

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *Dios, ateísmo y fe*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1972; 205 págs.

Uno de los más graves problemas que el hombre de nuestra época tiene planteado lo constituye, sin duda, la pérdida o, cuando menos, la debilidad de su fe en Dios. Y no deja de ser curioso la poderosa contribución que la perfección de la técnica o los simples avances científicos han efectuado en orden a dejar notar su impronta en la intimidad del hombre que, como es bien sabido —y así nos lo explica el profesor Johan Huizinga en su delicioso libro *El otoño de la Edad Media*—, en épocas pasadas imputaba matemáticamente a la mano o a la inspiración de Dios todos aquellos acontecimientos que, a primera vista, no mostraban una explicación más o menos racional. La técnica, pues, ha contribuido a que el ser humano se aproxime a la monstruosa figura imaginada por Nietzsche del «superhombre». Imagen que, además, los últimos avances científicos han acabado de matizar. El hombre de nuestro tiempo, por lo tanto, tiene en sus manos un cúmulo de poderes, de dominio absoluto sobre la naturaleza a la que transforma a su entera complacencia y, consiguientemente, ha alcanzado un nivel de vida y de pensamiento muy superior al de sus antecesores. Ante esta situación —a la cual no me atrevo a denominar «nueva»— parece lógico que el hombre, ante el imperio de la materialización de la existencia, haya quedado resentido o, cuando menos, lesionado en el ámbito de sus creencias. Ya, efectivamente, nadie se asusta de que se hable de la «muerte de Dios» y, consiguientemente, de la carencia absoluta de fe por parte del hombre. Pero, conviene subrayarlo, el hombre contemporáneo —y esto es un matiz ineludiblemente positivo— no se burla de lo religioso, como aconteció en la última parte de la Edad Media en la que, si admitimos el juicio del profesor Johan Huizinga, existió cierto placer en mostrarse propicio a ridiculizar la fe. Hoy, por el contrario, se ha llegado al extremo de arbitrar fórmulas para que cada uno, en este sutil terreno en

el que nos estamos moviendo, proceda de plena conformidad con los dictados de su conciencia. No otra cosa, en efecto, representan todos esos Decretos o leyes referentes a la concesión o establecimiento de la «libertad religiosa».

Y es curioso también, y esta es una de las más serias advertencias que anotamos en las páginas del sugestivo libro del profesor Muñoz Alonso, el hombre contemporáneo piensa más que nunca en Dios y se angustia hasta extremos realmente inenarrables cuando advierte que ha perdido o que carece de fe. La fe ha sido siempre, y mucho más en la hora que nos ha tocado vivir, la suprema constante del ser del hombre. Carecer de fe supone, entre otras muchas cosas, el encontrarse ante un terrible abismo que conduce necesariamente a la desesperación. La fe, y no son palabras nuestras, estimula, ayuda a vivir, justifica la existencia y, en definitiva, vivifica la razón de ser hombre.

La fe —nos lo dice muy claro las páginas de la *Gaudium et spes*— supone el punto de apoyo en el que se asientan los grandes edificios ideológicos del momento. La fe supone, sin duda, una especie de eje central. Un eje que mueve el proceso cultural contemporáneo: «En realidad, el misterio de la fe cristiana ofrece a los cristianos valiosos estímulos y ayudas para cumplir con más intensidad su misión y, sobre todo, para descubrir el sentido pleno de esa actividad que sitúa a la cultura en el puesto eminente que le corresponde en la entera vocación del hombre. El hombre, en efecto, cuando con el trabajo de sus manos o con ayuda de los recursos técnicos cultiva la tierra para que produzca frutos y llegue a ser morada digna de toda la familia humana, y cuando conscientemente asume su parte en la vida de los grupos sociales, cumple personalmente el plan mismo de Dios, manifestado a la Humanidad al comienzo de los tiempos, de someter la tierra y perfeccionar la creación, y al mismo tiempo se perfecciona a sí mismo; más aún, obedece al gran mandamiento de Cristo de entregarse al servicio de los hermanos». No hay duda de que, quiérase o no, este mensaje que nos ofrece la *Gaudium et spes* preocupa hondamente, como ya hemos reiterado, al hombre de nuestro tiempo.

Conviene, antes de penetrar en la médula del bellissimo libro del profesor Muñoz Alonso, subrayar que la gran preocupación del hombre actual consiste en la necesidad de creer. Ya lo ha dicho un gran teólogo de nuestros días: «Creer es más que el reconocimiento de una verdad; es una forma de vivir, comprender y existir en este mundo. Creer en Jesucristo es ver el mundo y vivir en él de un modo distinto. Hoy hay cristianos a los que les preocupa poco la divinidad de Jesucristo y que, sin embargo, no cesan de preguntarse por el significado de Jesús para su vida.» Por otra parte, entiende Bernhard

Langemeyer, O. F. M. —autor de las palabras que anteceden—, «el lenguaje doctrinal y litúrgico de la Iglesia parte preponderantemente de una cristología "desde arriba": Dios ha enviado a su Hijo al mundo; Dios se ha hecho hombre. etc. Este modo de hablar nos resulta extraño. No responde a nuestra experiencia mundana, muy inmediateista y empírica. El mundo ya no es el ámbito del Creador, sino lugar de posibilidades, planes y responsabilidades humanas. El ser y la esencia de las cosas nos es más difícilmente asequible, sin que, por otra parte, nos preocupe demasiado...»

Creo, pues, que podemos afirmar que existe, en estos momentos, cierta revitalización de lo que llamamos fe. Ya, por lo menos, no impera el célebre pesimismo de la filosofía existencialista y, consecuentemente, un nítido horizonte se abre para el hombre de mañana. Y en ese «resurgimiento» de la fe —valga la expresión «resurgimiento»— ha jugado un papel primordial el crepúsculo de una de las ideologías socio-políticas más hábilmente tejidas por el hombre: el declive del marxismo. Recordemos —así lo ha hecho un autor— que, en efecto, «fue el mensaje de Karl Marx el primero que llamó a muchos hombres a modificar el presente en pro del futuro. Prometeo empezó a ser el modelo para el hombre que quería construir su propio futuro. Este optimismo del siglo XIX se fue debilitando en la primera mitad del siglo XX y dejó paso al hombre fracasado de la postguerra existencialista, el hombre sin Dios y sin esperanza, sin meta ni programa, con la única certeza de su propia superfluidad. A no ser que se decidiera por el humanismo heroico y desesperado de Sísifo. Pero en los años sesenta el sentimiento vital ha vuelto a cambiar rápidamente. Gran parte de la generación joven comparte una nueva esperanza agresiva, la esperanza de que el ser hombre podría realizarse mejor en un orden social distinto. En esta evolución han influido decisivamente —ya lo hemos dicho anteriormente— la ciencia y la técnica. Por primera vez en la Historia entrevemos la posibilidad de hacer frente al hambre y a las catástrofes, de alargar la vida humana y de influir en el mismo hombre, en sus factores genéticos y en su contexto social.» Quizá, por todo cuanto antecede —como agudamente ha subrayado un importante teólogo (Wolfgang Knörzer)—, «la fe sólo puede formularse a partir del momento presente y de su sentido vital. No porque la fe sea expresión de una cultura determinada, sino porque sólo puede agarrar y conformar al hombre si se encarna en su situación y lo invita a un nuevo éxodo. No es casualidad que la teología de nuestros días haya vuelto a descubrir el mundo y la historia.»

