

RECENSIONES

GEORGE USCATESCU: *Aporías del estructuralismo*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1971; 178 págs.

El estructuralismo, como es bien sabido, constituye el nuevo fenómeno —nuevo hasta cierto punto— que afecta por igual a todos los campos de actuación humana. Ahora bien, como nos ha recordado un prestigioso pensador (1), el estructuralismo no es una nueva concepción del hombre. Se limita a los dominios que sus promotores le señalan, y solamente a ellos. No es tampoco, una prospectiva: prefiere los sistemas cerrados a la previsión, que deja a cargo de las ciencias sociales. No está en condiciones de suministrar directivas a una sociedad industrial. Hace el balance del «pensamiento» salvaje; es la mala conciencia rousseauniana del hombre en las sociedades avanzadas. No reemplaza la historia por la eternidad; no reemplaza el cambio por el ser. Lo que, por el contrario, si efectúa el estructuralismo —si hemos de aceptar la tesis que nos brinda Jean-Marie Auzias— es la sustitución de la historia por el conjunto de las disciplinas humanas. Consecuentemente, esta nueva perspectiva restaura a las sociedades «sin historia», es decir, sin documentos escritos, en una función ejemplar. Señalemos, además, que el florecimiento del estructuralismo se ha iniciado, como no pocos autores sostienen, a partir de la «muerte» de las ideologías. En todo caso, creemos dentro de nuestra modestia, que el estructuralismo ha surgido, entre otras muchas razones, por el hecho —hace tiempo advertido (2)— de que ha muerto, en cierto modo, nuestra lógica, y es necesaria otra nueva para poder vivir razonablemente. Pero, naturalmente, una nueva lógica supone, ante todo, unos nuevos

(1) JEAN-MARIE AUZIAS: *El estructuralismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, 187 páginas.

(2) EMILIO DEL RÍO: «Las nuevas fronteras del pensamiento, las artes y las ciencias», en revista *Razón y Fe*, núm. 88, Madrid, enero 1972, págs. 54 y sigs.

valores en qué creer. Ahora bien: ¿qué es un valor sino algo radicalmente fundado en la experiencia anterior? Y hoy —perfectamente lo advierte Emilio del Río, S. J.— no hay tal anterioridad: todo está clamando por liquidar un pasado, que, con razón o no, pensamos estorba nuestro horizonte de mañana. De ahí nuestra desesperación y el desaliento de los jóvenes: «Hemos perdido —dice Georges Mathieu— los valores de ayer y no estamos bastante adelantados en el futuro para poseer ya unos valores nuevos». ¿Será verdad que ha sido tan grande el cambio? ¿Qué representa concretamente en el pensamiento, las artes y las ciencias? En definitiva, cualquiera de las grandes obras, arte, ciencia o cultura, presenta en primer plano el hecho de una mutación. Lo que era, ya no es; lo que es, tal vez no sea mañana. Los tiempos actuales son, antes que nada, unos tiempos de cambio.

George Uscatescu entiende, y así lo hace notar desde las primeras líneas de su obra, que el imperio del estructuralismo era algo que nadie hubiera podido evitar. En efecto, en términos generales, existe una moda de los estructuralismos, simplemente porque antes de ella, inmediatamente después de la segunda guerra mundial, ha habido una moda de los existencialismos. Sabido es que el hombre necesita renovarse con cierta regularidad o, cuando menos, modificar el ámbito en el que desarrolla su existencia. El estructuralismo ha logrado, sin duda, dar al hombre de nuestra época la sensación de cambio y, consecuentemente, no existe motivo alguno para sentirnos sorprendidos de que este movimiento —¿es lícito denominarlo así?— se haya infiltrado en la generalidad de los campos de actuación del ser humano. Así, por ejemplo, el estructuralismo ha dejado notar su impronta en artes tan tradicionalmente sólidas como la arquitectura. Pocas cosas, nos indica un autor, dan al hombre moderno una idea más visible de la novedad del mundo en que vive —novedad estructuralista— que las modernas construcciones, reflejo a la vez del nuevo poder creador del hombre y del cambio social reflejado en el enorme aumento demográfico.

De todas formas, como inteligentemente subraya George Uscatescu, el estructuralismo no es la gran panacea para solucionar todos los problemas del hombre moderno, en un mundo intelectualmente invadido por códigos, mensajes, cifras, signos, cabe por más de un motivo la pregunta de si los límites de la actividad creadora de la imaginación no están estrechándose mucho más de lo que conviene. La pregunta es natural y se torna realmente dramática, si pensamos que el universo de los fenómenos de comunicación que integran la semiología, actividad actualmente de moda hasta el paroxismo, está dominando buena parte de las llamadas actividades del espíritu.

Ciertamente, pensamos, hay que tener muy en cuenta la seria advertencia que nos hace George Uscatescu, dado que caminamos, por la senda descu-

bierta por el propio Lévi Strauss —creador de la semiología—, a la más completa deshumanización. El hombre como ser individual va interesando ya muy poco y, naturalmente, comienzan a ensayarse diagnósticos sobre los impulsos o emociones humanas sobre la base de la pertenencia a un grupo social determinado únicamente. Evidentemente, como un sutil pensador nos ha dicho (3), el sueño dorado de Lévi Strauss estriba en alcanzar un grado de objetividad y neutralidad que haga posible las ciencias sociales no humanas, es decir, despojadas del juicio de valor. Porque el fin de las ciencias humanas, dice Lévi Strauss, no es el de construir el hombre, sino el de disolverlo. Y, efectivamente, las ciencias humanas sólo pueden llegar a ser ciencias dejando de ser humanas.

El estructuralismo, desde luego, ha trastocado también el campo de la acción literaria. Era sabido, ha escrito Emilio del Río, S. J., que el autor lleva consigo su manera de ser, configurada ésta, en parte, por su estirpe, por la historia de su ciudad y su país, por las dimensiones del paisaje natural y humano. La perspectiva más moderna va más allá: lo nuevo es que el autor integra en un mismo plano de observación al observador —él mismo— y al objeto observado. El acto de observar, de pensar, de imaginar, no es ya un «instrumento» para llegar a la «realidad» —exterior—; pertenece al acto mismo de creación, en cuanto idea: se integra el observador y la visión. Se trata, en cuanto es posible, de «confundir el objeto observado con el sujeto observador; de crear una unidad perfecta entre el objeto físico y el sujeto físico».

Tratando, pues, de ir recapitulando las tesis analizadas en las páginas que comentamos por George Uscatescu tenemos que situar en primer lugar la referente al auténtico significado del estructuralismo. El estructuralismo significa, subraya, una modificación reciente del saber. Efectivamente, no obstante la enorme disparidad de criterios existentes sobre la valoración real de la dimensión intelectual que entraña el estructuralismo, no es aconsejable, bajo ningún punto de vista, renunciar al estudio y entendimiento del mismo. Hay que aprovechar, como alguien ha dicho, todo lo que de sugestivo tiene este método, con el fin de conocer mejor la sociedad. Y este, justamente, es el objetivo central que el autor de estas páginas se ha propuesto, a saber: determinar la posible influencia que el fenómeno estructuralista ha supuesto en el pensamiento filosófico, social y político de nuestro tiempo. Para ello, efectivamente, nada más adecuado que una serena meditación en torno de la

(3) GABRIEL CAREAGA: «Sociología y estructuralismo», en *Revista Mexicana de Ciencia Política*, núm. 62, México, octubre-diciembre 1970, pág. 57.

obra de Heidegger y de Max Weber y, al mismo tiempo, de una detenida referencia a los problemas ideológicos del marxismo contemporáneo...

Las páginas más brillantes de este libro están consagradas, sin duda, a la sugestiva personalidad del pensador alemán Martín Heidegger. Este gran pensador, escribe Uscatescu, que se ha mantenido en lo posible fuera de la marea en que se han encontrado envueltas la mayor parte de las grandes personalidades espirituales del siglo, marea que caracteriza igualmente al estructuralismo, ha tocado en sus escritos no solamente los temas filosóficos especialmente definidos, sino los grandes temas centrales relacionados con el destino del hombre y la cultura. Se ha preocupado por la «caída» del hombre de hoy en los avatares de la historia, por la muerte de la metafísica, por el gran destino de la poesía y su esencia profunda, del hombre ante el mundo de la técnica, de las perspectivas de la ciencia.

Ante los desesperados esfuerzos llevados a cabo por los impulsores del estructuralismo y, también, del de los promotores de la tecnología para prescindir en todo lo posible de la individualidad del ser humano, el filósofo alemán ha reivindicado con absoluta precisión las cualidades esenciales de las que, bajo ningún concepto, el hombre puede ser desposeído. Así, agrega George Uscatescu, Martín Heidegger nos ha dicho que el pensamiento pertenece esencialmente al ser, es del ser, por cuanto es centinela del ser. El filósofo quiere restituir a la palabra su inestimable riqueza y al hombre un refugio para vivir en la verdad del ser. Restaurar al hombre en su esencia, según los términos de la *Sorge heideggeriana*, significa precisamente hacer al hombre humano. Heidegger formula su humanismo fundado en la *humanitas*, en la *paideia*, en el contraste entre «humanus» y «barbarus». El filósofo combate el humanismo tradicional precisamente porque no hace resaltar la *humanitas* del hombre. Esta humanidad del hombre implica al hombre como pastor del ser, como protector de la verdad del ser. Por lo tanto, circunstancia que no tiene por qué sorprendernos en absoluto, la pregunta fundamental de Heidegger es siempre la pregunta por el ser. La finalidad ontológica —subraya el autor de estas páginas— es siempre el ser, pero no en su esencia, sino en la iluminación de la verdad.

El mensaje de Heidegger, se nos dice en otro lugar de este libro, es el mensaje de la suprema nobleza de nuestro tiempo. Para él, en medio de todas las degradaciones del siglo, el hombre continúa siendo *animal racional*. El ser vivo que reclama y rinde cuentas. Y el ser vivo que *cuenta*. Este es el tema permanente del pensamiento occidental, el que ha llevado, en cuanto pensamiento de la Europa moderna, a la edad presente, a la era atómica.

Para George Uscatescu, cuya tesis aceptamos en todas sus consecuencias, la venerable figura de Martín Heidegger —al que considera «el más grande

filósofo de nuestro siglo»— está presente en el drama de nuestra época. En efecto, escribe, hay siempre un Heidegger último, para quien sigue la marcha vivificante de las ideas del gran filósofo de Friburgo. Su presencia en la aventura espiritual de su tiempo parece una presencia mínima, hecha de vagas sugerencias, de alusiones, de participación lejana. Por ser mínima, se trata de una presencia significativa, y en el campo de las significaciones puras entiendo colocarla su propio autor. Para una época como la nuestra, ahogada en la confusión de los compromisos intelectuales, el hecho es de capital importancia.

Enormemente sugestivo, estimamos, es el estudio que George Uscatescu dedica al sociólogo cuyo pensamiento está eternamente vigente: Max Weber. Ciertamente, tiene razón el autor de estas páginas, cuando subraya que Max Weber, de cuya muerte se cumple ahora el medio siglo, es una de las personalidades más poderosas de nuestro tiempo. La influencia de su vasta obra, de sus métodos de investigación en el dominio de las ciencias del espíritu, de la economía, la sociología y la teoría del poder, no tiene par. En nuestra propia perspectiva, agrega George Uscatescu, hemos afirmado más de una vez que las posibilidades especulativas se inscriben en estos años necesariamente en la dirección marcada por Marx y sus seguidores o en la orientación trazada en las primeras décadas del siglo por Max Weber. No hay prácticamente otra alternativa posible.

Hombre de su tiempo, nos es dado considerar este juicio páginas más adelante, Weber brinda a su época una concepción de la ciencia y la política de gran nobleza. De la primera nos dice que no puede aspirar al saber absoluto. Para la segunda quiere superar la trágica dialéctica de los medios y los fines apelando a la ética de la convicción y a la vocación política.

