conflicto.

Hace una amplia clasificación de las huelgas: en cuanto a sus causas; a su extensión; duración; categoría profesional de los trabajadores en huelga; métodos de desarrollo, etc. Esto es, atendiendo a lo que el autor llama «criterios formales» de clasificación. Pero es más importante la división que hace recurriendo a «criterios sustanciales»: a) huelgas legítimas e ilegítimas (según se adecuen o no al ordenamiento jurídico racional; b) legales e ilegales (según cumplan o no los requisitos exigidos por el legislador); c) justas e injustas (en atención no a la ley o a los intereses de los trabajadores y empresarios, sino al interés colectivo y a la justicia social). La «huelga perfecta» será aquella que, al mismo tiempo sea una huelga «legítima», «legal» y «justa».

La huelga —ha dicho el autor— es un «hecho jurídico». Pero ¿es también un «derecho subjetivo»? «No encontramos razones sólidas —contesta—, ni des-

de el ángulo moral, ni jurídico, para reconocer que los trabajadores tengan el derecho a paralizar el funcionamiento de hospitales, escuelas, cementerios, transportes fundamentales, etc., en nombre de un derecho subjetivo reconocido por el orden social.» Claro que esta condena tajante de la huelga como derecho la apoya el autor «en la presuposición de que el Estado ofrezca a los trabajadores medios jurisdiccionales para solucionar el conflicto colectivo». Si el sistema jurídico de un determinado país, herméticamente, no ofrece a los trabajadores ninguna salida para la solución directa del conflicto, entonces, efectivamente, «tal vez podamos resucitar la tesis de la huelga como derecho»..., esto es, como «derecho de defensa y de conquista», ante la impotencia del Estado.

Pero como el Estado moderno, por el contrario, a través de su Derecho positivo ofrece medios y fórmulas para resolver los conflictos colectivos de trabajo, «esta remota posibilidad de clasificar la huelga como Derecho subjetivo tiende a situarse en los capítulos de la historia del pasado».

*Emilio Serrano Villafañe*

GEORGES LANGROD: *Derecho administrativo, en Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Derecho, 1. Ediciones Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 137 págs.

El Estado moderno, que se caracteriza por la subordinación de sus actividades al Derecho positivo («Estado de Derecho»), garantiza también a la Administración pública —para protección de los intereses generales y derechos de los administrados— la facultad de adoptar los medios conducentes para ello.

El Derecho administrativo distingue entre disposiciones del poder legislativo

y del Gobierno, que se refieren a la gestión pública, y normas elaboradas y decretadas por órganos administrativos. Además, se distingue entre disposiciones «internas», relativas a la organización de las distintas ramas de la Administración y a la distribución de sus competencias, y «externas», que se ocupan de las relaciones de los órganos administrativos entre sí.

En el Estado de Derecho, el Derecho administrativo tiene la misión de hacer realidad el principio de legalidad, evitando o dificultando el abuso de autoridad mediante distintos procedimientos de control. El moderno Derecho administrativo pone en relación la fijación de los campos de competencia con la garantía de igualdad ante la ley, los efectos legales de la gestión administrativa con las distintas formas de control.

El Estado moderno utiliza la Administración pública como un importante medio de realizar sus fines. El Derecho administrativo no se refiere solamente a la inmediata actividad del Estado, sino que abarca igualmente el conjunto de normas que se refieren a los organismos autónomos de la Administración.

El Derecho administrativo establece una diferencia entre Administración pública y las restantes funciones del Estado. Esta diferencia se basa en la clásica doctrina de la división de poderes. Y esto permite a los autores distinguir entre Estado y Administración pública, entre Administración pública y funciones del Estado —legislativa, ejecutiva y judicial—, y hablar de una función administrativa que, sin confundirse exactamente con las otras tres clásicas, participa de ellas y ellas, a su vez, de la actividad de la Administración pública. ¿Es la función administrativa una cuarta función del Estado, o se identifica con alguna de ellas? (la mayor parte de los administrativistas la identifican con la función ejecutiva).

Lo cierto es que en el Derecho administrativo de todos los Estados, el acto administrativo representa la forma jurídica típica de la actividad administrativa. El acto administrativo —dice el profesor Langrod— viene a significar, para el Derecho público, lo que la declaración de voluntad es para el Derecho privado. De aquí la necesidad e importancia del «pro-

cedimiento administrativo» en su doble aspecto: como regulación de la unidad de un procedimiento ágil para la Administración, y como garantía de los administrados, quienes conocen su tramitación, requisitos, publicidad y recursos contra las decisiones de la propia Administración.