Podemos comprender ahora perfectamente el porqué, como muy bien se nos dice en las páginas de la encíclica *Ecclesiam suam*, «la Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra. La Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio.» Y, por supuesto,

únicamente estando en posesión de una fe fuerte se podrá desterrar para siempre la expresión otrora esgrimida por algún que otro egregio pensador de «la muerte de Dios». Quizá, y casi lo afirmaríamos con cierto matiz dogmático, lo que real y verdaderamente enloqueció a Nietzsche fue su terrible falta de fe. Por eso escribió, y esta afirmación explica muchísimas cosas, «que el cristianismo inventó el concepto de Dios como contraconcepto de la vida, para aplastar los instintos de ésta, sus alegrías y su pujanza exuberante. Que inventó el más allá para desvalorizar el más acá; el alma, para denigrar al cuerpo y todo lo que al cuerpo toca; el pecado, la conciencia, la libertad, para arrebatarse a los fuertes y soberbios su fuerza.»

* * *

El primer tema que, por supuesto, el autor examina, es el referente a Dios. Pocas veces, conviene que lo subrayemos, se ha abordado tema tan excepcional con tanta delicadeza y respeto. Justamente, nos dice el insigne profesor, «hablar de Dios es siempre peligroso. La advertencia es de Orígenes, y de Daniélou el recuerdo de la frase. Pero, ¿por qué? Se me ocurren varias razones, todas ellas resumidas en una intuición de Hölderlin, glosada con profundidad por Heidegger. Porque el lenguaje es un bien peligroso, el más peligroso de todos los bienes. Cuando el lenguaje se ocupa de Dios se corre el peligro o el riesgo de encubrir con el velo de las palabras la castidad transparente de su imposible irrealidad.» El doctor Muñoz Alonso insiste: «Hablar de Dios es siempre peligroso, si las palabras con que se habla de Dios no están arrancadas del diccionario manejado por Dios para hablar de sí mismo. En rigor, como recuerda Daniélou, esta vez citando a Barth: "Sólo Dios habla de Dios". Un poeta, y no precisamente religioso, había escrito que hablar, hablar con profundidad poética, sólo Dios habla. Dichosos los que han hablado de Dios, tratando de escudriñar lo que Dios ha dicho de sí mismo en las páginas sonoramente silenciosas de los libros inspirados por él. Nosotros hemos de descender a hablar de Dios, tomando como alfabeto el lenguaje de hambre y de sed de los hombres de este tiempo, que rehuyen, a veces, el manantial de agua vida. Será como un hablar de Dios, a sabiendas de que, al hacerlo, no hablamos con Dios.»

Entiende el autor, y creemos que su tesis es profundamente acertada y sugestiva, que la revelación subyace dentro del hombre mismo: «El único ser del mundo en que vivimos, en el que Dios es revelable, es el hombre. Quiero decir —agrega el doctor Muñoz Alonso— que el horizonte revelante de Dios es el hombre, y no las cosas que no son el hombre. No niego que las cosas ofrezcan posibilidades o abran surcos para una revelación de Dios, pero

la revelación de Dios sólo palpita, si acaso, en el hombre. Más claro y convincente; lo que Dios sea no se aprecia en la trascendencia de las cosas, sino en la entrañable intimidad ontológica de lo que el hombre es y puede ser. Si Dios es, será alguien trascendente al hombre; pero no será Dios algo que trascienda a los seres. Eso, que les trasciende, no es todavía Dios. Si acaso, un ídolo. Lo que sí sucede es que pueda revelarse Dios al mundo, pero siempre en el hombre.»

¿Qué representa, en verdad, Dios para el hombre de nuestro tiempo? La contestación que el autor de estas páginas nos ofrece a esta interrogante no puede ser ni más bella ni más concreta, a saber: *Dios es siempre en el hombre una ausencia presente*. En efecto, escribe líneas más adelante: «Hoy, el hombre, el hombre actual, se presenta en determinadas latitudes como intrascendente a sí mismo. La interpretación marxista del hombre se mueve en esta línea. La intrascendencia del hombre a sí mismo en la interpretación marxista, comienza con la explicación marxista del origen o de la aparición del hombre. El hombre es una sorpresa para sí mismo. El hombre se encuentra siendo, y el siendo del hombre condiciona su estructura y determina su sentido. El hombre es o aparece como un ser intrascendente, ya que su aparición en la tierra es un hecho o un suceso humanamente intrascendente. Más aún, no es un hecho humano, si hablamos con rigor. En el determinismo evolutivo de la materia, el hombre es un "momento", dando al vocablo "momento" el alcance y el sentido que obtiene en el lenguaje marxista.»

Al hombre contemporáneo, en todo caso, la idea de Dios le produce cierto desasosiego: «El hombre actual manifiesta aversiones a la presencia inmanente de Dios. Es un fenómeno que no puede ser pasado por alto. La aversión a Dios es un hecho comprobado, y reviste caracteres dramáticos. El ateísmo como militancia no es una estrategia dialéctica de los creyentes, sino una resuelta actitud orgánica. Las razones de esta aversión son de muy diversa índole, pero pueden encontrarse dos fundamentos: el de Dios como opio del pueblo y el del progreso como exigencia ateística. Sin embargo, en la militancia ateística priman siempre consideraciones políticas. La aversión a Dios, cuando se presenta con alardes beligerantes, responde hoy a unos presupuestos de fanatismo social o político.»

¿Cuál es, pues, el gran problema religioso de nuestra época? El autor no vacila un segundo en señalarlo: el haberse acostumbrado el hombre a lo que podríamos denominar «la ausencia de Dios». «No es que el mundo se haya quedado sin Dios, es que se ha llegado a asegurar la humanización del mundo en los quicios armados por el olvido de Dios, o por la pérdida del recuerdo de Dios: Tratar de mostrar, demostrar, evidenciar o señalar la existencia de Dios, es una cuestión que carece hasta de sentido en el mundo»

del olvido de Dios. Se ha profanado la frase de Cristo de que "Su reino no era de este mundo", tomándola en una literalidad escalofriante y decidida. Si el reino de Dios no es de este mundo, tampoco lo es Dios. Y lo que no es de este mundo, no es. La mundanización de la realidad ha decretado al exilio de las fantasmagorías imaginativas a todo lo que no sea realidad intramundana. No es el hombre el que ha matado a Dios, sino que Dios mismo es el que ha tenido la originalidad de presentarse como lo que en verdad es: el cadáver visible y risible de un fantasma invisible y trágico.»

Lo anteriormente expuesto no debe de sorprendernos lo más mínimo si pensamos que, efectivamente —y seguimos al pie de la letra la tesis del autor de estas páginas—, «el mundo actual se ha desarrollado sin Dios; a lo menos las líneas que han conducido a su progreso no arrancan de una consideración en la que Dios estuviera presente con voz. Si a Dios se le admite a condición de que organice con su omnipotencia el progreso científico y técnico, resulta obvio que sin ella el mundo ha progresado y se ha afianzado en sí mismo. Dios ha fracasado en el hombre y esta sensación de fracaso de Dios en el hombre es la que el mundo actual pretende transformar en optimismo, forzando al hombre a que se convierta al mundo con fidelidad, socialización y trabajo. El éxito de esta operación salta a la vista si se reconoce que en nuestro mundo Dios no está presente.»