Es interesante, y hasta cierto punto profundamente edificante, que George Uscatescu nos recuerda la ejemplar figura de este hombre ahora que, en efecto, parece existir dentro del ámbito de la ciencia política pura una auténtica crisis. Naturalmente, cosa en la que no es menester realizar especial hincapié, esa crisis está unida a la actual tragedia del poder. Nuestra época, señala el autor de estas páginas, está presa de profundas antinomias en el campo de la ciencia política. Por una parte, los medios tecnológicos están destinados a nivelar y unificar el mundo. Por otra, surgen nuevas formas de soberanías, se fortalecen varias formas de soberanía y se manifiestan nuevas formas de nacionalismo y tribalismo. La ley de la jungla está siempre presente. Una nueva ciencia de la política tendría que contar, en primer lugar, con la solución de estas antinomias. Pero las soluciones no podrían ser técnicas, sino humanas. Su principio consiste en la creación de una nueva mentalidad humana y política.

Max Weber, a su manera, fue profundamente un egregio estructuralista —ya hemos dicho que el estructuralismo, aunque es un fenómeno de nuestro tiempo cuenta con muy remotos precedentes—. El análisis —nos advierte George Uscatescu— que Weber hace, tanto de la burocracia como del concepto de clase social, del Estado, de la sociología, de la religión, es un análisis esencialmente estructural. Nadie podría hablar hoy de la aplicación de los métodos estructuralistas en materia sociológica, sin hacer apelación al concepto weberiano de la racionalización. Para una realidad tan compleja como la del mundo de hoy, recurrir a las ideas, a veces simplemente a las sugerencias del gran sociólogo alemán, significa entrar en posesión de auténticas llaves de oro de la compleja realidad en que nos movemos.

Por encima de todo, pues —no duda en afirmarlo George Uscatescu—, Max Weber sigue siendo lo que sus admiradores de hoy proclaman sin reservas: nuestro contemporáneo. Un gran contemporáneo que, en un momento de crisis y estancamiento como el de hoy, es capaz de abrirnos vías anchas hacia el futuro. Para nuestro tiempo, este gran espíritu había previsto la *desacralización* universalizada, primero, entre todas, la *desacralización* universalizada de la ciencia. Para la evolución de la sociedad contemporánea, había previsto el desarrollo gigantesco de la burocracia, cuyo crecimiento se halla hoy en un auténtico callejón sin salida en el proceso de la dinámica social de la sociedad tecnológica.

Según George Uscatescu, opinión que compartimos, el esquema de la sociología weberiana es el más ambicioso, el más comprensivo entre los que se nos puedan ofrecer en nuestros días. Frente a él está solamente el esquema de la sociología marxista, que se declaró desde dentro, a través de sus espíritus más esclarecidos, incapaz de resolver las antinomias que le afectan en el punto en que se encontrará la sociedad fundada en base a aquel esquema. Una de estas antinomias estriba en la dominación, por parte de la burocracia, de los medios de producción y control de la sociedad, tanto en el caleidoscópico tipo de sociedades marxistas como en el no menos caleidoscópico tipo de sociedades capitalistas de estructura tecnológica postindustrial o industrial avanzada. Los avances de la tecnología no han hecho sino cargar esta específica situación, tan grave en consecuencias en cuanto a la libertad del hombre y al porvenir de los valores humanos.

En definitiva, George Uscatescu piensa que, sin duda, para los tiempos que se asoman a nuestra existencia, Weber ha sido el profeta que ha considerado, anticipándose a nuestra propia situación, tantas otras realidades. Ha visto para los tiempos que vienen la terrible amenaza de las utopías, mientras doctrinas contrarias a la suya proclamaban precisamente el triunfo de estas utopías. Ha vislumbrado para las contradicciones de uno u otro tipo de so-

ciudad, o de una u otra sociología en pugna, el primero, los caminos, siempre abiertos, de la racionalidad, de los valores humanos y de los anhelos de libertad. La idea de la racionalidad es su gran herencia.

En lo que podríamos considerar la tercera parte de su obra —y pensamos que el autor no repudiaría la división efectuada por nosotros— aborda el examen de uno de los temas más sugestivos y, al mismo tiempo, más espinosos de nuestro tiempo: el concepto estructural de la libertad. Por lo pronto, destaca George Uscatescu, que, quiérase o no, el estructuralismo ha originado en la política de nuestra época algo realmente sorprendente: la absoluta inestabilidad o, lo que es lo mismo, la inclinación irreprimible a los cambios de sistema. Y es curioso que esa fácil condición mudadiza donde, sin duda, ha cobrado su punto más álgido haya sido, precisamente, dentro de las corrientes socialistas. Mudadizo y pluriforme, nos advierte el autor, nos aparece el panorama del universo socialista, hasta el punto de crearnos reales dificultades de método, en una reducción suya a una inteligencia global con el fin de captar lo que es verdaderamente esencial en su larga evolución interior. El hecho es tanto más complicado por cuanto esta reducción era, hace quince o veinte años, no solamente posible, sino hasta cierto punto inevitable. El carácter monolítico del comunismo era entonces algo indiscutible. Stalin y el stalinismo lo encarnaban en un modo absoluto y ninguno habría osado hablar del pluralismo cada vez que se refiriese a la ideología del marxismo soviético y a su proyección en el mundo.

Consecuentemente, no debemos sentirnos desorientados ante esta afirmación, es desde luego difícil de definir, en el ámbito de la actual situación del mundo, los perfiles exactos y al mismo tiempo dinámicos del pluralismo comunista, a pesar de que a este actualísimo tema le ha sido consagrada una abundante bibliografía. A medida que han aumentado las formas de revisionismo en el campo ideológico del marxismo y el concepto de nación ha vuelto a demostrar su vitalidad histórica, también estas formas de pluralismo se han modificado. Todo procede, sin embargo, —puntualiza George Uscatescu—, de un complejo y paradójico conjunto de situaciones de nuestro tiempo.

No deja de ser curioso, en todo caso, el señalar —y así nos lo ha advertido un eminente iusfilósofo contemporáneo (4)— que la inmensa mayoría de los autores que profesan el estructuralismo son marxistas —no es que el estructuralismo sea constitutivamente una teoría marxista o exigida por el marxismo, sino que la mayoría de los autores estructuralistas son marxistas—. En rigor, el estructuralismo no es una teoría exigida por el marxismo, pero sí

(4) LUIS LEGAZ LACAMBRA: «Humanismo, estructuralismo y marxismo», en *Revista Atlántida*, núm. 48, Madrid, noviembre-diciembre 1970, pág. 576.

propiciada por él. Por otra parte, tenemos que para los estructuralistas (5), el marxismo no es más que una ideología; es decir, una mistificación moralista y sentimental sobre el mundo. En cambio, el estructuralismo es un método capaz de hacer ciencia y análisis objetivos despojados de juicios de valor. Por lo tanto, como el marxismo en sus inicios, el estructuralismo aparece como una nueva teoría del conocimiento, aunque hay quien piensa que el estructuralismo ha quedado detenido en este punto.

Lo que resulta innegable, haya influido o no el estructuralismo en la adopción de esta actitud, es que, en la actualidad —subraya George Uscatescu— la protesta intelectual es un hecho frente al control de la burocracia, al imperio de los dogmas, a los privilegios de la nueva clase. Se exige, por doquier, libertad del espíritu, libertad de todas las naciones para decidir la propia suerte, libertades políticas y económicas. Se condena la sociedad de consumo y se exalta la necesidad de una sociedad justa de distribución. Pero también es cierto, y con unas profundas y meditadas sugerencias sobre este tema pone el autor punto final a su trabajo, que sobre la vida del ser humano se cierne, si cabe, un peligro mayor que el que puede comportar el estructuralismo: el imperio de la tecnocracia que, a través de otros medios, va convirtiendo al ser humano en autómatas. Lo modela, lo transforma, lo despersonaliza sin realizar excesivo ruido. La tecnología, en efecto, ha comenzado por transformar primeramente el ámbito de la vida del hombre, es decir, la naturaleza y, en efecto, transformando su ambiente, su marco de acción, el hombre no puede tardar demasiado en transformarse a sí mismo. En este sentido —leemos en las páginas de este delicioso trabajo—, la acción de vuelta sobre el psiquismo humano de las transformaciones del ambiente técnico ha sido, en los desarrollos de nuestra especie, de una importancia considerable y no ha sido estudiada todavía sistemáticamente.

Ante la influencia estructuralista y tecnológica es preciso gritar una vez más si el hombre anhela sobrevivir a tamañas y sorprendentes aventuras, aquellas mismas palabras que nuestro don Miguel de Unamuno —genial profeta de los acontecimientos que ahora se suceden— emitía a grandes voces: «¡Que me roban el yo...! ¡Que me roban el yo...!» De todo esto, en efecto, nos habla George Uscatescu en su extraordinario libro.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

(5) GABRIEL CAREAGA: Obra citada, pág. 61.

JOSÉ-PEDRO GALVAO DE SOUSA: *La historicidad del Derecho y la elaboración legislativa*. Traducción y apéndice sobre *La historicidad del Derecho y la elaboración legislativa en España*, por Juan Antonio Sardina-Páramo. «Biblioteca Hispánica de Filosofía del Derecho», vol. 8. Editorial Escelicer. Madrid, 1972; 196 págs.

José Pedro Galvao de Sousa es catedrático de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Sao Paulo, profesor de Pensamiento Filosófico Moderno y Contemporáneo en la Facultad de Periodismo Casper Líbero y profesor de Estudio de Problemas Brasileños en la Facultad de Derecho de la Universidad de Sao Paulo. Ha sido también profesor de Lógica, de Ética, de Sociología, de Política y de Historia del Derecho Nacional (brasileiro), así como director de la Facultad de Periodismo Casper Líbero, vicedirector de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Sao Paulo y secretario general de la Unión Brasileña de Profesores Universitarios. Con Francisco Elías de Tejada fue cofundador y uno de los directores de la revista *Reconquista*, editada en Sao Paulo entre 1950 y 1955, dedicada a estudios hispánicos. Es colaborador, entre otras revistas, de *Estudios Americanos*, del *Jahrbuch des Oeffentlichen Rechts* y de la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*. En la actualidad forma parte del Consejo de redacción de la prestigiosa y combativa revista paulista *Hora Presente*, y es codirector de la sección brasileña de la revista portuguesa *Scientia Iuridica*.

Galvao de Sousa ha publicado numerosas aportaciones sobre temas hispánicos, especialmente *O Brasil no mundo hispânico* (1962) y diversos estudios sobre Donoso Cortés, Balmes, Vázquez de Mella, así como varios aspectos del tradicionalismo español y la cruzada de 1936. Mas, aparte de estos trabajos que tocan de cerca el interés del lector español, no se deben olvidar otras aportaciones de interés teórico general, entre las cuales podemos recordar: *O positivismo jurídico e o direito natural* (1940), *Conceito e natureza da sociedade politica* (1949), *O fundamento objetivo da orden moral e jurídica* (1952), *Introdução à História do Direito Politico Brasileiro* (1954 [1] y 1962 [2]), *Política e Teoria do Estado* (1957), *Primado do direito o limitação do poder* (1963), *Capitalismo, socialismo e comunismo* (1965), *Iniciação à Teoria do Estado* (1967), etc.

El *curriculum* académico del doctor Galvao de Sousa, así como la extensión y profundidad de su obra escrita, le acreditan, sin duda, como una de las figuras estelares de la actual filosofía jurídico-política hispánica. Como tal es reconocido en toda la América hispana y en amplios sectores intelectuales centroeuropeos. La escasa difusión de sus escritos en España y el poco cono-

cimiento de su doctrina entre nuestros especialistas es, por eso, un fenómeno tan «sorprendente», que prefiero no indagar sus causas, ya que el caso reviste *prima facie* todos los caracteres típicos de la persecución mediante «el silencio». A remediar, aunque sea muy precaria e insuficientemente, esta injusta laguna se dirige la edición castellana del libro que comentamos, y que es la traducción de una de sus últimas obras, *A historicidade do direito e a elaboração legislativa* (Editora Franciscana, Sao Paulo, 1970).