Trata seguidamente el autor de algunos rasgos característicos de los distintos sistemas de Derecho administrativo en los países occidentales (Francia, República Federal Alemana y Estados Unidos) y del Derecho administrativo soviético.

Tras unas nociones del concepto y desarrollo del Derecho administrativo soviético, se destacan «algunos rasgos específicos» del mismo. En primer lugar, la teoría marxista-leninista considera el Derecho administrativo y sus problemas como reflejo de las condiciones objetivas de las relaciones sociales. Y el Derecho administrativo —como el Derecho todo— al formar parte de la superestructura es configurado por las necesidades económicas y, a su vez, muestra la influencia de la base económica. De este modo se muestra el carácter cambiante, dinámico y pragmático del Derecho, porque lo mismo que el Estado, el Derecho administrativo está sometido a las modificaciones que resultan de las exigencias de las relaciones sociales y de las necesidades económicas.

La concepción soviética del Derecho administrativo, si tenemos en cuenta la unidad del poder estatal, es, fundamentalmente monista, poder como imperio de clase, que es ejercido por los trabajadores bajo la dirección del Partido. La unidad estructural de la Administración, por medio de la jerarquía de los soviets, debe reflejar la unidad del pueblo, la unanimidad entre gobernantes y gobernados.

Un criterio libre para la gestión administrativa, como en el sistema occidental, es desconocido por el Derecho administrativo soviético. La Administración tiene que quedar en todas las decisiones dentro de los límites del Derecho socialista. La Administración es un instrumento eficaz del Partido Comunista, ya que éste utiliza todas las oportunidades para la realización y control de sus directrices políticas.

En la URSS, el Derecho administrativo representa, lo mismo que los demás sistemas jurídicos, un arma para la construcción del socialismo y del comunismo. Tanto en el marco de la dictadura del proletariado como en el del Estado popular, el Derecho administrativo soviético es principalmente un instrumento de la política; se rige de acuerdo con los mandatos políticos y las directrices emanadas del Partido para una determinada etapa y, continúa siendo un importante medio de do-

minio de los hombres por medio del sistema.

Por esto, de acuerdo con los objetivos políticos y las necesidades de la producción, la concepción de la Administración oscila entre estos extremos: centralismo y descentralización, exigencias administrativas y económicas; gestión individual y colectiva entre el poder totalitario de los soviets de los delegados de los trabajadores y el poder de las jerarquías verticales paralelas, entre la permanencia de los dogmas teóricos y los experimentos aventurados. Pero, además, las posibilidades de intervención del Partido elevan considerablemente el riesgo de un dualismo muy peligroso en la aplicación de las normas del Derecho, porque el Estado soviético tiene que impulsar el desarrollo hacia la administración comunista autónoma.

*Emilio Serrano Villafañe*

LINO RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE: *El Derecho natural*. Separata del Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes. Año VII, núm. 7. Mérida (Venezuela), 1977.

El Derecho es una realidad; es creado por y para el hombre en comunidad. Pero no puede ser entendido el Derecho sólo como fuerza del Poder. «El Derecho que no existe más que en las leyes y sobre el papel, no es más que un fantasma de Derecho.» Precisamente por tender el Derecho a realizar la justicia en la vida social «hay quienes consideramos que el Derecho —dice el autor— es también un poder moral».

Sin embargo, aspirando el Derecho a realizar la justicia, que es un valor moral, con un contenido justo, no puede serlo plenamente justo en lo que tiene de humano. Esta es la «tragedia del

Derecho»: el no poder realizar a plenitud la justicia, puesto que su elaborador —el hombre— posee una naturaleza imperfecta. De aquí el primer dualismo «justicia y legalidad»; «esta última debe conllevar al máximo la primera para procurar ser ley justa». Pero cuando la ley se vacía de contenido justo, es cuando se presenta la dicotomía con diferencia abismal, y se entra en un nuevo dualismo jurídico: «justicia y seguridad». Estos dos son elementos fundamentales del Derecho, de los que éste necesita para garantizar las condiciones de la vida de convivencia social.