Claro está que, y con singularísimas palabras lo asegura el autor, «nunca está Dios tan lejos del hombre como cuando el hombre se siente seguro de sí mismo o de Dios, o cuando se juzga a sí mismo o a los demás, creyendo caminar sobre seguro. Dios es lo escondido, porque es lo evidente en sí mismo, y por ello lo oscuro para el hombre. Sólo que esta oscuridad no es una opacidad o un muro con que Dios estuviera separado del hombre; no es tampoco una limitación puesta por Dios, sino el límite constitutivo del ser del hombre, en cuanto persona libre y responsable de su ser en el mundo y de la presencia de Dios en él. Al hombre, por lo tanto, no sólo no le es indiferente que Dios sea o no sea, sino que es el responsable único de la presencia o de la ausencia de Dios en el mundo. El hombre es la conciencia de Dios en el mundo. Los vientos de la Historia, el signo de los tiempos, la marcha del mundo, son frases con las que el hombre pretende eludir la responsabilidad intransferible que le incumbe. Dios es lo escondido, que se manifiesta en la reflexión —en el *intellecta conspiciuntur*— a que hace referencia San Pablo.»

Primera y magnífica conclusión a la que, en la primera parte del libro, llega el autor, es la siguiente —y sería aconsejable meditar muy detenidamente el pensamiento del autor—: «Una Humanidad sin conciencia de Dios —y con Dios presente en el dolor de ausencia— es algo que nos resistimos a

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

No perdamos de vista, óptimo consejo que nos da el autor, de que, lamentablemente, «ni las cosas ni los hombres son luz, o por lo menos no son los generadores de la luz, sino que son reconocibles en la luz y por ella. Más aún, cualquier actividad humana es intelectual o cognoscitiva en la medida y grado en que permite que se transparente en lo conocido la luz que le manifiesta como verdadero. La luz es —repetámoslo— la verdad de lo verdadero. Lo que no es luz, en lo presuntamente verdadero, no es su verdad.»

Consecuentemente, piensa el autor (criterio que compartimos plenamente), a Dios hay que llegar a través del hombre. No duda el autor en subrayar, para lo cual expone un agregio ejemplo, que «San Juan de la Cruz llega a Dios, no desde Dios, *a priori*, sino desde el hombre. Es un Dios con validez universal humana. Descubre al Dios de todos; lo que sucede es que el Dios de todos se descubre a Juan de la Cruz en forma distinta de como nosotros consentimos que se presente...»

Por lo tanto, «si Dios no es una cosa, ni somos Dios los hombres, Dios es nada de lo que son las cosas o de lo que el hombre es. Cabalmente, como quiere la más actual filosofía, Dios no es nada de eso que tenemos por Dios. Cuando nos aferramos a que Dios sea algo que tenemos a mano, o que descienda vivo a la carne de nuestra sensibilidad o a la de nuestros pensamientos, ahuyentamos la visión de su presencia. Dios es, cierto, en nosotros, cuando nosotros somos auténticamente nosotros; es decir, cuando no nos vive nada ni nadie que no seamos nosotros mismos. Y tan pronto como el hombre es sólo él, el hombre al no ser nada, pero al seguir siendo hombre, Dios lo es en el hombre, todo. La filosofía actual se encuentra a medio camino en la encrucijada

entre la desolación y el gozo, entre el anonadamiento de la finitud radical y la apoteosis de la infinitud florecida.»

No deja de ser curioso, y es importante anotar muy bien la presente afirmación, que, en efecto, «el Dios alcanzado por San Juan de la Cruz es el Dios anhelado con angustia y desesperación trágica por la filosofía más actual».

* * *

En lo que podríamos considerar la segunda parte del libro, el profesor Muñoz Alonso emprende el análisis riguroso del concepto y de la significación actual del término «ateísmo». Nosotros podemos, efectivamente, ahorrar toda una extensa explicación si pensamos que uno de los grandes misterios sobre los que, en todo caso, no se ha escrito con la calidad que fuere de desear, lo constituye la relación entre Dios y el hombre. Dicho con otras palabras: la suprema necesidad que siente el hombre de saber qué es lo que ocurre en el ámbito interior que integran las relaciones entre Dios y el hombre. No sin esclarecedoras razones el teólogo Bonhoeffer ha escrito lo siguiente: «En Jesucristo, Dios ha acogido corporalmente a la Humanidad. Dios salva Su amor hacia los hombres de todo reproche de inautenticidad, de duda y de inseguridad, al penetrar El mismo en la vida del hombre, como hombre, al tomar sobre sí y llevar la naturaleza, la esencia, la culpa y el dolor del hombre.»

Con certeras palabras —matiz peculiar del inteligentísimo profesor de la Universidad de Madrid— se nos habla en esta parte del libro de «fenómeno» del ateísmo. Justamente, pensamos, no se podría tratar de otra cosa: el ateísmo es necesariamente un fenómeno —casi podríamos decir que un «accidente»—. No son pocas las consideraciones que el autor efectúa al respecto: «El ateísmo, como posición del hombre en sí mismo, bastándose a sí mismo, desliga al hombre de cualquier fundamentación ontológica. La defundamentación en Dios, que es lo que afirma como posible el ateísmo, supone la vinculación del hombre a la mera existencia con inexorable vínculo. Existencia que adquiere entonces la condición de fracaso. Precisamente lo que pretende el ateísmo es adquirir un optimismo personal y social ante el fracaso que es la vida y la existencia. Algo así como el optimismo ante el absurdo. El ateo estima que el recurso a Dios se hace a expensas de la realidad, confesando previamente, con Jaspers, que la vida como absurdo no induce a la pasividad.»

Considera el doctor Muñoz Alonso que «el ateísmo ha sido estudiado y atendido con preferencia como actitud del hombre, como posición personal, teórica o práctica. Pero cabe insistir en un ateísmo propio de la historia y de la cultura, tanto más viable y asimilable cuanto más se aleja el hombre de sí

mismo, de la virtud de la religión. El éxito en la vida lleva consigo el *ex-ito* de la intimidad. Y al salir el hombre de sí mismo, por más que aspire a Dios, no lo encuentra, ni puede encontrarlo, sencillamente porque donde busca a Dios es donde Dios no está ni puede estar. Y cuando alguna vez cree haberlo hallado, al descubrir que lo considerado como Dios al través de una manifestación que se decía objetiva o formal, no lo era, el ateísmo renace. Cabe, pues, un ateísmo fraudulento, que sería el ateísmo de los que niegan a Dios sin percatarse de que el Dios negado no es el Dios afirmable, sino el Dios de la "existencia" o de la filosofía.» En cierto modo, pues —así lo ha manifestado R. Wisser—, «estamos al final de un camino que ha conducido al abismo, a la experiencia del Dios perdido —el *Dieu perdu* de Pascal—, que, con Hegel, ha llegado a un "sepulcro" desde cuya noche el poder del Espíritu Absoluto sólo se levanta más convincente; estamos al final de un camino que con Marx nos ha llevado directamente a "nuestra vertiente", un camino en el que Nietzsche no recomienda realizar el "superhombre" —la libertad de la resurrección del hombre— en la conciencia de la "muerte de Dios". En este camino hallamos importantes raíces de un problema que hoy se ha convertido en determinante, que conmueve al mundo en el auténtico sentido de la palabra: el autoenfrentamiento del hombre y el alcanzar la condición humana a través del hombre...»

Con genial intuición —nos indica el autor de estas páginas—, «el ateo no consigue ocultar a Dios, sino que pretende ocultarse a él a la mira y revelación de Dios. Este fenómeno o situación es consiguiente y explicable por el pecado —original— y por los pecados —personales, familiares, sociales, etcétera—. Es decir, por la ley de fuga de Dios que decreta todo pecado. No es siempre por huir de Dios por lo que se peca, pero el pecar espolea nuestra fuga de Dios. La responsabilidad del ateísmo no es siempre y necesariamente personal; puede ser social, política e incluso religiosa. El ateo, pues, se convierte en hombre desatento con Dios, desatiende a Dios; bien por falta de atención a Dios, ora por excesiva atención o por exclusiva dedicación a lo que no es Dios. Frena la tendencia a Dios. Quizá cupiera atribuir a Guardini la afirmación de que la dimensión religiosa del hombre le impone el ser atento. Pudiendo, pues, agregar que la desatención para con Dios delata el olvido de una de las dimensiones esenciales constitutivas de la persona humana.»