En esta obra el profesor Galvao sostiene con extraordinaria agudeza una tesis decisiva: que el proceso legislativo que está recorriendo la modernidad está viciado de origen. ¿Por qué? Por haber olvidado los legisladores occidentales de los dos últimos siglos que su misión estriba en «dar forma jurídica» al Derecho vivo, al Derecho tal y como históricamente se va configurando en las respectivas tradiciones nacionales y comunitarias. Y en lugar de limitarse a hacer eso, dichos legisladores han querido «crear» un Derecho alejado de las cosas históricas y concretas: bien construyendo sistemas lógicos según el *mito racionalista*; bien tratando de imponer sus propios criterios o intereses según el *mito voluntarista*; bien inventando fórmulas jurídicas abstractas e imaginarias según el *mito subjetivista*. Tal es la «tesis» del libro. El autor cree, y convenimos con él plenamente, que «la sabiduría debe conducir al legislador a tomar las lecciones de la historia, maestra de la vida y política experimental», como decían nuestros clásicos del pensamiento político. El autor observa que los legisladores recientes no hacen tal cosa, sino al revés. El autor juzga, en consecuencia, que una de las causas fundamentales de la crisis institucional que hoy padecen todas las naciones está constituida por la existencia de «legislaciones inadecuadas a las condiciones efectivas y a la formación tradicional de los pueblos a que se destinan». Esta es, repito, la tesis. Veamos ahora cómo viene «demostrada».

La argumentación del profesor Galvao de Sousa comienza estableciendo una serie de postulados básicos en torno a los conceptos de «sociedad», «Derecho» e «historia». Para el autor, «sociedad» es la unión resultante de una cooperación consciente en razón de ciertos fines. Las variaciones de las sociedades dependen de la libertad, y por eso no se presentan de un modo necesario y uniforme. Las realiza el hombre, ser histórico, porque todo hombre es una tradición acumulada. También el Derecho es un producto histórico. El propio Derecho natural tiene una dimensión histórica, porque se basa en la misma naturaleza histórica del hombre. Ahora bien, la revolución de 1789 rompió con el Derecho histórico, bajo la influencia del abstraccionismo divulgado por la ideología iluminista. A partir de ahí, Constituciones y Códigos destinados a ser leyes fundamentales en la organización de la sociedad, se

tornaron instrumentos de desorganización, por la violación del orden natural y por la falta de respeto a la formación histórica que comportaban.

De estos postulados extrae el autor algunos corolarios fundamentales, de entre los cuales podemos destacar los siguientes. El Derecho es un principio unificador de la vida social, cuya misión es la de ordenar según justicia las relaciones humanas que le sirven de presupuesto. Derecho y sociedad están tan estrechamente ligados que no es posible investigar la génesis de las normas jurídicas sin enfrentarse al mismo tiempo con el problema del origen y formación de las comunidades humanas. Ahora bien, la sociedad nunca se forma directamente por individuos aislados, sino por la reunión de individuos que previamente están vinculados en grupos sociales menores. La sociedad tiene, por tanto, una estructura orgánica, siendo la «naturalidad» de su estructura el resultado de la sucesión histórica. Y si el Derecho es un requisito de conservación y cohesión de la sociedad, la existencia de un ordenamiento jurídico de una sociedad supone la existencia de ordenamientos anteriores, preexistentes en el interior de dichos grupos constitutivos a partir de la familia. Por eso, no se puede considerar al legislador estatal la única fuente del Derecho. Por el contrario, la tarea legislativa es compleja y delicada. Requiere el conocimiento de la naturaleza humana, del medio social y de la formación histórica del pueblo para el que se legisla, «además» de otros conocimientos de carácter técnico-formal.

Ahora bien, piensa el autor que el iluminismo del siglo XVIII ha producido una corriente de pensamiento capaz de negar, marginar o mitigar la conciencia de estos datos fundamentales, ejerciendo una funesta repercusión en el ámbito de la política y del Derecho, a través de las tres revoluciones modernas: la inglesa de 1688 —promotora del parlamentarismo—, la americana de 1776 —propiciadora de las Constituciones escritas y de las declaraciones de derechos— y la francesa de 1789 (la revolución por antonomasia) —proclamadora del liberalismo y las codificaciones—. Así es como el iluminismo constituye una revolución mental que aleja a la inteligencia humana de la realidad, encerrándola en el subjetivismo, mediante el predominio de lo abstracto sobre lo concreto y mediante la ruptura del equilibrio entre espíritu y vida. Pero el iluminismo no es más que un desarrollo del subjetivismo iniciado por la escuela protestante europea del Derecho natural, que tiene su natural prolongación en el liberalismo económico y en el kantismo. Los resultados prácticos a que condujo todo este giro copernicano en la forma de entender el Derecho, la sociedad y la historia, se ejemplifican formalmente en los dos grandes monumentos jurídicos de la modernidad: los «Códigos» y las «Constituciones».

En efecto, por lo que se refiere a los Códigos, la influencia del ilumi-

nismo es patente. La codificación prusiana refleja el eudomonismo jurídico dominante en la escuela de Wolff. La codificación francesa expresa a las claras la ideología burguesa difundida por los fisiócratas y los economistas liberales. La codificación austríaca responde al formalismo moral kantiano totalmente alejado de la historia. Y en cuanto a las codificaciones portuguesa, brasileña y española —esta última estudiada por el traductor en el apéndice— reflejan una mezcla de todas aquéllas, especialmente de la ideología francesa. Con el agravante de que aún quedaba más marginada la historia, por aplicarse los pocos datos históricos que se recogían de la tradición francesa, a otros solares ajenos y aun divorciados de ella.

Lo mismo demuestra un somero análisis del proceso «constituyente», ya que al fin y al cabo la Constitución no era otra cosa que la codificación del Derecho público fundamental. Por la influencia del iluminismo, el proceso constituyente conduce a un constitucionalismo abstracto, olvidando que la Constitución de una sociedad es su forma histórica de vivir y actuar. En lugar de respetar ese pasado histórico, los legisladores pretendieron dictarle a la sociedad sus deseos. Se produjo así el divorcio entre la vida real y la vida oficial, quebrando con los hechos aquella pretensión de infalibilidad y omnipotencia que se arrogaban los legisladores, y que ya fuera criticada con pluma maestra por Antonio Rosmini. Y en la medida en que la fantasía absurda ha tenido que plegarse a la realidad, han surgido de hecho, frente a las Constituciones, las «paraconstituciones» por vía de enmienda, y las «contraconstituciones» por vía de infracción usual de aquéllas. Así queda claro del análisis que hace el autor de diversas Constituciones relativas a países distintos, y de la muy oportuna *addenda* referente a España, incluida asimismo en el apéndice del señor Sardina Páramo.

Es claro que en los términos de una nota crítica, necesariamente concisa, no podemos entrar en detalles. La tesis del libro es seria, el problema es verdaderamente importante, y la demostración prolija. Ciertamente ofrece muchas ocasiones a la meditación. E incluso puntos discutibles, en los que no quiero detenerme: así las afirmaciones del autor de que el Código civil francés tiene una fuerte inspiración en el Derecho tradicional francés, justificada —insuficientemente, a mi modo de ver— en el hecho de que Portalis escribiera un ensayo sobre el uso y el abuso del espíritu filosófico en el siglo XVIII, criticando acerbamente la filosofía de los partisanos de la Enciclopedia y de los secuaces de la Convención. Así también, la afirmación de que en el ideario de Montesquieu tuvieron su lugar debido los cuerpos sociales básicos. Mas insisto en que la demostración de fondo es suficiente. Y no empleo apostrophe la palabra «exhaustiva», porque si bien los datos que aporta el profesor Galvao son más que suficientes para llevar al convencimiento a sus lectores sobre la

tesis que quería demostrar, lo cierto es que se podrían aducir mil casos más. Lo que es ciertamente un mérito de este libro, el cual, sin lugar a dudas, ofrece excelentes sugerencias para comprobar la «hipótesis de trabajo» con nuevas y diferentes investigaciones sobre casos históricos y actuales de legislaciones para campos parciales. Un ejemplo claro de lo que digo lo constituye el trabajo realizado por el señor Sardina Páramo, aplicando a la historia del constitucionalismo y de la codificación española la hipótesis y el método de Galvao, y llegando a resultados importantes y que habrán de ser tenidos muy en cuenta por nuestros legisladores actuales y —claro es— por nuestros investigadores de la reciente historia del Derecho español.

El libro que comento, por lo demás, no se agota en denunciar una grave dolencia del Derecho vigente. Añade algo más: un proyecto terapéutico. Según el autor, en efecto, nuestra presente tarea de elaboración legislativa adolece de haberse dejado contaminar de una visión abstracta del Derecho, que se manifiesta fundamentalmente en cuatro tesis:

- 1) Todo el ordenamiento jurídico está comprendido en el Derecho estatal, siendo éste una mera creación del «poder legislativo».
- 2) La legislación estatal es suficiente para resolver todos los casos de la vida jurídica.
- 3) Los Códigos agotan definitivamente en sus artículos las hipótesis posibles de cada respectiva rama del Derecho.
- 4) La Constitución es la ley magna o fundamental de que dependen todas las otras leyes y que contiene virtualmente todos los preceptos de la legislación.

Por lo tanto, concluye el doctor Galvao de Sousa, si queremos sacar al Derecho actual del marasmo en que está atascado, habrá que curarle esa indigestión de abstraccionismo en que lo han sumido los legisladores. Lo que significa que éstos habrán de impregnarse hasta el fondo de una correcta *visión histórica* de lo que es el Derecho. Y, en consecuencia, habrán de trabajar partiendo —por de pronto y cuando menos— de la afirmación de estas cuatro antítesis paralelas:

- 1) El ordenamiento jurídico positivo está constituido por el ordenamiento estatal y por otros ordenamientos correspondientes a los grupos intermedios, o sea, a los cuerpos sociales básicos, que forman la sociedad política incorporando a ella la dirección de su desarrollo histórico.
- 2) El Derecho del Estado presenta lagunas frente a los casos de la vida jurídica.

3) Los Códigos son sistematizaciones de mucha utilidad, pero sujetos a alteraciones y revisiones por no ser obra definitiva, y no se puede pretender que en ellos estén contenidas todas las hipótesis de una rama del Derecho.

4) La Constitución es la ley fundamental del Estado, y puede fijar algunos principios generales que han de ser observados por la legislación ordinaria, lo que no quiere decir que contenga, siquiera implícitamente, los preceptos de las diversas ramas del Derecho.

FRANCISCO PUY

LINO RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE: *Alternativa ideológica. Comunitarismo (Historia-Democracia-Trabajo)*. Colección «Justitia et Jus». Universidad de los Andes. Facultad de Derecho. Mérida (Venezuela). 1971; 478 págs.

De no haber precedido a este libro otros del mismo autor como *La teoría del deber jurídico y el Derecho subjetivo*; *El hombre-miembro y el hombre-voluntad* (1948); *Hacia una concepción comunitaria del Derecho* (1948 y 1949); *El Derecho positivo comunitario* (1949); *La democracia comunitaria*, y después *La democracia y la revolución en la sociedad comunitaria* (ambos en 1966), diríamos que este de ahora que presentamos es un manifiesto doctrinal y también político del pensamiento comunitario de Rodríguez-Arias Bustamante.

A los tres títulos del libro, que corresponden, respectivamente, a la trilogía Historia-Democracia-Trabajo, precede un vibrante «Prólogo» que refleja la circunstancia personal actual del autor, español de origen, nacionalizado en Panamá y «desplazado de la Universidad de Panamá a la de los Andes (Mérida-Venezuela) con posterioridad al golpe de Estado militar ocurrido el 11 de octubre de 1968». Refleja, también, la preocupación profunda por Iberoamérica, en la que, principalmente, ha nacido la doctrina del comunitarismo, deseando vivamente que ésta sirva «para unificar a sus pueblos y encauzar su potencialidad nacionalista».