Pero la dinámica social nos impone otro dualismo: «Derecho natural y Derecho positivo». El primero es el justo objetivo que se proyecta a través de las distintas circunstancias históricas. Se trata del Derecho «hallado» por el hombre, mientras que el Derecho positivo es el «creado» (los dos subrayados son nuestros) por el hombre en su devenir histórico.

Seguidamente el profesor Rodríguez-Arias Bustamante trata del Derecho natural, pronunciándose por un «Derecho natural dinámico» «siempre referido al eterno fluir de la experiencia aun cuando orientado hacia el ideal incommovible de la justicia objetiva». Se trata de un Derecho natural que regula la vida social humana con sus principios universales e inmutables de acuerdo con las necesidades de cada momento histórico y, al mismo tiempo, la proteja contra el poder omnimodo del Estado moderno.

El Derecho natural así entendido, que es el llamado Derecho natural clásico de la mejor tradición greco-romana y cristiana, en el que se conjugan la inmutabilidad de los principios con la variedad de las circunstancias o «materia» de su aplicación, es «la respuesta al positivismo jurídico que había concentrado en el Estado todo el poder, y para el que no existía otro Derecho que el Derecho positivo del Estado». Así se incurrió en el monismo jurídico: no hay más Derecho que el Derecho positivo. Se niega el Derecho natural que se relega al puro ámbito de la ideología. En consecuencia, no hay más justicia que la legalidad, que es la que emana del Derecho positivo estatal.

De este positivismo jurídico y del Estado omnipotente, y de la visión del hombre anonadado por el Estado totalitario, «viene a rescatarlo el Derecho natural, que establece lo justo como

Derecho, de tal modo que resulte respetado en las personas y asegurado en su colectividad».

El Derecho natural responde, no a la voluntad del legislador o al poder del Estado, sino a unas «exigencias de la naturaleza humana» idéntica en todo hombre. Por consiguiente, es un Derecho «necesario» que el hombre, en su proceso cognoscitivo en permanente auscultación de la realidad social, va incorporando a la sociedad, ya como conjunto de principios —Derecho natural objetivo—, ya como facultades morales —derechos naturales subjetivos— que no son creaciones humanas, sino «concreción» del orden supremo en que consiste el Derecho natural.

Porque esos principios se traducen en preceptos y normas del obrar humano social, y esas facultades morales son otras tantas exigencias y necesidades —derechos y deberes—, el Derecho natural es Derecho y es Derecho normativo y vigente; vigente en la conciencia de todos los hombres como «vis insita» en cada uno de ellos, y vigente en cuanto que los principios del Derecho natural sean reconocidos, expresa o implícitamente, en las legislaciones positivas de los diferentes pueblos organizados como Estados.

El «maravilloso renacimiento del Derecho natural dice por sí sólo de su asombroso contenido revitalizador en el proceso constructivo del Derecho como principio ordenador de la vida social». Por ello, nuestro autor propone como «dato primario para construir la teoría comunitaria del Derecho (que es el tema capital del pensamiento filosófico-jurídico de Rodríguez-Arias Bustamante), el estudio del Derecho natural». Porque el Derecho natural «es un imperativo de la solidaridad humana sobre la que tratamos de levantar la sociedad futura».

El Derecho natural —termina el profesor venezolano— es, en última instancia, «comunitario» puesto que sus normas se desprenden de la vida humana en comunidad, cuya nota sobresaliente es el constituir un conjunto orgánico de personas, y desde el punto de vista de la vida comunitaria comprende tanto las relaciones externas como internas del ser humano; es decir, que el hombre no se liga sólo por la voluntad, sino que también se vincula a los otros en conciencia.

Pero en este comunitarismo, a diferencia de Duguit —cuya posición es positivista—, Lino Rodríguez-Arias Bus-

tamente se mueve dentro del espiritualismo cristiano; por eso insiste en la dual vinculación del hombre en su conciencia y en su voluntad. La sociedad liga voluntades; la comunidad vincula conciencias. La sociedad establece nexos individuales; la comunidad integra personas. Las reglas jurídicas de Duguit «proviene de la misma sociedad»; las «normas del Derecho natural responden a exigencias de las tendencias cooperativas que se manifiestan en la naturaleza humana en función de la comunidad».

*Emilio Serrano Villafañe*

KAZIMIER GRZYBOWSKI: *Derecho internacional privado*, en *Marxismo y Democracia*, Enciclopedia de conceptos básicos, Serie Derecho, 1. Ediciones Rioduero, de EDICA, S. A. Madrid, 1975, 137 págs.