Es obvio, pues —y son profundamente esclarecedoras las palabras del autor del libro que justifica nuestro comentario—, que «el misterio doloroso que para un cristiano pudiera representar el fenómeno del ateísmo vivido por el ateo con sinceridad personal, comienza a ser desvelado cuando se ahonda en la libertad, en la condición del hombre como ser libre en libertad. Esta di-

mención profunda y radical del hombre es la que consiente una situación personal atea. En su virtud, el ateísmo, como fenómeno, trata de adquirir un optimismo personal y social ante el fracaso que es, para muchos, la vida y la existencia. Los distintos y diversos enfoques del sentido de la existencia proyectan haces de luz o de sombras sobre Dios. Dios no es, ciertamente, el ser de la existencia, sino el Ser en el que el ser de la existencia adquiere la posibilidad de ser fundamentado. Al declararse como posible una existencia fundamentada en el ser, se sostiene los hombres en el ser. Si bien es atende, el tema de Dios es el tema del principio y fundamento del hombre en su ser. Y es a la luz del ser en la que hay que columbrar a Dios. Lo que acontece es que Dios no impone a la existencia la forzada conciencia del fundamento. O mejor, cabe una existencia sin esa conciencia, y, por lo tanto, sin que Dios aparezca con una presencia real para el hombre, ni en su corazón ni en su inteligencia. Pensar es comenzar a ponerse un poco triste, viene a decir Gide. Pensar es comenzar a abrir a Dios un camino de acercamiento, pensamos nosotros. Quizá en algunas configuraciones, Dios, como realidad, comporte el empeño de tener que despojarse de la máscara de teatro para salir desnudo, con la voz de la conciencia personal, a la intemperie, frenando a la imaginación y sometiendo a la reflexión el absurdo y el éxito.»

Llega el profesor Muñoz Alonso, en la parte del libro a la que nos vemos refiriendo, a la sugestiva conclusión de que, justamente, «la presencia de Dios en el mundo se efectúa realmente al través del espíritu del hombre. Y de una manera más real al través del hombre de espíritu. Del hombre espiritual. Pero no al través de la mera actividad expresiva, sino al través de la imitabilidad de Dios por parte del hombre. Porque, en definitiva, la dimensión humana de *capax Dei* no se reduce a una posibilidad de alcanzarlo, sino que preferentemente se refiere a una posibilidad de transformación del hombre.»

No nos sorprende, por lo tanto —y pone cierto énfasis el autor de estas páginas en esta afirmación—, que, ciertamente, «está sucediendo en el mundo actual un fenómeno escalofriante. De una parte, Dios resulta para algunos un ser insufrible, ya que trastruca la tabla de valores de la existencia cotidiana; de otra parte, Dios es aceptado por otros como un ser complaciente con la escala de valores que los hombres de nuestro mundo actual tratan de fijar progresivamente. Pero la verdad es que el itinerario hacia Dios no se ha escrito con caracteres del alfabeto griego sino con los signos del alfabeto arameo. Lo de Dios no es un ascenso babélico desde la tierra, sino un descenso monosilábico desde la cúspide. Y a Dios sólo se llega desde El, descendiendo a la pobreza de un pesebre para ser clavado en la desnudez de una

cruz. La verdad es que Dios resulta insufrible cuando el sufrimiento sólo se soporta como un mal evitable a toda costa, y no se acepta como el gozo en comunión con el sufrimiento de Dios en su amor para con los hombres.»

* * *

En la tercera y última parte de la obra, a nuestro modesto parecer la más comprometida, se estudia el serio problema de la fe. Problema que, en nuestro tiempo, cuenta con una selecta bibliografía y sobre el que han quedado totalmente estériles multitud de esfuerzos dado que, en cierto modo, el problema de la fe, en su mayor parte —posiblemente nos equivocamos al emitir este juicio—, es cuestión personal, íntima, privadísima. Nos hace inmensamente feliz el hecho de que el autor, como en el mismo es proverbial, aborde el tema de la fe desde su más difícil planteamiento, es decir, haciéndose una pregunta que juzgamos trascendental: ¿Qué es eso de creer? ¿Cuándo en verdad creemos? ¿Creemos en verdad los que nos tenemos por creyentes? Como el lector de estas líneas observará el autor no escamotea ni la más pequeña situación comprometida. Aborda —valga la expresión— el tema en toda su crueldad, es decir, coge el toro teológico —valga nuevamente esta terminología —por los cuernos sin intentar dar el más breve quiebro.

Según el pensamiento del doctor Muñoz Alonso, con el que plenamente nos identificamos, «la incredulidad hoy expresa la situación, complacida o nerviosa, de millones de hombres hermanos nuestros; pero tengo que apresurarme a escribir que en el horizonte del creyente, si en verdad es creyente, se divisan unas posibles y alternantes y amenazantes zonas de ateísmo. Y esto por dos razones, ninguna de las cuales es restrictivamente subjetivista. La primera, porque en el acto de fe —en la virtud de la fe— se admiten verdades y se adoptan actitudes que no dependen originariamente de mí mismo. La segunda, porque yo, hombre de mi tiempo, me resisto a sobrestimarme por el hecho de ser creyente, con desestimación del sufrimiento de quienes, hombres como yo, hombres sinceros, no aceptan el don de la fe.»

¿Por qué se cree y por qué no...? Con deliciosa objetividad el doctor Muñoz Alonso nos ofrece la respuesta en las páginas finales de este libro que, conviene subrayarlo desde este mismo momento, es preciso releer con sumo cuidado: «La posibilidad de que muchos no crean, de que algunos deserten, de que otros que se sienten incrédulos lleven a Dios naciendo entre sus manos, de que otros sí creamos, obedece al maravilloso y delicado respeto con que Dios trata al hombre. Dios, que interviene en todo, se entromete muy poco en el santuario de la conciencia, donde la libertad se enciende. Dios es delica-

deza. Dios es el que es, y el hombre es lo que quiere hacer de sí mismo. Dios no toma al hombre como instrumento mudo. No gusta de cadáveres. Lo que el hombre realiza, si Dios no está muy cerca, vale muy poco o nada para su afirmación personal definitiva. Pero Dios no quiere hacer nada en el hombre si el hombre no consiente en alguna manera. El incrédulo abusa de su gran privilegio de ser hombre. Pero, ¿quién es el hombre para agredir a otro hombre al que Dios no anonada?»