Sin embargo, este libro de R.-A. B. no es el de un resentido frustrado, ni mucho menos el de un nihilista protestatario (aun cuando protesta y se rebela contra muchas cosas), porque «destruyendo acabaríamos también nosotros quemándonos en el fuego que encendimos». Por el contrario, «es el fruto del esfuerzo de más de veinte años de acumular información, de experimentar vivencias y de pensar y repensar nuestro ideario comunitario». Es un llamamiento a la lucha por la instauración de una nueva sociedad para

«extirpar los egoísmos del mundo actual y aventar los anhelos de la juventud, que está hastiada de hipocresías, de intereses creados y de ánimo de lucro. Todo ello montado para sostener los privilegios de los menos y la miseria de los más. ¡A pesar de la fraternidad cristiana! ¡Este es el mundo que nos proponemos triturar de los fariseos, especuladores y vividores!».

Fuertemente influido por la teoría de la institución y su concepción comunitaria, y por el humanismo cristiano de Maritain, el profesor Lino Rodríguez-Arias Bustamante ofrece el modelo de la *sociedad comunitaria* como «un punto de partida», ya que la *historia* nos advierte que «no se trata de una ideología improvisada ni huérfana, sino con profundas raíces en el pensamiento humano y con proyecciones indescriptibles en el futuro de la organización social». Para esta proyección futura preconiza como tipo de orden político la *democracia*, en la que se conjuguen los principios de libertad y de autoridad. Y el *trabajo*, en cuyo campo florecerá el hombre que vivirá en su comunidad sin despersonalizarse ni alienarse trabajando en función del bien común. Mientras exista «voluntad de servicio a la comunidad, respeto a la dignidad humana, estructura social basada en el trabajo, pluralismo político y conciencia de cambio revolucionario, estaremos ante un principio de vida comunitaria» («Prólogo», pág. 13).

Sobre estos principios «construiremos una sociedad fraterna inspirada en los ideales del cristianismo primitivo y del marxismo humanista, decantado de la violencia, como norma; de la lucha de clases, como proceso de evolución; y del economicismo, como sustrato histórico» (aun con estas fuertes mutilaciones del marxismo, que hace el autor, aún le queda mucho y esencial, a lo cual no renuncia, que hacen difícil —si no imposible— esa «sociedad fraterna» con los ideales del cristianismo). Y sigue diciendo el autor: Por el contrario, «erigiremos nuestra sociedad sobre una estructura eminentemente ética y sociológica, equidistante por igual de un subjetivismo arbitrario y voluntario y de un objetivismo colectivista y subyugante de todo lo humano, que pudieran desconocer caprichosamente los tres pilares básicos de la convivencia humana: la libertad, la justicia social y la seguridad u orden (*ibid.*, página 11). «Viviremos apartados, por lo tanto, del capitalismo y de la dictadura del proletariado. Nos encaminaremos hacia un nuevo estilo de vida.»

Este es —dice el autor— «nuestro ideario comunitario presentado sin reticencias ni pretensiones a la vista de una nueva época social». Tiene el mérito —afirma él mismo— «de que ha sido orgánicamente estructurado, por primera vez, en la historia de las ideas, como un estudio filosófico-político y laboral». Dentro de la concepción iberoamericana «constituye la aportación de nuestro mundo al campo de las ideologías universales» (*ibid.*, pág. 12).

Vivamente deseamos, con el autor, que en estos principios depurados de

algunas interpretaciones. encuentren los queridos pueblos iberoamericanos, mejor que por la revolución por una urgente y decidida evolución (según recomienda una muy celebrada encíclica) la estabilidad económico-social y política que para ellos queremos.

Ya en este expresivo y un poco explosivo «Prólogo», que hemos comentado, está el programa e índice del libro de Rodríguez-Arias Bustamante. Su principal propósito es presentar un estudio articulado de forma orgánica en que se haga el diagnóstico conceptual —y en la *praxis*— de los rasgos más acusados que pueden configurar la sociedad comunitaria.

Entre el individualismo capitalista «que nos exalta al "individuo" negando valor a la realidad social», y la mística de lo colectivo, «que desconoce la realidad y el valor de la persona humana, desde el momento que la subyuga a la clase, a la comunidad, al partido, etc.», surge el comunitarismo como «vía propia que supera la antítesis capitalismo-marxismo», pero no a través de una fría combinación de elementos de uno y otro, sino «mediante una síntesis superadora de estas ideologías antagónicas que cada día se encuentran más lejos de proporcionarnos la felicidad humana».

Se sitúa así el autor en un sano eclecticismo que le permite por igual reparar palmetazos a diestra y siniestra, si bien nos parece, a veces, muy generoso con algunas concesiones al humanismo marxista.

En esta «tercera vía» afirma que cuando nos refiramos a la dignidad de la persona humana, «sabremos cómo se salvaguarda en una sociedad comunitaria, sin tener que seguir amparándola en las libertades del capitalismo»; o si lo hacemos a la justicia social, «tendremos una noción exacta de los mecanismos para su cumplimiento, sin tener necesidad de recurrir a las fórmulas marxistas que exigen tantos sacrificios humanos». Se conjugan así libertad y autoridad, personalidad individual y exigencias sociales. Y «siempre dejando a salvo el valor humano, en lo que tiene de personal y trascendente, sin atender a sus creencias».

A este «perfil», que con palabras medidas va formando el autor, añade una breve exposición del pensamiento de otros autores, que se han adherido a la concepción comunitaria, y los ensayos y sistemas que se han inspirado en esta orientación ideológica de instaurar, entre los hombres, la sociedad comunitaria. Entre los primeros, cita a Jacques Maritain, quien pone en circulación los términos *personalista* y *comunitario*, con su nuevo sentido ideológico, en un nuevo humanismo (el «humanismo integral») *personalista, comunitario, pluralista* y *cristiano*. En una clara posición frente al individualismo liberal y capitalista y frente al colectivismo comunista y fascistas, está Mounier, que propugna una revolución al servicio, simultáneamente, de la persona individual y de la comunidad humana. Adriano Olivetti, conocido indus-

trial italiano, defendió teóricamente su posición ideológica comunitaria en su revista *Comunitá*, y la llevó a la práctica en su importante complejo industrial mediante la organización del Sindicato de la *Comunitá*, de diversos servicios sociales, con la fundación de «Centros comunitarios». Teilhard de Chardin, cuya doctrina sobre el *personalismo* y la *socialización* es calificada por R.-A. B. como *comunitarismo*. Otro autor citado es Martín Buber, que «abogó por una restauración socialista de la sociedad, en comunidad de comunidades que concuerda bastante con el «socialismo utópico». Erich Fromm, quien elabora su tesis del socialismo democrático humanista o socialismo comunitario. El P. Luis José Leuret, fundador del movimiento de economía y humanismo para estudiar las realidades humanas, económicas y sociales; para provocar trabajos científicos y elaborar una doctrina espiritualista, poniendo la economía al servicio del hombre suscitar técnicos o profesionales capaces de determinar las condiciones concretas del bien común de su profesión o regiones estudiadas, y promover una *revolución solidaria* que evite, a escala mundial, un enfrentamiento entre los países del bienestar y la abundancia y los países proletarios y del hambre. José Larraz, que, partiendo de su acuñado concepto de *comunomía* y con una visión comunitaria de la sociedad, representa «un esquema mental que abre brecha en la tercera vía con ingredientes comunitarios fuertemente influidos por la doctrina aquinatense». Manuel Lizcano, quien en su estudio «Industrialización y laicización en una sociedad contemporánea», se pronuncia por una concepción comunitaria de la sociedad de base comunera o histórica con fuerte dosis anarcosindicalista. Y dentro de esta última línea de pensamiento está José Luis Rubio, que presenta como tercera vía ideológica al sindicalismo revolucionario, haciendo coincidir en él la democracia y la libertad, y evitándose así caer en las fórmulas del marxismo y del capitalismo.

Entre los ensayos prácticos o sistemas políticos inspirados u orientados en o hacia el comunitarismo, cita el autor la «Revolución en libertad» de Eduardo Frei, en Chile, que en la línea del desarrollo social «ha llevado a cabo gigantescos planes educacionales y habitacionales para incorporar a los llamados "pobladores" a la vida activa nacional», y en el plano económico, su avanzado plan de reforma agraria. Cita también entre los comunitaristas chilenos a Rodomiro Tomic, Orrego Vicuña, quienes presentan las perspectivas de un comunitarismo espiritual, económico e ideológico, identificándose con la perspectiva espiritualista que es la que se ajusta mejor para alcanzar una transformación de la sociedad individualista hacia formas más humanas de convivencia social, hacia una comunidad de hombres libres, nacida del convencimiento razonado y convicción moral de sus integrantes, y no por incorporación gubernamental y proceso burocráticos. Y, por último, los también

chilenos J. Conchol y J. Silva, partidarios de socialismo comunitario, haciendo estos autores abundantes referencias a la doctrina del cristianismo para sustentar su tesis. Para alcanzar la sociedad solidaria, los pueblos tendrán que hacer su *revolución social*, es decir, tomar conciencia de su indigencia y exploración, debido a que el poder social y económico sigue siendo ajeno a la población trabajadora y está concentrado en muy pocas manos que devengan su provecho e inclusive despilfarran lo que podría subvenir a las necesidades colectivas para educación, vivienda, salud, etc.

Y hemos llegado así a un concepto que es básico y fundamental en el comunitarismo: el de *revolución* que, como método, se considera, a veces, como indispensable e ineludible. «La posición ideológica comunitaria es *revolucionaria* o no tiene razón de ser.» Esto, dice Rodríguez-A. Bustamante, «tiene razón de ser en tanto en cuanto la hemos presentado como alternativa a los sistemas que hoy tienen vigencia histórica en la sociedad actual» (página 61). Claro es que depende de lo que se entienda —y entienda él mismo— por *revolución*. El comunitarismo —sigue diciendo R.-A. B.— «es una ideología político-social de esencia revolucionaria». Y si el comunitarismo es un sistema diferente del capitalista y del marxista —y también éstos tienen su *revolución*—, «¿podemos coincidir en la etapa revolucionaria, aun cuando no lo hagamos en la meta? ¿O estaremos de acuerdo en la meta, o sea, en la sociedad sin clases, aun cuando no en los medios a utilizar para alcanzarla?». Este es el problema, y la respuesta a estos interrogantes «depende de que estas ideologías coincidan o no en el concepto de *revolución*». Pero «a distintas ideologías corresponden diferentes posiciones frente al concepto *revolucionario*».

En efecto, la *revolución*, para el añarquismo, es el único valor, el único *bien absoluto*; el hombre revolucionario debe concentrarse en una sola pasión: la *revolución*, que todo lo justifica en una sola actividad: la «*revolución permanente*». Para el marxismo-comunista la *revolución* es un medio para conquistar el poder e imponer por la violencia su esquema ideológico. Dentro del pensamiento comunitario, «la *revolución* está puesta al servicio del hombre, como fin en sí mismo, como persona humana, si bien ésta se encuentra subordinada como miembro de la comunidad, como ser comunitario».

El comunitarismo pone, pues, su *revolución* al servicio de la persona y de la comunidad. La diferencia, respecto al anarquismo y al comunismo, es, ciertamente radical. Además, el comunitarismo, según afirma nuestro autor, «no emplea el término *revolución* como sinónimo de violencia, y tan sólo permite acudir a ésta cuando el régimen político imperante conculque los derechos naturales humanos, debido a que se prefiere alcanzar el cambio de estructuras económico-sociales por la vía pacífica a fin de respetar a la persona humana».