El Derecho internacional privado: *Droit international privé*, *Private international Law*, *Diritto internazionale privato*, en su estricto significado, como un Derecho privado con valor internacional, sólo existe actualmente —dice el autor— en forma fragmentaria, limitada en el espacio y en la materia. Generalmente el Derecho internacional privado es sólo internacional en cuanto a situaciones de hecho que han de ser juzgadas, aunque se fundamenten en fuentes nacionales de Derecho. Se basa en la idea de que la soberanía estatal no equivale a autoridad exclusiva de un solo ordenamiento jurídico sobre el territorio de un Estado. La delimitación del Derecho internacional privado, respecto al Derecho internacional público, se apoya en que el Derecho internacional es un Derecho nacional. No obstante, existen tratados internacionales en los que los Estados acuerdan reglas de Derecho internacional priva-

do que, a continuación pasan a ser aplicables como Derecho internacional privado con la entrada en vigor de dicho tratado.

Históricamente, ya en la antigua Grecia aparecen los primeros ejemplos en el Derecho público de la «polis» (normas de colisión de derechos en tratados internacionales). En Roma, el *praetor peregrinus* juzgaba los casos litigiosos relativos al tráfico comercial entre romanos y extranjeros de acuerdo con el *ius gentium*. A la caída del Imperio romano, y con la implantación de las tribus germánicas en las provincias occidentales, se aportó un nuevo elemento de desarrollo del Derecho internacional privado; el Derecho territorial fue reemplazado por el Derecho personal. Pero la mezcla de pueblos durante la Edad Media hizo imposible reconocer un Derecho de las personas, volviendo, por razones prácticas, a prevalecer el Derecho territorial.

Corresponde a los juristas italianos de los siglos XI y XII el mérito de haber transformado las puras reflexiones teóricas en un sistema de Derecho internacional privado. El activo tráfico comercial entre las distintas ciudades italianas suscitaba con frecuencia la cuestión del Derecho aplicable a las transacciones entre las mismas. Las doctrinas italianas se enraizaron en Francia, Holanda e Inglaterra, y el posterior desarrollo permitió que los juristas franceses del siglo XVI comenzaran a distinguir entre facultad dominical en la posesión de bienes inmuebles (*lex rei sitae*) y de bienes muebles (*lex domicilii*), quedando de este modo separados los derechos de propiedad de los derechos de las personas. El camino hacia la ciencia moderna fue consecuencia de la labor de los juristas y del predominio de uno u otro de los «estatutos» (real, personal, local, etc.).

Las fuentes del Derecho internacional privado pueden retrotraerse al *Codex Maximilianeus Bavaricus civilis*, de 1756, y al *Derecho territorial general prusiano* de 1794. En el siglo XIX la tendencia codificadora del Derecho privado se extendió también a las reglas del Derecho internacional privado. El Código civil napoleónico estableció el principio de la nacionalidad, el de determinación de la capacidad jurídica y de contratación de los franceses domiciliados en el extranjero según la *lex patriae* y la sumisión de la propiedad territorial de extranjeros en Francia al Derecho francés. Los «convenios internacionales» de los que fue precursor inmediato Mancini, que propuso un sistema de reglas de Derecho internacional privado que debería resolver las colisiones del Derecho apelando al principio de «nacionalidad» (el Derecho internacional, decía, tenía que ser construido «entre las naciones y no entre

los Estados»). Después de la segunda guerra mundial se han promulgado en algunos países leyes (1949 en Bélgica) y Códigos (italiano de 1942, griego de 1946, egipcio de 1948, sirio, iraquí y otros países) que regulan las relaciones personales y familiares y principios del Derecho internacional privado.

En las tendencias modernas del Derecho internacional privado pueden distinguirse dos direcciones: una partidaria del pleno cumplimiento de las reglas del Derecho internacional privado por considerar a éste supranacional, lo que obliga a los tribunales locales a su aplicación, con lo cual el Derecho internacional privado es prioritario frente al Derecho del territorio. La otra dirección rechaza toda tendencia internacionales, acentuando el principio de la territorialidad de las leyes y de la reserva del orden público (Niboyet, en Francia, juristas de Estados Unidos). No obstante, la influencia de los representantes de esta segunda tendencia ha avanzado hasta la equiparación de las más importantes normas nacionales relacionadas con el Derecho internacional privado. A este respecto, la Comunidad Económica Europea, por acuerdo de sus miembros, ha dado un impulso importante a la unificación con la esperanza de una creciente internacionalización del comercio.