Páginas más adelante obtenemos una singularísima respuesta: «El hombre es lo que quiere hacer de sí mismo cada día. Pero, ¿qué es lo que quiere hacer de sí mismo el hombre de hoy? No lo que quisiera, sino lo que le dejan. El hombre vive hoy en estado de sitio. Nos viven las palabras que escuchamos a otros, nos invade el terror, la tristeza, el hastío. Se ha despoblado el mundo de voces celestiales y se ha entregado a la ciencia las llaves del secreto de la existencia humana. El hombre es y será —así dicen— lo que las ciencias autorizan, lo que las técnicas consienten. El cientificismo suplanta a la religión. Y a esta suplantación llaman progreso. Sea progreso o no, lo cierto es que los hombres viven en estado latente de contaminación de esta doctrina. Negar o disimular o disminuir la situación no aleja el peligro, antes lo agrava. Hablemos de la fe, con estos hombres, sin olvidar que están —que estamos— tentados de agnosticismo religioso, de cientificismo prometedor, de naturalismo englobante, de lujuria humanista. Hoy todos exasperan la frase del gran sofista griego: "El hombre es la medida de todas las cosas, también de las que no son, de las que fueron, de las que serán." Lo que no se somete a la antropometría no sólo no es humano, se declara también irreal, nos enajena, nos altera, nos retrotrae a una niñez de alquimias conceptuales. Así piensan hoy los hombres. Ese es, por lo menos, el ambiente en que el hombre incrédulo o con fe vive hoy la vida. El hombre vive hoy en desencanto del pasado, porque considera que fue un encantamiento, y del futuro, porque así lo reclama la ciencia. Parece como si los hombres de fe fuéramos una raza a extinguir. Se nos admira el valor de ser fieles a una luz que emiten unos astros ya muertos, desenmascarados por la ciencia.»

Recordemos, entre otras muchas, las dos conclusiones finales a las que llega el doctor Muñoz Alonso en este delicioso libro y que, en rigor, parece estar concebido para iluminar, esclarecer y orientar al hombre que navega entre dos aguas. La primera de estas dos conclusiones hace referencia al hecho de que, quiérase o no, «la fe conforma nuestros ojos humanos para ver con amor y verdad divinos el mundo de las cosas y el mundo de los hombres en la razón suprema de su realidad esencial. El mundo, en manos de los que no tienen fe, es como un juguete de una fragilidad que espanta; en manos de los que creemos en Cristo, es un vaso sagrado que hay que cuidar, respe-

tar, hermostrar y hermanar, si es preciso con lágrimas y, si llegara el caso, con la sangre. Porque éste oficio de los creyentes: dar testimonio de que el mundo es una iniciativa de Dios y traducir al idioma cristiano de salvación los lenguajes humanos de desarrollo y de progreso.»

La segunda conclusión nos parece todavía muchísimo más explícita, y especialmente ahora que el hombre espera tantas cosas de la perfección técnica, dado que hace referencia al fenómeno del progreso y, consecuentemente, de su poderoso impacto en la existencia social del hombre: «El hombre progresa no en la medida en que conoce mejor el manejo de las cosas, sino en el grado en que el manejo de ellas se acomoda a un fin humano. El progreso científico-técnico no puede utilizarse como una ostentación de poder, lo que supondría un retroceso salvaje, sino como promesa de humanidad en un dominio más fácil de la naturaleza. Lo cierto, sin embargo, parece ser que el progreso científico-técnico reviste en los que le utilizan una amenaza que esgrimen contra los pueblos menos dotados material, económica y técnicamente. No son los seres humanos los que han progresado hasta ahora, sino que es el poder político el que se ha alzado con los éxitos, disponiendo su utilización en función política. No siempre para fines políticos, pero siempre en función política. No ha sido la reconquista y la vigorización de la libertad personal, interior y profunda, lo que se ha conseguido con el progreso científico-técnico, sino que el progreso se ha utilizado para ahogar esa libertad o para un dirigismo despersonalizador. De esta forma los hombres se van percatando de hasta dónde pueden ser conducidos, pero también van adquiriendo conciencia de sus límites. Advierten que si no tienen en cuenta sus límites —no ya sus limitaciones— pueden difuminarse. La humanización del Cosmos es lo que le hace cómodo, cuando son hombres los que lo habitan. Las fuerzas planetarias, descompuestas de su ritmo, si no se acompañan en otro más perfecto, revelan sus energías bélicas y no sus posibles usos pacíficos y pacificadores. Los éxitos científico-técnicos se pueden resolver en progreso si con ellos el hombre reafirma su condición humana, y se vale de ellos y de su amenaza como de una voz oral catártica.»

En definitiva, agudamente nos lo advierte el autor, «la fe supone hoy una elemental ordenación interior y social de la vida humana. La fe opera sobre esa ordenación y contando con ella. No la rebaja sino que la desarrolla, transportándola a otro plano. Cuando la Iglesia, en expresión de su catolicidad esencial habla y enseña o sugiere, no siempre y en todos sus mensajes se dirige a los pueblos con fe, sino que se extiende también a los que aún no han recibido el don de la palabra.»

Nos atreveríamos a subrayar, con cierto tono dogmático, que estamos en presencia de uno de los libros más bellamente escritos por el doctor Muñoz

Alonso y, sobre todo, uno de los que durante muchísimos años mantendrá un alto nivel de actualidad. Ya lo indicábamos al principio —en todas las épocas el hombre ha sentido cierto temor, cierta confusión y cierta desorientación ante las tres expresiones que dan título a estas páginas: el problema de Dios, el problema del ateísmo y el problema de la fe—. Mucha es la luz que, efectivamente —los hombres de fe intensa y los de fe débil—, encontrarán en estas páginas. Páginas escritas con ese peculiar estilo que, hoy por hoy, el doctor Muñoz Alonso parece haber monopolizado: viveza, profundidad y claridad —imagen enhiesta de aquella sutil cortesía que, en tantas ocasiones, predicase nuestro Ortega—.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

Z. A. PELCZYNSKI (editor): *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*. Cambridge University Press. Cambridge, 1971 (VIII + 246 págs.).

El día 27 de agosto de 1970 se cumplieron doscientos años del nacimiento de Hegel, en conmemoración del cual, con algún retraso, se publica esta excelente colección de ensayos; versando los mismos sobre filosofía política la reflexión discurre casi siempre sobre la *Filosofía del Derecho*, haciéndose generalmente las referencias, por cierto, a la excelente versión inglesa de T. M. Knox: *Hegel's Philosophy of Right*, hecha sobre la alemana de Gans, comprendiendo, por tanto, las «Adiciones» de éste, tomadas en los cursos de Hegel y que pasan desde hace mucho tiempo por ser de Hegel mismo, aparte de los largos comentarios en forma de «Notas del traductor», del propio Knox, conocedor consumado de Hegel. Ocasionalmente, es claro, se traen a colación la *Fenomenología del Espíritu* y la llamada *Filosofía de la Historia*.

Z. A. Pelczynski: *La concepción hegeliana del Estado* (págs. 1 a 29), insiste especialmente sobre la distinción, crucial en la *Filosofía del Derecho*, entre el Estado como organización política, y el Estado como resultante de la evolución histórica presidida por la razón de la vida de un pueblo, y sobre cómo la hipóstasis del Estado, y las frases de enaltecimiento del mismo tan fáciles de encontrar en Hegel, se refieren al Estado en este segundo sentido; al tiempo que se señala cómo el no percatarse de esta distinción ha sido fuente frecuente de la defectuosa comprensión de Hegel (págs. 13-14 y 29; esta indicación, por lo demás, se ha hecho ya en más de una ocasión; aparece también, por ejemplo, en T. M. Knox: *Hegel's Philosophy of Right*, ed. Oxford, 1969, págs. 364-365, y en K. J. Friedrich: *The Philosophy of Hegel*, Nueva York, 1953, pág. XLIX). Reflexiona también Pelczynski sobre la dis-