Y aun cuando en la América latina «se tiene la impresión pesimista en amplios sectores de que no será posible hacer la revolución social que necesitan nuestros pueblos para emanciparse del sistema capitalista que los yugula, sin acudir a la violencia o insurrección armada (en este sentido se pronuncian el "Che" Guevara, Béjar Rivera y el P. Camilo Torres), en principio, no debemos acudir a la rebelión armada para imponer la ideología, para hacer factible nuestro esquema teórico, siempre que se nos ofrezcan circunstancias objetivas que nos permitan razonar la posibilidad de alcanzar el poder mediante los mecanismos democráticos...», y «solamente cuando nos asfixie el ambiente que nos rodea, no queda otra solución si se quiere ser consecuente con el ideal que se ha proclamado...». «Luego, la violencia revolucionaria es otra de las vías que puede abrirse al comunitarismo... en el supuesto de que las oligarquías de nuestros países se cierren más a la incomprensión y a la justicia social.»

Ya nos gustaría, si la extensión señalada a estas recensiones nos lo permitiera, hacer por nuestra cuenta alguna observación crítica a estas precedentes afirmaciones, insistiendo en la distinción entre el fin y los medios, o lo que el autor llama «meta» o «medio». Pero no es nuestro pensamiento el que hemos de exponer aquí, sino reflejar lo más exactamente posible el del autor del libro que presentamos.

Nos explicaremos, además, el ímpetu «revolucionario» del pacífico y pacifista Lino Rodríguez-Arias Bustamante, por su circunstancia personal y la de muchos pueblos iberoamericanos que no han sabido o no quieren encontrar esa «vía pacífica» y evolutiva de una profunda reforma social como medio de realizar la justicia social.

Con esos «perfiles» de los demás y el suyo propio, concienzuda y honradamente elaborado, puede nuestro autor intentar una caracterización del comunitarismo y llegar, con rigor filosófico-jurídico y político, a una definición del mismo. Afirmado vigorosamente, el *personalismo* —que no es individualismo—, por él el hombre, al personalizarse, *se comunica*, haciéndose solidario con su prójimo, con los otros hombres, con la comunidad. La comunidad se nos ofrece enriquecida con los valores personales que el colectivismo por sí sólo agota y asfixia, alcanzando por este camino la personalización del colectivismo o la socialización personalista. Es la *sociedad comunitaria*, que no es una utopía, sino una alternativa entre el capitalismo y el marxismo dictatorial.

Consecuente con su línea de pensamiento, define el profesor Rodríguez-Arias Bustamante el comunitarismo, en concordancia con los rasgos que, en

su «perfil», le ha señalado del siguiente modo: «Es la tercera vía ideológica que se presenta como alternativa a los sistemas capitalista y marxista, y contempla al hombre en función del bien común, sin despersonalizarlo».

EMILIO SERRANO VILLAFANE

ERIK WERNER: *De la violence au totalitarisme. Essai sur la pensée de Camus et de Sartre*. Calmann-Lévy. París, 1972; 261 págs.

La comparación entre los pensamientos de Albert Camus y de Jean-Paul Sartre es tentadora y se ha intentado más de una vez, casi siempre teniendo como fondo la polémica irritada y de suma violencia verbal entre ambos, hacia el año 1952, a la que también se hace en este libro una referencia extensa (págs. 231 a 249), casi siempre considerada como una riña de familia por la pertenencia generalmente admitida de ambos al existencialismo, Sartre como pintor de sus grandes frescos y Camus como su ilustrador con punzón, en la expresiones de Mounier («Albert Camus ou l'appel des humiliés», en *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. L'espoir des désespérés*, París, 1953, pág. 67), que simplifican en demasía las características de personalidades tan complejas ambas.

Werner estudia especialmente respecto de Camus *El rebelde* y *El mito de Sísifo*, ciertamente sus libros si no, quizá, de mayor empeño, sí de máxima centración de las ideas esparcidas en sus novelas y obras de teatro, y respecto de Sartre, aunque con menos profundidad y detalle, cosa disculpable ante la extensión, densidad y nivel abstracción de ambos libros, *El ser y la nada* y *Crítica de la razón dialéctica*, más el primero que el segundo, para marcar el contraste entre ambos autores respecto de algunos puntos fundamentales de sus concepciones respectivas, y discurrir sobre el fundamento de las posiciones que, respectivamente, adoptaron ante una serie de acontecimientos, señaladamente ante las actitudes de Rusia y de los partidos comunistas en la postguerra.

Con énfasis especial se nos llama la atención sobre que así como Camus rehuyó siempre justificar los hechos por sus motivaciones, negando, por tanto, validez y justificación social al terror, cualesquiera que fueran los fines últimos comunitarios real o pretendidamente perseguidos por quienes lo ejercitaban, Sartre, en cambio, se nos dice, no rehuye este tipo de justificación, de forma que cuando menos actos objetivamente de naturaleza idéntica, si no se defendiesen *per se*, si son valorados por Sartre, y se mantiene por él que deben serlo por todos, aplicando criterios diversos o de forma distinta

según la finalidad última perseguida por sus autores, en una nueva versión de que el fin justifica los medios. Por supuesto, no se trata para el uno ni para el otro, en este contexto, de actos simples del individuo en singular sobre o contra el individuo, sino de actos colectivos ejercitados por uno o varios hombres, generalmente por varios, contra comunidades o grupos.

La razón de esta disparidad de concepción, se nos dice por Werner, no es episódica, antes bien tiene sus raíces en los distintos modos de contemplar Camus y Sartre la naturaleza humana, profundamente optimista el del primero, radicalmente pesimista el del segundo: «Camus es el heredero del optimismo roussoniano —el hombre es naturalmente *sociable*—, Sartre del pesimismo hobbesiano —lo que es natural es la *lucha a muerte*—» (pág. 242; las cursivas en el original; se da esta cita como especialmente significativa y precisa; el enfoque que la misma condensa aparece una y otra vez en el libro). No es tanto que el uno o el otro nieguen el desgarramiento y la lucha como tales, de los cuales ambos habían tenido las experiencias bien próximas de los años de guerra mundial y los episodios de la postguerra en cuyo tiempo escribieron y cuya contemplación hizo patente la oposición entre ambos; se trata más bien de que para Sartre el de lucha y oposición radical entre sí es el estado natural de los hombres (afirmación que, la inmediatez de la herencia de Hobbes aparte, es en efecto difícilmente discutible, puesto que inspira pasajes básicos de la *Crítica*, además, por supuesto, de haberla el propio Sartre compendiado en *l'enfer, c'est les Autres* de la escena final de *Huis clos*, de la cual páginas enteras de la *Crítica* son ilustración tediosa); mientras que para Camus, expuesto en forma resumida, tal estado es el resultado de una historia desventurada, que no tuvo necesariamente que haberse desenvuelto así, y que no se hubiera desenvuelto de tal forma sin la acción decidida y funesta de hombres y grupos de hombres, persiguiendo quizá utopías o supuestas bienaventuranzas últimas justificantes en su sentir, y en el de Sartre según ha quedado dicho, de los actos mismos, contra la admonición de Hegel de que el juicio moral debe versar primordialmente sobre la acción como esta haya sido en la realidad y no pretender sondear la intención de quien la haya ejecutado (*Fenomenología*, VI. C. 3; ed. México, 1966, págs. 387-390; confróntese J. d'Hondt: «Hegel et son pardon», en *De Hegel a Marx*, París, 1972, págs. 89 y sigs.).

El libro, por otro lado, se extiende en la deuda profunda contraída por Sartre, además de con Hobbes, con el idealismo alemán en general, y con Fichte y Hegel en particular, y se documenta abundantemente, especialmente por lo que toca a *El ser y la nada*, cuyo título mismo, por no hablar de toda la construcción del ser «en sí» y «para sí» tiene en aquellos sus clarísimos antecedentes y su fuente de inspiración directa; unos y otra se difuminan

ciertamente, pero siguen siendo patentes en la *Crítica de la razón dialéctica*, sumándose aquí a las lecturas de Marx, al intento de constituir un existencialismo marxista o un marxismo existencialista, y a la elevación de tono del pesimismo, al hacer de la escasez condicionante absoluta de lo social.

En cambio, se habla con no tanta fundamentación, de la influencia específica de Nietzsche sobre Camus, que no parece fuera superior a la muy intensa y extensa general del propio Nietzsche; junto con la de Rousseau, cuyo «pelagianismo» cuadra tan bien, se nos dice, con el paganismo de Camus en su intento «de asegurar la continuidad entre la naturaleza y la moral» (página 118), aunque se haga la salvedad de que Rousseau ignoró el absurdo dentro de su optimismo naturalista; pero ambos están en la tradición de la «bella alma» del hombre que sigue la naturaleza; lo cual, irónicamente, se expresa con esta tan conocida imagen hegeliana (*Fenomenología del espíritu*, VI. C.3; ed. cit., págs. 384 y 390); o de Marivaux, de quien la habría tomado Hegel, si se ha de creer también a J. d'Hondt («Hegel et Marivaux», en *De Hegel a Marx*, citado, págs. 28-29), lo que no es necesario pese a la brillantez con que expone su parecer al respecto, en su afán de buscar orígenes recónditos al pensamiento de Hegel.

Al hilo de la exposición se van abordando, y con relativa extensión, algunos temas marginales al central del examen comparado de los dos pensadores. Así, en las páginas iniciales (introducción, cap. II) se contiene un nuevo análisis, que viene a sumarse a los muy numerosos anteriores, profundos unos, superficiales otros, en general excesivos, de la «dialéctica» amo-esclavo, y de la interpretación que de estos pasajes ciertamente tan sugestivos de la *Fenomenología* (IV.A.3; ed. cit., págs. 117 y sigs.) hacen varios autores franceses modernos (Merleau-Ponty, Kojève, Fessard, Aron); la pregunta que básicamente se formula Werner gira en torno al problema de si las sociedades históricas no son por esencia conflictuales y si no prolongarán, por consiguiente, para siempre en la historia un conflicto del tipo del que Hegel describiera simbólicamente, porque la reconciliación sea imposible contemplada desde el plano puramente humano; o si, por el contrario, cuenta con alguna base en que apoyarse la ilusión de una solución inmanente al mundo, que pueda advenir históricamente. Se dejan a un lado el escepticismo y el estoicismo que, como es sabido, son para Hegel actitudes filosóficas derivadas precisamente de la posición de las partes en la relación amo-esclavo, a través de las cuales se trasciende ésta.

Así también las múltiples referencias que se hacen al *Humanismo y terror*, de Merleau-Ponty, subrayando cómo su evolución intelectual, o por lo menos su evolución ideológica, es justamente la contraria a la seguida por las de Sartre, lo que matizado en la forma en que el libro lo hace puede con toda

seguridad ser admitido sin grandes reservas, incluso dando por buena la influencia de los episodios contemporáneos explicativos de ambas.

Así, para concluir, el estudio sobre la escasez, uno de los ejes de la *Crítica de la razón dialéctica*, tema respecto del cual las fórmulas someras del libro en cuanto a lo que la escasez sea, si puesta en relación con el carácter insaciable de los apetitos humanos, una vez satisfechas las necesidades básicas, recuerdan a las expuestas con lucidez extremada y con mucho detenimiento por Durkheim al final de su análisis del pensamiento de Saint-Simon (*Le socialisme*, ed. París, 1971, págs. 222 y sigs. y 256 y sigs.).

En algún momento, las tesis de Werner resultan aventuradas extremándose en ocasiones el paralelismo, en ocasiones, más y más fundadamente, la oposición. Y es que realmente la comparación Camus-Sartre, aunque posible, dista mucho de ser sencilla; este libro es una buena prueba de ello, lo que no se quiere expresar tanto en tono de crítica como para subrayar la complejidad del tema, abordado por el autor si no con éxito completo sí con soltura, profundo conocimiento de los autores tratados y buena documentación en cuanto a la bibliografía de ambos y sobre ambos, copiosas una y otra. Quizá sobren en la exposición los datos de pequeña o ínfima historia intelectual francesa de los tiempos últimos, muy abundantes en el libro; pero éstos sirven para dar amenidad a una exposición que de otra forma quizá resultaría abstrusa en exceso.