En la doctrina soviética el Derecho internacional privado tiene una larga tradición en la que se enraiza mucho más que en el monista y monolítico marxismo-leninismo, siendo ahora su principal esfuerzo el de establecer reglas para la solución de colisiones, de tal modo que quede asegurada la aplicación del Derecho extranjero por los tribunales extranjeros, siempre que redunde en interés del Estado soviético.

Como fuentes del Derecho internacional privado es unánime la creencia de

los autores soviéticos en señalar estas cuatro: Acuerdos o tratados internacionales, Derecho consuetudinario internacional, legislación anterior y práctica de los tribunales, comprendiendo las reglas de las comisiones para la competencia arbitral del comercio exterior y de navegación.

En la actualidad se autoriza a extranjeros (personas naturales y jurídicas) a suscribir, dentro del territorio de la URSS, negocios sin especial licencia. El tráfico mercantil y los contratos de las empresas de comercio exterior están exceptuadas de las normas generales del Derecho civil soviético; su desarrollo está regulado por decretos especiales que afirman expresamente que el lugar del perfeccionamiento del contrato se determinará según la ley soviética, porque, además, Moscú se considera como lugar de acuerdos formales sobre contratos de comercio exterior y en donde también tienen su sede todas las organizaciones del comercio exterior de la URSS.

Pero la capacidad jurídica de los extranjeros en la Unión Soviética ha de juzgarse desde dos puntos de vista: *a)* en lo concerniente al tráfico comercial y *b)* en lo que se refiere a las restantes relaciones personales. La regla general sobre el estatuto de extranjeros en la URSS está formulada en el artículo 122 de los Principios de Derecho civil y de procedimiento civil: «Los extranjeros gozan en la URSS de igual capacidad jurídica que los ciudadanos soviéticos. Sólo la ley de la URSS puede determinar las excepciones a este principio.» Según esta declaración, al extranjero no le son permitidas las actividades comerciales que sean monopolio del Estado.

El Derecho soviético resulta igualmente claro en lo que respecta al es-

tatuto del ciudadano soviético, domiciliado en el extranjero, cuya capacidad jurídica debe ser determinada más bien por el Derecho del domicilio que por la *lex patriae*. En cuanto a las relaciones de personas y familias de ciudadanos soviéticos en el extranjero, el Derecho soviético acentúa la observancia del Derecho material soviético, subrayando que los matrimonios de dichos ciudadanos deben celebrarse en consulado soviético, aun cuando los tribunales soviéticos reconocen también la validez de los matrimonios celebrados por ciudadanos soviéticos según el Derecho local.

Por último, los «Principios generales fundamentales sobre descendencia y sucesión hereditaria» reconocen la prioridad jurídica del derecho de residencia sobre la *lex patriae*, evidentemente para proteger los derechos de los ciudadanos soviéticos con domicilio en el extranjero, al tiempo que para limitar los derechos de los extranjeros con domicilio en la URSS.

El profesor Grzybowski, tras afirmar —como comentario crítico— que «la aplicación de Derechos extranjeros no socialistas en la Unión Soviética encierra peligros que no aparecen en las relaciones jurídicas entre países no comunistas», y que en el Derecho privado internacional soviético «encontramos reservas basadas en el principio del orden público», subraya como apreciación de conjunto que la imagen del Derecho internacional privado soviético resulta, por un lado, del interés del Estado en el fomento de un amplio intercambio económico y cultural con el extranjero, y, por otro lado, de los especiales intereses políticos de la URSS. En cuanto parece deseable un intercambio, el Estado soviético «muestra inclinación a la admisión de atribuciones considerables y de normas jurídicas, aun cuando

NOTICIAS DE LIBROS

se aparten de las doctrinas jurídicas del socialismo». En otros campos del intercambio jurídico internacional, el interés soviético está limitado o no existe en absoluto, y entonces el Derecho soviético «ofrece escasa o ninguna posibilidad de aplicación del Derecho ex-

tranjero por la jurisprudencia de la Unión Soviética».

Es un pragmatismo político o una «praxis» pragmática de evidente significación política.

*Emilio Serrano Villafañe*