tinción entre Estado y «sociedad civil» típica en Hegel y cómo, sobre el primero, se rechaza la tesis del contrato social en las críticas abundantes que se hacen de Rousseau y, en cuanto a la segunda, se mantiene la posibilidad de existencia de instituciones intermedias entre el ciudadano y el Estado, esto es, de las instituciones anatematizadas por los teóricos del Estado absoluto, incluidos los de la «voluntad general» (Rousseau, entre ellos, es claro, *Contrat social*, II, III; ed. Ginebra, 1967, pág. 213) por no hablar en tono menor, por ejemplo, de Sieyès, en quien se lee que en las coligaciones parciales de ciudadanos «se forman los proyectos peligrosos para la comunidad; se crean los enemigos públicos más temibles»; *Qu'est-ce que le Tiers état?* capítulo V; ed. Ginebra, 1970 (pág. 206). Además de su muy meritoria tarea como editor del libro Pelczynski contribuye también al mismo con el ensayo que cierra sus páginas, *La filosofía política de Hegel: Algunas ideas sobre su relevancia contemporánea* (págs. 230 a 241). Este ensayo, en cambio, da menos de lo que anuncia; es certísimo que ni mucho menos «ha dicho Hegel su última palabra» (W. Desan, comentando a Sartre y poniendo de relieve su influencia sobre éste: *The Tragic Finale*, 2.^a ed., Nueva York, 1960, página 159, nota 61); pero aquí no se indagan ni se ponen de manifiesto las múltiples pruebas de que esto es así.

J. Plamenatz, *La Historia como realización de la libertad* (págs. 30 a 51) es un precioso ensayo en el que la *Fenomenología* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* se traen en ayuda de la *Filosofía del Derecho* para demostrar cómo para Hegel la historia es el progreso del espíritu, o de la humanidad, hacia la libertad, y punto quizá más importante, cómo Hegel no se refugia en la actitud contemplativa, «porque el hombre no queda satisfecho con el conocimiento del mundo; debe también usarlo para sus fines, debe afirmarse a sí mismo en él. O, mejor, no puede conocerlo ni conocerse sino a través del largo esfuerzo para afirmarse en él» (pág. 51).

J. F. Suter, *Burke, Hegel y la Revolución francesa* (págs. 52 a 72) es un intento no demasiado afortunado de conexión entre las dos figuras a las que se cita en su título. Se señala, en la primera nota del ensayo, que Hegel no cita a Burke pese a que las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* fueron publicadas en 1790 y existía ya una traducción francesa desde 1793, aparte de que Hegel seguía con cuidado la realidad política anglosajona, lo que hace «probable» que, efectivamente, tuviera conocimiento de esta obra. El ensayo de Suter está lleno de erudición en el señalamiento de las coincidencias y discrepancias entre Hegel y Burke. El punto sobre el que se insiste más es la forma en que ambos autores se oponen al derecho natural racionalista y abstracto, aunque se señala cómo Hegel guarda mejor el equilibrio que Burke, al no inclinarse tan decididamente como éste ante la fuerza de las tradiciones

ty de los hábitos sociales, como lo demuestra su crítica de Savigny y, en general, de la escuela histórica. Por cierto, que en este trabajo aparece la afirmación, ya múltiples veces constatada y dada como cierta, de que «Hegel es el primer filósofo que reconoce plenamente la importancia del trabajo realizado por el hombre para superar la naturaleza y humanizar el mundo» (página 71).

J. N. Shklar, *La «Fenomenología» de Hegel: una elegía de la Hélade* (páginas 73 a 89), es también un bello ensayo. En él se recuerda que Hegel, tras la crítica de Rousseau, salta hacia atrás, hacia Platón y Aristóteles, en una admiración no disimulada hacia el mundo griego, que caracterizó una era política feliz y no alienada políticamente en la que coincidían los intereses y los modos de vivir del hombre y del ciudadano. También contiene este ensayo breves reinterpretaciones de la forma cómo Hegel concibió la relación amo-esclavo, y el destino trágico de Antígona; la tragedia de Sófocles para Hegel, se nos dice, no simboliza la lucha entre una ética individual y otra colectiva, algo inconcebible para el mundo griego, sino entre dos concepciones sociales, entre dos fundamentos, colectivos ambos, del Derecho.

K. H. Ilting, *La estructura de la «Filosofía del Derecho» de Hegel* (páginas 90 a 110), es un complicado trabajo cuya premisa básica es la de que Hegel, partiendo de una concepción del Estado de naturaleza próxima a la de Hobbes, de hombres con todos los derechos y sin ninguna obligación, concibe la emergencia del Estado no a través de un pacto, sino como evolución de las formas más simples de comunidades humanas, desde la familia, como desarrollo y actualización del ser social del hombre, esto es, de la necesidad que éste tiene de vivir en comunidad con otros hombres. De ahí su distinción entre la «moral» como virtud del hombre aislado y la moral social como virtud «de la que el hombre sólo es capaz como miembro de la comunidad a la que pertenece y en los asuntos comunitarios en los que participa» (página 96), de donde surge el concepto de *Sittlichkeit* como distinto del de *Moralität*. El Estado actualiza o es el ámbito de la moralidad social, pero no como una creación abstracta, sino, de nuevo, como una comunidad desarrollada lentamente en la que el individuo ya y de siempre se encuentra viviendo. Por debajo de él y dentro de él existe la «sociedad civil», ámbito de los derechos individuales que al tiempo, por el Estado, se protegen y se subordinan a los intereses comunitarios. Por lo demás, Ilting insiste también en que dentro de la sociedad civil se halla, y con gran relieve, la problemática del trabajo, porque Hegel fue el descubridor «del poder productivo del trabajo como fundamento de la sociedad civil, lo que —anticipado ya en la exposición de la relación amo-esclavo de la *Fenomenología*— constituye «quizá la aportación más original de Hegel a la filosofía» (pág. 107), afirmación pro-

bablemente excesiva. Por lo demás, se hace también la indicación muy pertinente de que el tema del trabajo está ya incoado, aunque no desarrollado en el *Segundo Tratado*, de Locke.

G. Heiman, *Las fuentes y la significación de la doctrina corporativa de Hegel* (págs. 111 a 135), no es, pese a su título, ilustrativa en exceso respecto de las fuentes, salvo en cuanto marca la conexión evidente de Hegel con la escuela histórica del Derecho. El ensayo se centra después sobre las instituciones que forman la «sociedad civil», y muy agudamente se señala cómo Hegel intuye en los mismos entes que ni son ya los caducos del antiguo régimen ni son todavía los nuevos de la sociedad desarrollada e industrial; se dice que realmente Hegel no intentó meramente preservar las corporaciones viejas, sino «antes bien ... rejuvenecerlas para hacer su concepto más apropiado al ambiente del siglo XIX» (pág. 123), porque lo que contemplaba era «un sector de la sociedad civil de principios del siglo XIX, entrando en la era industrial con todas sus tensiones y dislocaciones» (pág. 121). Reconociendo su existencia, la independencia de las normas jurídicas concretas, la naturalidad del ente asociativo, con la escuela histórica, siguió, en cambio, la tradición romana de exigir el reconocimiento estatal para la legitimidad de la corporación. Insisto en que la conjugación en Hegel de las dos tradiciones jurídicas citadas es fenómeno analizado con rigor en este trabajo.