M. ALONSO OLEA

MIGUEL BATLLORI y VÍCTOR MANUEL ARBELOA: *Iglesia y Estado durante la Segunda República Española. 1931-1936*. Tomos 1 y 2: «Del 14 de abril al 30 de octubre de 1931». Archivo Vidal y Barraquer. Monasterio de Montserrat. Barcelona, 1971; 560 págs.

La publicación por el Monasterio de Montserrat de los documentos del Archivo Vidal y Barraquer, en edición preparada por los historiadores Miguel Batllori y Víctor Manuel Arbeloa, supone para el interesado en la historia de la Segunda República española el conocimiento de la fuente probablemente más importante para entender los primeros pasos de la República y uno de los problemas que más dificultoso le resultaron durante toda su existencia: el religioso.

Ante todo, la publicación tiene el valor de hacernos conocer, con gran detalle, los hechos referentes a las relaciones del nuevo Gobierno con la Santa Sede y los jefes religiosos del catolicismo español. Aparecen cronológicamente descritos en las introducciones de cada una de las tres partes y en los trece

informes que Francisco Vidal y Barraquer, cardenal de Tarragona, envió al entonces secretario de Estado, monseñor Eugenio Pacelli. El cardenal fue, ciertamente, «un personaje central en la historia religiosa de la Segunda República» (pág. XII). En la documentación publicada aparece, además, la correspondencia mantenida con altos cargos de la política: Alcalá Zamora, Fernando de los Ríos, Marcelino Domingo, Maciá, Besteiro, Azaña y otros. Diversos informes cruzados entre Vidal y el nuncio Tedeschini nos descubren el criterio oficial de la Iglesia y los tira y afloja de numerosas conversaciones privadas. A todo ello hay que añadir las cartas de los propios preladados, entre las que cobran especial interés las del cardenal Segura, desterrado de España, y que optó por una postura no sólo inflexible sino también sensiblemente diversa.

En la Iglesia española, y en los católicos, aparecieron dos tendencias. Una abierta al diálogo, dispuesta a utilizar los medios más pacíficos para garantizar los derechos de todos, y otra desconfiada e intransigente. En la época a que se refieren los documentos publicados que corresponden a casi los siete primeros meses de vida de la República, se impuso la primera, gracias a las directrices de la Santa Sede, a la ecuanimidad del nuncio y a la habilidad y tenacidad de Vidal y Barraquer. De la solución del problema religioso —Vidal se daba cuenta de ello—, la República vendría a ser, o una «obra duradera» (Vidal a Alcalá Zamora, Doc. 78), o una agudización traumática de las divisiones existentes entre los españoles.

A la Santa Sede le interesaba la «obra duradera» en donde la Iglesia, y los católicos, tuviesen garantizados sus derechos. El nuncio comunicó, ya el 24 de abril, a los metropolitanos, el mandato de Roma a los sacerdotes, religiosos y fieles: que «respeten los poderes constituídos y obedezcan a ellos para el mantenimiento del orden y para el bien común» (Doc. 5). Esta actitud de la Santa Sede hay que valorarla teniendo en cuenta que aún no se habían realizado las elecciones a las Cortes constituyentes y que no se podía prever qué derroteros seguiría el proyecto constitucional.

Vidal y Barraquer era el hombre perfectamente adecuado para encarnar la voluntad de la Santa Sede. Con más realidad, por estar situado en el interior de los acontecimientos. «Soy muy amante de la concordia, no sólo por razón de mi ministerio sino por educación y temperamento» (Vidal a Alcalá, Doc. 15).

Al salir el primado de España, tuvo Vidal, como cardenal más antiguo, la misión de ir dirigiendo a la Iglesia española, aunque jamás de forma oficial, cosa que rechazaba taxativamente por parecerle expuesta. Dispuesto a lograr un equilibrio, hubo de tratar con los fieles, la jerarquía del país y los dirigentes políticos de la nación. «Conviene no perder la serenidad ni la pacien-

cia ni la energía.» Así escribía Vidal al nuncio dos días después de la proclamación de la República (Doc. 2). Las tres virtudes las supo compaginar armónicamente.

Era necesario, en primer lugar, mantener la serenidad del pueblo católico. En su diócesis no le costó trabajo y en Cataluña entera tampoco. A ello contribuyeron los esfuerzos de Maciá —atendiendo a las súplicas de Vidal— para que no hubiera quema de iglesias que excitaran a los fieles (Vidal a Pacelli, Doc. 37). El Presidente del Gobierno provisional alabó el «ejemplo tan alto que en esa archidiócesis se da y al que me complace hacer justicia» (Doc. 25). En los momentos más difíciles, el cardenal de Tarragona impulsaba a los ciudadanos a la oración y a utilizar el derecho de petición enviando mensajes y telegramas al Gobierno y a las Cortes. Ninguno de los documentos que dirigió a los fieles hirieron al Gobierno.

Trabajó, además, para contener a la extrema derecha. El 7 de agosto escribió al secretario de Estado temiendo que jaimistas y alfonsinos, con ayuda de otros y el apoyo de algunos miembros del clero, trataran de preparar una conspiración. Al juicio que emitió Vidal sobre ello, no puso paliativo alguno: «Yo lo considero cosa desatinada, prematura y, sobre todo, con respecto a los eclesiásticos, contraria a los mandatos y al espíritu de la Iglesia» (Doc. 92, página 209). Al mes siguiente le volvió a escribir: «... existe un grave obstáculo que conviene apartar con energía, si no se quiere echar todo a perder. Me refiero a la posición derrotista iniciada y propagada con ciega tenacidad por elementos extremistas en determinados ambientes católicos y religiosos» (Documento 134, pág. 307).

Al nuncio le pidió que influyera sobre determinada prensa católica, que podía ocasionar una división en la opinión pública del pueblo fiel. En concreto, hizo referencia a «El Siglo Futuro» (Doc. 36).

La acción sobre el pueblo requería paralelamente la dirección —o coordinación, por lo menos— de la jerarquía. La primera dificultad con que se encontró Vidal y Barraquer, y también la Iglesia española, fue la mentalidad y la actuación del cardenal Segura, primado de España. La primera circular que manda a los obispos, el 17 de abril de 1931, habla de una posible muerte de la Patria (Doc. 3). Luego desea que los metropolitanos reunidos en Toledo el 9 de mayo, se adhieran a su Pastoral que tan mal sentó al Gobierno (Documento 33). Fecha, además, los documentos dirigidos a las máximas autoridades de la nación, en Roma, con lo que puede comprometer a la Santa Sede; los da a la publicidad, contra lo acordado en la Conferencia de los metropolitanos, y omite la firma del arzobispo de Burgos poniéndole en un grave aprieto ante parte del pueblo (Doc. 53). Vidal sintió los efectos de tal tipo de acciones: «... la tendencia de actuar aquí como un representante o

apoderado de la Santa Sede, con celo, actividad y recta intención, pero sin tal vez hacerse cargo plenamente del terreno que pisa, de la situación en que se halla y de su temperamento y carácter» (Doc. 33). En otra ocasión Vidal lamenta que no se consulte a los demás obispos. Ello no impidió que el cardenal tarraconense protestara ante Alcalá Zamora por su expulsión y que lo considerara como hecho «grave en sumo grado» (Doc. 34).

La actuación de Segura desde Bayona, en donde residía tras su expulsión, siguió originando conflictos. Primero, por su «pastoral colectiva» que de nuevo volvió a molestar al Gobierno. El nuncio Tedeschini, comentándola, se refirió al «desprestigio en que la Iglesia había caído con el equivocado documento, llamado, por verdadera ironía, colectivo, mientras todo el mundo sabe que fue obra de uno solo» (Doc. 122).

Mas lo que comprometió de forma irreparable la actuación de Segura fue la captura, en la frontera de Irún, de los documentos que portaba el vicario general de Vitoria. Produjo tal malestar que los miembros del Gobierno más cercanos a la jerarquía pidieron su remoción de la Sede de Toledo como paso previo para lograr la concordia. La Comisión de metropolitanos tramitó el asunto con toda rapidez y la Santa Sede procuró la dimisión de Segura el 29 de septiembre (Doc. 152, ver, además, las notas).

La cautelosa estrategia ideada por Vidal y Barraquer para que la comunicación entre los prelados fuese rápida y pasase inadvertida, consistía en reunir a cada metropolitano con sus sufragáneos; a los metropolitanos entre sí, y, además, tres metropolitanos deberían reunirse según una triple agrupación regional de las provincias eclesiásticas: Toledo-Sevilla-Granada, Tarra-gona-Valencia-Zaragoza, Burgos-Santiago-Valladolid (Docs. 33, 36, 37, 53, 57, 75). Vidal siempre fue contrario a la comunicación de un solo cardenal o arzobispo con todos los obispos, pues era forma de actuar muy expuesta.

Vidal y Barraquer consideraba que la acción diplomática y pastoral debían ir siempre acordes. Los obispos siguieron sus directrices. Desde el indeciso Ilundain, cardenal de Sevilla, hasta el patriarca de las Indias, Ramón Pérez, considerado en un principio por Vidal como integrista. El cardenal suavizó, además, los impulsos del impresionable obispo de Tarazona, Isidro Gomá (Docs. 67 y 74), y evitó, indirectamente, la publicación de un *Alegato contra la proyectada apostasía del Estado español*, escrito por Pla y Deniel, obispo de Avila (Dcs. 68 y 72).

De cara al anteproyecto de Constitución, según Vidal, debían presentarse dos o tres enmiendas fundamentales, ser defendidas por prestigiosos liberales de centro como Sánchez Guerra, Ortega y Gasset, Marañón, etc. Su redacción sería de forma que pudiera servir de base a un Concordato. No se excluirían la enmiendas propuestas por los intransigentes de la derecha, pues:

serían útiles como fundamento para que se aceptase la transacción (Documentos 71, 75, 92).

Son, por último, de suma importancia los documentos que se cruza con los miembros del Gobierno y las opiniones de Vidal con respecto a los mismos. Con el que mejor y más se relaciona el cardenal es con Alcalá Zamora. Fue, en efecto, el Presidente quien realizó los máximos esfuerzos para lograr la transacción. En vista de su fracaso presentó la dimisión de su cargo el día 14 de octubre de 1931 (Doc. 168). Vidal comentó a Pacelli: «He de señalar la fidelidad del ex Presidente a la palabra empeñada de que se jugaría toda su posición política en defensa de los compromisos contraídos con la Santa Sede» (Doc. 168).

La conducta de otros ministros, que le habían prometido luchar por la concordia, decepcionó a Vidal. El ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, a pesar de haber pronunciado su discurso de acuerdo con las intenciones manifestadas, no fue luego consecuente en la votación. De Lerroux siempre había hablado bien el cardenal tarraconense desde que se entrevistó con él en la Clínica Barraquer, de Barcelona. «Sin duda, el más político, gubernamental y enérgico de los ministros del actual régimen...», «es partidario de tratarlo todo con la Santa Sede, contrario a las medidas violentas» (Doc. 37). Pero tras la discusión sobre la cuestión religiosa, Vidal manifestó su contrariedad. «El silencio en el debate y la abstención en el voto del ministro de Estado, señor Lerroux, no bastan para cohonestar su defección o cobardía» (Doc. 168). Al cardenal le fallaban las esperanzas puestas. Creía que el Gobierno iba a poder dirigir a la Cámara. Esa era la única solución posible, dado que la manifestación de la voluntad nacional a través del voto. «por desidia y desorientación de gran parte de las derechas, ha dado origen a un Parlamento de mayoría adversa a la Iglesia» (Doc. 145). Vidal no vio, tal vez, el compromiso que los líderes políticos tenían con sus propios correligionarios. De ahí su engaño. Tampoco calculó la eficacia que podía tener la intervención de Azaña con un discurso sumamente hábil: «... se produjo la inesperada y sorprendente intervención del ministro de la Guerra, señor Azaña...; fue el lazo de unión de los partidos republicanos» (Doc. 168).