M. Riedel, *Naturaleza y libertad en la «Filosofía del Derecho» de Hegel* (páginas 136 a 150), aborda uno de los temas hegelianos clave y difíciles; como Kant, Hegel rechaza que pueda haber libertad bajo las leyes de la naturaleza, o en estado de naturaleza, porque libertad y naturaleza se oponen la una a la otra. Pero a la naturaleza a que se está refiriendo Hegel entonces es a la naturaleza física, dominada por la necesidad. No a la naturaleza humana, porque ésta, en una precisa cita, es, valga la redundancia, naturalmente libre: «el hombre es libre y ciertamente en esto consiste su naturaleza sustancial; no sólo esta libertad no se entrega al Estado, sino que, de hecho, se establece en él por vez primera. La libertad de la naturaleza, la propensión a la libertad, todavía no es verdadera libertad, porque sólo el Estado actualiza la libertad» (página 140). Lo que se está queriendo decir es que la libertad primaria o primera del hombre no engendra de suyo una convivencia ordenada, sino una situación de tensión y conflicto que se supera en el Estado, que así aparece como actualizador de la verdadera libertad, controlando además los restos anárquicos de la libertad primera que subsisten en la sociedad civil.

D. E. Cooper, *La teoría de la pena de Hegel*, y D. P. Verene, *La guerra en Hegel* (págs. 151 a 167 y 168 a 180, respectivamente), son dos breves ensayos, el primero de los cuales ilustra y razona la conocida tesis de que la pena es el derecho del que comete el delito, y de que la pena «anula» el delito, y la polémica

mica que Hegel mantuvo con los utilitaristas y, en general, con todos los defensores de la pena como correctora, desembocando en la concepción hegeliana básica de que «defender la existencia de derechos es *ipso facto* defender la existencia de penas» (pág. 267). El segundo llega a la conclusión de que la concepción de fondo de Hegel es que la guerra existe porque existen ejércitos, y no porque las naciones lleguen a situaciones límite en sus relaciones.

W. H. Walsh, *Principio y prejuicio en la Filosofía de la historia de Hegel* (páginas 181 a 198) es más interesante a mi juicio en la descripción de los prejuicios que en la de los principios; sobre todo, en la del prejuicio básico, conforme al cual puede afirmarse que la filosofía de la historia de Hegel puede describirse como «la historia del éxito del hombre europeo moderno», como puede decirse, con menos gentileza, que Hegel «presume arrogantemente la superioridad del blanco anglosajón protestante», llamando anglosajón a lo que Hegel llamó «nórdico» o *germanisch* (pág. 192). Con esta premisa se intenta defender a Hegel, sin excesiva fortuna, de la imputación de racismo, pues el mismo hecho de que la defensa sea necesaria es significativo. Es cierto que —aparte de que Hegel habla en muy pocas ocasiones de raza— la distinción entre unas razas «superiores» y otras «inferiores» no aparece en él. Pero también es cierta su admiración no disimulada por Montesquieu, respecto del cual la imputación de racismo contaría con bases más firmes (impregna todo el capítulo XV de *L'esprit des lois*, apareciendo también en capítulos VI, 18; X, 3; XIV, 2-3 y 4; XVII, 6, etc. *Oeuvres complètes*, París, 1964, págs. 563-580, 614-615, 618, 620 y 632) y no lo es menos el canto grotesco al principio «nórdico» o a los «pueblos germánicos» con que se cierra precisamente la *Filosofía del Derecho* (§ 358).

R. N. Berki, *Perspectivas en la crítica marxista de la Filosofía política de Hegel* (págs. 199 a 219), es una reflexión sobre Marx en concreto y no sobre el marxismo (el autor habla de *marxian* y no de *marxist*, en distinción cada vez más generalizada en inglés), utilizando básicamente los Manuscritos de París y especialmente de ellos el que dedica Marx a reflexionar sobre la *Fenomenología*. Por supuesto, se anotan también la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y el primero de los ensayos sobre *La cuestión judía*. El tema que analiza personalmente Berki es el de la versión política de la alienación en Marx; como éste traza una clara distinción entre el «Estado político» y el Estado como «la totalidad del ser de un pueblo» (distinción que está también en Hegel clara, aunque no se diga) y cómo pinta al primero como fruto de la separación radical del hombre y del ciudadano, de forma que representa o es consecuencia de la alienación política del hombre mismo, en el sentido de que el Estado es la proyección consciente o inconsciente de los poderes del individuo que éste no retiene para sí, como presumiblemente debiera, aun-

que falten en la crítica «la determinación interna, las instituciones en las que se concretaría la comunidad» (pág. 209).

Finalmente, E. Fleischmann, *El papel del individuo en la sociedad prerrevolucionaria; Stirner, Marx y Hegel* (págs. 220-229), es dentro de su concisión extremada de interés extremado también. Es Stirner la figura que se estudia con mayor cuidado, y su concepción del hombre como valor absoluto, rechazando como tipos de alienación política toda forma de asociación que fuera más allá de la «asociación de egoístas» en que cada hombre pudiera vivir su vida libremente, desinteresándose de las que, en su concepción, son entidades abstractas o «simplemente justificaciones imaginarias para la opresión más eficiente del individuo» (pág. 223). El tema se enlaza con el de la indeterminación sobre si el hombre puede liberarse de las alienaciones y cuál sería el tipo del hombre liberado. A la postre éste para Hegel y para Marx es realmente un misterio; especialmente para Hegel, para quien a través de y más allá de la acción de los individuos se desarrolla un proceso histórico que, de forma muy especial, al tiempo es necesario y no contradice la libertad de aquéllos; pero son impredecibles los resultados que pueda depararnos «la astucia de la razón».

Me parece innecesario resaltar, para concluir, la importancia y el interés de este libro, a través del cual, Hegel nos sigue hablando, y haciéndolo con una lozanía demostrativa de que, desde luego, ni mucho menos ha dicho su última palabra; quizá sea esto así porque «Hegel fue el último filósofo que poseyó el secreto de la contemplación, paraíso perdido tras su muerte» (Fleischmann, pág. 229). En cualquier caso, la recreación que de una parcela de Hegel nos hacen estos ensayos, no puede ser más interesante ni más actual.

M. ALONSO OLEA

LUCIANO PEREÑA VICENTE: *La objeción de conciencia en España*. Salamanca, 1971; 65 págs.

Conocemos a Luciano Pereña y sabemos la seriedad de investigador con que trabaja. De alguna de sus publicaciones nos hemos ocupado, con merecidos elogios, en otras ocasiones. El libro que ahora presentamos es la lección inaugural del curso académico 1971-1972 en la Universidad Pontificia de Salamanca, de la que es profesor. Su título y contenido es un problema polémico en España. Lo ha sido y sigue siendo en otros países hasta que se han ido extendiendo los Estatutos o leyes sobre los objetores de conciencia.

El problema de la objeción de conciencia es un viejo y arduo problema

aun cuando es ahora, con las guerras modernas —que son guerras totales y enormemente destructoras—, cuando se ha planteado al rojo vivo, animado por el irreversible reconocimiento de los derechos de la persona humana. Es el problema de la pugna, a veces insalvable, entre el bien individual y el bien común que ha suscitado vivas discusiones doctrinales bien conocidas.

En este problema están presentes la moral, el Derecho y la filosofía de los derechos humanos, pero, sobre todo, la política, porque es el poder político —como legislador y como gerente de la autoridad— al que está encomendada la consecución del bien común de la sociedad y le está encomendada, también, la protección de los derechos de los particulares.

En una breve «Introducción» sobre la socialización de la objeción de conciencia, su creciente extensión y creciente publicación de estatutos de objetores de conciencia, apunta el autor la triple dimensión jurídica, religiosa y política del problema, y sitúa la cuestión de «la objeción de conciencia en España», porque «la polémica española sobre la objeción de conciencia ha saltado últimamente a las Cortes, endurecido todavía más las actitudes radicalizadas. Mientras para unos el objetor de conciencia es un traidor o un psicópata paranoico, otros lo han convertido en un héroe o mártir de la era atómica».