El centro liberal también tuvo una actuación inesperada para Vidal. «Dejaron de intervenir y de votar los políticos representativos del antiguo régimen como Alba, Romanones, Melquíades Alvarez y Sánchez Guerra, y los llamados intelectuales como Marañón, Ortega y Gasset, Sánchez Albornoz, Sánchez Román, etc., a pesar de haber declarado en público, y privadamente muchos de ellos, que apoyarían fórmulas de concordia» (Doc. 168).

A pesar de la decepción, Vidal y Barraquer no se cansó. Siguió luchando con su mismo estilo, un estilo de la más alta categoría diplomática. Después

del fracaso escribió a Azaña diciéndole: «... vea la manera de encontrar una fórmula de concordia que aminore o cicatrice la profunda herida causada en los sentimientos católicos por los artículos recientemente votados en el Parlamento» (Doc. 179).

El cardenal de Tarragona llegó hasta el extremo, incansable y prudente, dispuesto a colaborar por una «obra duradera» con la República. Pero los que más interesados debían haber estado, extremaron sus posiciones en una cuestión tan espinosa y delicada como la religiosa, enajenándose unas voluntades de las que tenían gran necesidad. Vidal y Barraquer pudo escribir con toda honradez: «Contra la Iglesia... no será posible lanzar acusación alguna en el sentido de que no haya tenido toda suerte de consideraciones al régimen y al Gobierno, y de que no haya hecho los más grandes sacrificios para llegar al acuerdo amistoso» (Doc. 136).

Con una Iglesia orientada por Vidal, bien hubiera podido el Gobierno fomentar en el interior de la misma una política de *ralliement*, en la que la Santa Sede —como hizo León XIII con respecto a la Tercera República francesa—, hubiera inclinado seriamente a los católicos a aceptar la República si el espíritu extremoso no se hubiera adueñado de la misma.

Gran mérito de los dos historiadores que han preparado esta edición es el de presentarnos la totalidad de los documentos tal cual son, indicando incluso las correcciones y las palabras tachadas, con toda exactitud. Y, además, el de haber elaborado un aparato crítico muy científico valiéndose de una abundantísima bibliografía, de hacer numerosas relaciones de documento a documento, a periódicos, a legajos de archivos todavía no utilizados, al Diario de Sesiones, etc., lo que hace crear, junto a los documentos escrupulosamente respetados, una reconstrucción histórica a través de los datos y referencias acumuladas en las notas.

SANTIAGO PETSCHEN

Varios autores: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*.

Año XXII, núm. 47, Madrid, 1970, 270 págs. Año XXIII, núm. 48, 1971, 474 págs.

Quienes puedan creer que nuestros ilustres académicos descansan en la fama del supremo espaldarazo que, tras destacados méritos científicos, les otorgan las respectivas corporaciones, desconocen el dinamismo e inquietud por los grandes —eternos y actuales— problemas que inspiran a sus componentes que hacen constantes y valiosas aportaciones, avaladas por su bien ganado prestigio. Tal ocurre con los académicos de número de la Academia de Cien-

cias Morales y Políticas, cuyas disertaciones doctrinales en las Juntas de la Academia son otras tantas «lecciones magistrales» que luego, felizmente, son publicadas.

Los cuadernos 47 (1970) y 48 (1971) que ahora presentamos, contienen documentados estudios y trabajos, disertaciones y colaboraciones sobre los temas más variados dentro de la problemática de las ciencias morales y políticas en el más amplio campo que éstas comprenden. Teología y filosofía, moral y Derecho, doctrina política, la sociología y la economía, tienen un trato profundo y una elocuente exposición.

Como juicio de conjunto de los estudios que comprenden los dos volúmenes, merece destacarse el sentido de dedicación a temas actuales de muchos de los trabajos, a los que luego nos referiremos, todos los cuales han sido leídos y debatidos en las reuniones semanales de la Academia, lo que pone de relieve su vitalidad y «puesta al día».

El enunciado del título de estos estudios (y de algunos de ellos poco más haremos que enunciarlos) sería ya suficiente para ver esta preocupación por los problemas actuales. Así: *El actual momento filosófico europeo*, en que el profesor Zaragüeta subraya la presencia de la *ontología* y de la *axiología*, la filosofía de la historia, el marxismo, existencialismo y «el pensamiento más revolucionario filosófico actual», el berganismo del que el ilustre académico es un gran conocedor. En *Notas sobre la confrontación Iglesia-Mundo* el académico Ruiz del Castillo presenta «algunas de las facetas de la crisis más grave —la religiosa— que, en la ebullición de los acontecimientos actuales, afecta a los hombres en su más irrenunciable vocación: la que se aneja al último sentido de la vida». Partiendo de la esencial distinción de las categorías de tiempo y eternidad, el orden eterno —dice— se hace vivencia mediante la fe y la desacralización causada por la invasión del temporalismo, «abren brecha en los criterios de fe y de autoridad, cuya oposición llega a desgarrar la estructura de la Iglesia, funcionalmente integrada por ambos elementos». La autoridad de la Iglesia; la mundanización y seglarismo del sacerdocio, etcétera, son temas de la más viva y polémica actualidad. Este mismo problema, visto con una perspectiva teológico-jurídica, es tratado con la mayor competencia por el doctísimo teólogo, el académico P. V. D. Carro, en su trabajo *La Iglesia y el Estado. Anotaciones teológico-jurídicas ante los problemas actuales* (vol. 48, págs. 51-103). Las controversias en torno a las relaciones entre las potestades civiles y eclesiásticas, entre el Estado y la Iglesia, «han sido siempre de perenne actualidad». Tras algunos antecedentes que considera necesarios para «enjuiciar el momento actual de nuestra propia patria, y ante un *concordato* del que todos hablan», el P. Carro, va presentado, como estudioso de la ciencia teológico-jurídica, y a la luz de la historia,

«algunas observaciones acerca de este tema, de máxima actualidad, pues hemos observado cierta desorientación en lo que se publica a diario para el gran público». Y dice bien el ilustre dominico, porque «no es difícil advertir que no se han extinguido ni los que pretenden ser más papistas que el Papa, ni los enemigos de los derechos de la Iglesia». Con gran precisión va puntualizando a través del largo trabajo la reafirmación de la potestad eclesiástica y la potestad civil, que *se diferencian radicalmente* por su origen, por sus medios y por su fin; termina *pidiendo* a todos, y particularmente a los españoles, que *reafirmen y afiancen* su fe cristiana con una confianza ilimitada en las promesas de Cristo Redentor; pero que *esa fe esté respaldada* por la *teología*. Hoy «tampoco debe alterarse aunque contemplamos incomprendimientos, aquí y allá, dentro del mundo civil y eclesiástico». Quiere con ello decir el autor que «si los tratados internacionales deben de ser muy meditados, tampoco se puede proceder de ligero cuando se trata de concordatos entre la Iglesia y el Estado».

En esta misma actualidad está el trabajo del académico Conde de los Andes: *El mito del sentido de la historia* (vol. 47, págs. 91-102), porque «no deja de ser una paradoja que, en los tiempos en que vivimos, simultáneamente se exalta la libertad y, al mismo tiempo, se proclame el falso dogma del mito que más pueda contradecirla: el mito del sentido de la historia». El mito del sentido de la historia supone que la historia tiene una dirección única obligatoria, unos mitos que fatalmente tienen que reconocerse, una meta que ineludiblemente va a alcanzarse: es el mito del progreso indefinido, futurista, negador del pasado. Son «mitos ultraprogresistas y antitradicionalistas». El autor afirma expresamente que «no reniega del sentido cristiano de la historia, el único verdadero, radicalmente distinto de la interpretación materialista del fluir histórico popularmente en boga». Para Moreno de Herrera, «la única filosofía de la historia válida es, por lo tanto, la cristiana; en ella conocemos con certeza el comienzo y el final de la historia de la humanidad, y estamos en condiciones inmejorables para interpretar su desarrollo».

Los Estados en el siglo XX es el título del estudio del académico y consejero de Estado, José María Cordero Torres. El principio de las nacionalidades y la descolonización, ésta sobre todo después de la segunda guerra mundial) ha sido, principalmente, las causas de la multiplicación de los Estados. El «inventario de los Estados» en el siglo XX puede hacerse, según el autor, en tres o cuatro períodos: uno que puede ser 1914, otro 1919-20, un tercero 1939-45, y el último, nuestro actual año (1971). En cada uno de esos períodos van surgiendo nuevos Estados, siguen consolidados los viejos y estables Estados europeos, aparecen fugazmente algunos, se desmembran unos y desaparecen otros.

El Estado del siglo XX, en su segunda mitad, «a fuerza de querer ser democrático y social, ha echado por la borda los ideales —reemplazados por las consignas—, pulverizado las formas, sustituidas por reales o supuestas realizaciones y por la siempre invocada eficacia». Con medida precisión, el ilustre académico expone las características del Estado del siglo XX, en su segunda mitad, señalando la «progresiva laicificación» con sus variedades de neutralidad ante el pluralismo confesional de simpatía hacia un credo, de hostilidad moderada y de guerra atea propia del comunismo; la combinación del sufragio universal con el plebiscito o referéndum, sin excluir sistemas electorales dudosamente dignos del nombre; la eliminación progresiva del bicameralismo; la subsistencia creciente de federalismos y autonomías; el implacable auge de la socialización, ya estabilizada, ya subestabilizada; la «hipertrofia del ejecutivo» la omnipotencia de la Administración. Dentro de este cuadro distingue el autor las vertientes occidental (en la que subsiste el pluralismo y la tolerancia) y la oriental, en la que algunos pueblos han perdido la libertad (como Checoslovaquia), y otros, no siempre forzosamente marxistas, que no la han conocido. Cuba —dice— tiene su propio sistema ecléctico.

Pero «los Estados siguen siendo al par que insuficientes, insustituibles —pese a la experiencia de las viejas formas mal mentadas en las nuevas estructuras—, serán en el futuro como la vida misma: abrumadores, no paradisiacos».

Los aspectos sociales de la unificación europea y El problema de la seguridad europea a los veinticinco años de la segunda guerra mundial, son los trabajos en que sus respectivos autores, los académicos Alberto Martín Artajo y el teniente general Manuel Díez Alegría, exponen sus puntos de vista sobre los temas tan actuales y tan importantes de la unidad europea (fraguándose trabajosamente en nuestros días) y de la seguridad militar de Europa.

Si se admite —dice el profesor Yanguas Messía, presidente de la Academia— que el Derecho de gentes, por su naturaleza, es un Derecho humanitario, no se puede aceptar la idea de una guerra indiscriminada y, a la vez, lícita (*Las armas nucleares y el Derecho de gentes*). Así lo ha afirmado el Instituto de Derecho Internacional, «el más alto exponente de la conciencia jurídica del mundo civilizado», que no refleja tan sólo el parecer doctrinal de una asamblea de juristas, sino que «es la expresión viva del Derecho internacional vigente. Podrá ser incumplido. Pero no cabe negar su validez». La razón última de esto, aunque aquí no lo diga el autor, está en la fundamentación jusnaturalista del Derecho internacional, a la que dedica un trabajo en el volumen 48 de los Anales, *Renacimiento jusnaturalista en el Derecho internacional* (págs. 39-50). Constata el profesor e ilustre internacionalista Yanguas Messía el renacimiento contemporáneo del Derecho natural como

superación del positivismo. Porque «existe un ordenamiento jurídico natural que todo Estado ha de respetar al dictar una ley o concertar un tratado». Y el Derecho natural es el fundamento del Derecho positivo. Y el Derecho de gentes —que tuvo sus inicios en nuestros teólogos y juristas de los siglos XVI y XVII— es un Derecho «intermedio» entre el Derecho natural y el Derecho positivo.

El renacimiento jusnaturalista doctrinal, comienza siquiera sea tímidamente bajo el signo de *jus cogens*, a manifestarse en el Derecho convencional de los Estados. Sea cual fuere la trascendencia práctica a que este renacimiento conduzca en un porvenir lejano o próximo, «tenemos ya hoy la viva satisfacción de verlo en marcha, con la misma universalidad y la misma fijeza que le asignaron los grandes definidores de nuestra escuela clásica».

No puede faltar en nuestros académicos la preocupación sociológica y económica de la actualidad. *Los efectos de la inflación*, del docto economista profesor Olariaga; *Las tendencias conflictivas en la perspectiva económica*, del académico Sardá Dexeus, y *La reforma de la Empresa*, del profesor Fraga Iribarne, son otros tantos documentados trabajos que revelan, al igual que los anteriores, la presencia y dedicación de los componentes de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas a temas de la mayor actualidad e interés y el celo de los académicos por ponerlos al día.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

JÜRGEN MOLTSMANN: *Teología de la esperanza*, traducción de Sánchez Pascual. Colección «Diálogo». Ediciones Sígueme. Salamanca, 1969; 475 páginas.

La esperanza constituye la esencia del cristianismo —la gran esperanza del hombre consiste en el logro de su salvación eterna—; no nos ha de sorprender, por lo tanto, que este tema ocupe un lugar privilegiado en la teología católica. Existe, además, dentro de la misma una expresión exclusivamente reservada al tema que ocupa nuestra atención, a saber: *la escatología*. Escatología significa, subraya el autor de estas páginas, doctrina acerca de la esperanza cristiana, la cual abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello. En su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente. Consecuentemente, lo escatológico no es algo situado *al lado* del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana, el tono con el que armoniza

todo en ella, el color de aurora de un nuevo día esperado, color en el que aquí abajo está bañado todo. Pues la fe cristiana vive de la resurrección de Cristo crucificado y se dilata hacia las promesas del futuro universal de Cristo. En definitiva, la escatología es el sufrimiento y la pasión que tienen su origen en el Mesías; por ello no puede ser, en realidad, un fragmento de doctrina cristiana. Por el contrario, el carácter de toda predicación cristiana, de toda existencia cristiana y de la Iglesia entera tiene una orientación escatológica.

Uno de los problemas más importantes que el autor de este libro trata de justificar, problema que motiva la razón de ser de estas páginas, es el concerniente a determinar si la escatología mira únicamente hacia el futuro o, por el contrario, de alguna manera se interesa también por el presente. Para el doctor Moltmann parece estar fuera de toda duda el hecho de que, se quiera o no, la escatología cristiana no habla del futuro en general. Arranca de una determinada realidad histórica y enuncia el futuro de ésta, la posibilidad y la potencialidad del futuro de ésta. La escatología cristiana habla de Jesucristo y del futuro de éste. Conoce la realidad de la resurrección de Jesús y predica el futuro del resucitado. Por esto, el fundar en la persona y en la historia de Jesucristo todos sus enunciados acerca del futuro representa la piedra de toque de los espíritus escatológicos y utópicos.

Sugestivamente considera el autor, entre otras muchas cosas, que en la escatología cristiana lo presente y lo futuro, la experiencia y la esperanza entran en mutua contradicción, de tal manera que aquélla no le proporciona al hombre conformidad y armonía con lo dado, sino que lo introduce en el conflicto entre esperanza y experiencia. En todo el Nuevo Testamento la esperanza cristiana se dirige a lo que todavía no se ve; es, por ello, «esperar contra esperanza»; por esa razón, condena lo visible y lo ahora experimentable, presentándolo como una realidad percedera, como una realidad abandonada de Dios, que nosotros debemos dejar atrás. La contradicción en que la esperanza coloca al hombre con respecto a la realidad actual de sí mismo y del mundo, es precisamente la contradicción de la que nace esa esperanza, es la contradicción de la resurrección con respecto a la cruz. La esperanza cristiana es esperanza y resurrección, y manifiesta su verdad en la contradicción con que el futuro de la justicia —prometido y garantizado en ella— se enfrenta al pecado; la vida, a la muerte; la gloria, al sufrimiento; la paz, al desgarramiento.

Otra de las cuestiones que con toda profundidad examina el autor de este libro es la referente a la fuerza que existe en la esperanza. En efecto, si es la esperanza la que mantiene, sostiene e impulsa hacia adelante a la fe, si es la esperanza la que introduce al creyente en la vida del amor, entonces será

también ella la que moviliza e impulsa el pensar de la fe, el conocimiento y la reflexión de ésta sobre el ser humano, sobre la historia y la sociedad. Por ello, todo el conocimiento de fe, en cuanto conocimiento anticipador, fragmentario, que prelude el futuro prometido, estará sustentado por la esperanza. Y por ello, a la inversa, la esperanza abierta por la fe en la promesa de Dios se convertirá en el litigante del pensar, se convertirá en el resorte, en la inquietud y el tormento del pensar. La esperanza, ampliada cada vez más por la promesa de Dios, es la que pone de manifiesto la orientación escatológica de todo pensamiento en la historia. Si la esperanza, subraya el autor, introduce a la fe en el pensamiento y en la vida, entonces esa esperanza no puede, en cuanto esperanza escatológica, seguir distanciándose de las esperanzas pequeñas, orientadas a metas conquistables y a cambios visibles en la vida humana, relegando tales esperanzas a un reino distinto y considerando que su propio futuro es sobreterrenal y de una naturaleza puramente espiritual.

Existe, pues, como acertadamente nos revela el doctor Moltmann, una escatología a la que podemos aplicar el calificativo de trascendental y, consiguientemente, en el marco de una escatología trascendental, la pregunta por el futuro y por la meta de la revelación es contestada con una reflexión: el hacia-dónde es el desde-dónde, la meta es idéntica al origen de la revelación. Si Dios no revela otra cosa que a «sí mismo», entonces la meta y el futuro de la revelación de Dios están en Él. Si la revelación se realiza por razón del hombre, entonces su meta consiste en que éste alcance su propia autenticidad y originariedad, es decir, que llegue a ser él mismo. Con ello, revelación y *eschaton* coinciden en aquel punto que calificamos de «sí mismo», de Dios, o del hombre. Entonces la revelación no manifiesta ya, en promesa, un futuro, y no tiene tampoco un futuro que sea algo más que ella misma; la revelación de Dios es entonces la venida de lo eterno al hombre o el acceso del hombre a sí mismo. Precisamente, señala el autor de estas páginas, con esta reflexión sobre el «sí mismo» trascendente, la escatología se transforma en escatología trascendental. A consecuencia de esa reflexión, la «revelación» pasa a ser apocalipsis de la subjetividad trascendente de Dios o del hombre.

En uno de los apartados más importantes, a nuestro parecer, del libro que comentamos —*Escatología y revelación*—, el autor nos dice, afirmación que suscitará alguna que otra polémica, que el hombre se conquista a sí mismo en la medida en que se abandona. Encuentra la vida en la medida en que toma la muerte sobre sí. Llega a la libertad en la medida en que asume figura de esclavo. Así llega a él la verdad que señala anticipadamente hacia la resurrección de los muertos. Ahora bien, si el acontecimiento de la promesa de la resurrección identifica al hombre en la medida en que le conduce al extra-

ñamiento de sí mismo, esta experiencia de sí mismo se encuentra directamente asociada con una correspondiente experiencia del mundo. El hombre no se conquista a sí mismo por la distinción de «el mundo», sino por el extrañamiento en él. Claro está, concluye el doctor Moltmann, que la teología cristiana puede mostrar su verdad en la realidad del hombre y en la realidad del mundo que afecta al hombre, aceptando la condición de pregunta propia, tanto de la existencia humana como de la realidad en su totalidad, e introduciéndola en la condición escatológica de pregunta propia del ser humano y del mundo, abierta por el acontecimiento de la promesa. «Amenazado por la muerte» y «sometido a la nulidad»: esta es la expresión de la experiencia universal de la existencia humana y del mundo. «Remitido a la esperanza»: esta es, evidentemente, la manera como la teología cristiana asume esas preguntas y las dirige al futuro prometido de Cristo.

Quizá, nuestra afirmación no es gratuita, el capítulo más bello y profundo del libro del doctor Moltmann es el consagrado al tema de «La muerte de Dios y la resurrección de Cristo». En este apartado se nos dice que, justamente, el cristianismo depende íntegramente de que sea realidad que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. La fe cristiana que no sea fe en la resurrección no puede, en consecuencia, ser llamada ni cristiana ni fe. El conocimiento del resucitado y la confesión del que lo resucitó son los elementos que en los evangelios mantienen despierto y que formulan el recuerdo de la vida, obra, pasión y muerte de Jesús. De la percepción de Cristo resucitado surge la percepción de la propia misión dentro de la misión a los pueblos. En el recuerdo de la resurrección de Cristo se basa la esperanza inclusiva en el futuro universal del mismo.

No cabe duda, subraya el autor, de que resulta difícil reducir a un común denominador la situación desde la cual hoy nos interrogamos por la realidad de la resurrección de Cristo. Sin embargo, no es casual que esta situación sea aclarada en la interpretación de la frase de Hegel y de Nietzsche, que dice: «Dios ha muerto». Esta es una frase, nos indica el autor de estas páginas, que no pertenece sólo a la filosofía metafísica o a la teología. En los fundamentos de la experiencia moderna del mundo y del hombre, esta frase parece proporcionar también el ateísmo metódico de las ciencias. Todas las posibilidades de preguntar por la realidad de la resurrección, que dan a esa realidad, por la misma orientación de la pregunta, una fijación «científico histórica», o «existencial», o «utópica», se basan en la figura ateísta de la aprehensión científico-histórica de la historia, de la autoaprehensión del hombre, y de su aprehensión utópica del futuro. En ninguno de estos modos de tratar con la realidad aparece como necesaria la idea de Dios. Esta idea se ha vuelto en parte superflua y en parte arbitraria, al menos en su forma tradicional, esto

es, en su forma metafísica y teológica. Por lo tanto, según el doctor Moltmann, también se ha vuelto en parte superflua y en parte arbitraria la predicación de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos, en tanto se entienda por «Dios» algo que nosotros conocemos a base de la historia, a base del mundo o a base de la existencia humana. Únicamente si con la «muerte de Dios» conocida por la historia, por el mundo y por la propia existencia se puede demostrar que el «Dios de la resurrección», junto con el conocimiento de la resurrección de Jesús, es Dios, sólo entonces, decimos, es la predicación de la resurrección y son la fe y la esperanza en el Dios de la resurrección algo necesario, algo nuevo y algo posible de manera real y objetiva.

Más allá de las páginas centrales de este libro no es dado encontrarnos con una singular afirmación, a saber: el auténtico centro y el concepto básico de la escatología consiste en aquello que se nos ha prometido y que guardamos como «Reino de Dios» y «dominio divino». La promesa del reino de Dios, escribe el doctor Moltmann, en el cual todas las cosas consiguen el derecho, la vida y la paz, la libertad y la verdad, no es exclusiva, sino inclusiva. Y así también su amor, su solidaridad y su compasión son inclusivos; no excluyen nada, sino que incluyen en la esperanza todo aquello en lo cual Dios será todo en todo. La *pro-missio* del reino de Dios es el fundamento de la *missio* del amor al mundo.

Llega el autor a la conclusión de que la disputa de la fe no es ya necesaria socialmente, pues no posee ya obligatoriedad ninguna para la vida social. El punto trascendente de referencia de la subjetividad emancipada, en dirección al cual esta predicación interpela al hombre, ha sido neutralizado ya socialmente, antes de que, en la decisión de fe, pueda ser tenido en cuenta. Con ello la teología corre el riesgo de convertirse en la ideología religiosa de la subjetividad romántica, en la religión en el ámbito de la individualidad socialmente exonerada. Tampoco el *pathos* de la radicalidad existencial evita la inmovilización social de la fe cristiana entendida de esa manera. He aquí, en efecto, un gran libro en el que se nos habla de esa ineludible relación, propia de todas las épocas —aunque en la nuestra mucho más acentuada—, entre el hombre y la esperanza. Como afirmó Ernst Bloch, «el hombre, como ser no fijo, es un ser que, juntamente con el mundo que le rodea, es una tarea y un gigantesco receptáculo lleno de futuro. De la esperanza forma parte el saber que la vida nunca está acabada...».

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.