Pero el problema también, y no podía menos, «se ha politizado peligrosamente». Y esto obedece en gran parte, a nuestro juicio, a haberse extendido (también «peligrosamente», decimos nosotros) los motivos de la objeción de conciencia que no quedan reducidos ya a las creencias puramente religiosas o a las normas fundamentales de ciertas asociaciones religiosas que se oponen al servicio militar ordinario, sino que abarca toda clase de «convicciones profundas de orden religioso, humanitario, ético, moral, filosófico o de cualquiera otra naturaleza», según la resolución de la Asamblea consultiva del Consejo de Europa, de 26 de enero de 1967.

Prescindiendo de la vaga y peligrosa expresión final «de cualquiera otra naturaleza», nos preguntamos nosotros: ¿también el anarquista que niega, por principio, el Estado, el Derecho y el orden, puede pretender después que esas instituciones que niega y combate con la mayor violencia le concedan el beneficio de la no prestación del servicio militar?

No es de extrañar que en ese proceso de politización, «no se pueda separar hoy el problema de la objeción de conciencia del sector político de la juventud en los países europeos y menos de las actividades político-subversivas de los estudiantes». Además, «la objeción de conciencia ha sido en varios países europeos uno de los temas preferidos por la oposición parlamentaria, personificada principalmente por la juventud intelectual».

Por esta politización son más las polémicas (aquí y fuera) y aumenta el peligro de reacciones equivocadas: que «las provocaciones de la extrema iz-

quiera puedan impulsar a una parte de la extrema derecha a actitudes de radicalización política».

Pero el derecho a la objeción de conciencia, según Pereña, «no puede ponerse ya en tela de juicio y los Estados tienen que hacer que pueda ser utilizado». El problema de la objeción de conciencia y su reconocimiento «constituye hoy el punto de referencia de una dialéctica que se amplía progresivamente en todo el mundo y que ha obligado a un número importante de Estados a tolerar la dispensa del servicio militar».

Tras estas consideraciones jurídicas, que revelan el hecho de que la objeción de conciencia se ha incrustado en la sociedad moderna y las legislaciones de muchos países europeos han logrado regularlo, pasa Pereña a estudiar el planteamiento doctrinal y la «actitud de la Iglesia ante la objeción de conciencia», porque la Iglesia, ahora más que nunca atenta a los problemas del mundo, ha tomado conciencia clara del problema y ha intentado definir su propia actitud. Pero, cuidado, no hagamos decir a la Iglesia lo que la Iglesia no dice, ni hagamos interpretaciones unilaterales que puedan comprometer la doctrina ponderada y la prudencia política de la Iglesia.

Estudia a este respecto el autor la «actitud oficial del Concilio», que discutió, sin apasionamientos políticos, ni prisas de urgencia circunstancial, el problema de la objeción de conciencia y precisamente en unos momentos en que se había agudizado la polémica en varios países europeos. Prestigiosas figuras de la Iglesia y del episcopado intervinieron en el que se hizo célebre *Esquema XIII*, en el que las autorizadas opiniones de los padres conciliares se fueron matizando y moderando hasta quedar fundidas en el texto definitivo de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, núm. 79: «Parece equitativo que las leyes provean con sentido de humanidad el caso de quienes, por motivos de conciencia, se niegan a emplear las armas, siempre que, sin embargo, acepten otra forma de servir a la comunidad».

Esta es la fórmula de conciliación y compromiso, prudentemente expresiva, del Concilio y que «refleja hoy la actitud oficial de la Iglesia sobre la objeción de conciencia». El Concilio —vamos sintetizando siguiendo a Pereña— no ha querido pronunciarse de un modo absoluto sobre la objeción de conciencia; habla de la objeción de conciencia no en sentido negativo. Más que urgir o imponer, «sugiere y abre su mentalidad a esta realidad nueva». Invoca motivos de equidad y respeto que se deben a la persona humana. Pero «no quiere apoyarse en motivos evangélicos, ya que en muchos casos no son invocados por el objetor mismo». La objeción de conciencia «se centra en el hombre y su dignidad, sin discriminaciones de ningún género, ni siquiera religiosas». Pero —puntualiza Pereña— el Concilio no ha emitido ningún juicio en orden a la moralidad objetiva de la objeción de conciencia. Es más, «no

niega la obligación objetiva de obedecer las leyes que defienden el bien común, aun con sacrificio de la propia opción». El propio párrafo 79 citado deja intacta la noción de servicio militar: «Los que se consagran al servicio de la patria considérense también como servidores de la seguridad y de la libertad de los pueblos, pues desempeñando bien esta función contribuyen verdaderamente al mantenimiento de la paz». Con la doctrina clásica tradicional, el bien común prima sobre el bien individual, pero se impone también el respeto a la conciencia personal, lo cual no es incompatible. Con espíritu de equidad y comprensión el Concilio hace un llamamiento a los gobernantes para que resuelvan con sentido humano, pero sin que el texto conciliar determine la forma positiva en que este tratamiento humano pueda realizarse. Una prueba más aquí de la prudencia de la Iglesia que deja las realidades políticas y las situaciones concretas de cada país a la determinación de la prudencia política de los Estados, que serán los que fijen las posibilidades concretas de «servir a la comunidad».

Así la cuestión, se pregunta el autor, con la Comisión *Iustitia et Pax* U. S. A., ¿puede un católico ser objetor de conciencia? La objeción de conciencia —dice—, aun en su sentido más moderno como oposición al servicio militar, no está prohibida al católico. No es necesaria la apostasía ni que el católico tenga que renunciar a su fe. El objetor no es un hereje. Como tampoco quiere ser un prófugo o un apátrida. Pide que se le dé una oportunidad legal de servir a la patria sin traicionar a su conciencia. Ciertamente que la objeción de conciencia para algunos «ha servido de pretexto de subversión o cobardía, y que para espíritus absolutamente radicalizados se ha convertido en una forma de rebeldía contra el Estado». Pero el verdadero objetor de conciencia católico, tiene un concepto claro de que la vida es servicio a los demás en la convivencia pacífica, en la fraternidad universal y en el respeto mutuo. «Y de ello quiere dar testimonio.»

Así termina Pereña el planteamiento doctrinal, a la luz de la doctrina social de la Iglesia, del problema de la objeción de conciencia.

La tercera y última parte de su trabajo se refiere al «planteamiento político» referido a España. La polémica española sobre la objeción de conciencia «adquiere urgencia cristiana y europea». Parte Pereña del origen del problema «a finales de la década de los cincuenta» y de la consideración que ha merecido hasta ahora la objeción de conciencia, que es considerada por los Tribunales militares —Consejos de Guerra y Consejo Supremo de Justicia Militar— como el delito de desobediencia tipificada en el Código castrense.

La extensión de los casos de objetores de conciencia, sobre todo entre los miembros de alguna secta religiosa de las existentes en España, aunque no llegue entre nosotros a los índices de ningún otro país extranjero, y la apa-

rición de los estatutos de objetores de conciencia, que pasan de la veintena, ha hecho que en España vaya encontrando eco, eco apasionado como todo lo nuestro, este problema que al politizarse ha dado lugar a actitudes radicalizadas, sobre todo de oposición a la objeción de conciencia, y, por el contrario, ha servido también para que los voceadores de la libertad y del diálogo (que luego no dejan de pasar de monólogo) hayan radicalizado y exagerado desmesuradamente lo que de lícito y aceptable tiene esa manifestación de la libertad, para hablar de «españoles excluidos ante la sociedad» de ciudadanos «de segunda clase» y otras ocurrencias por el estilo.

La polémica ha tenido su más alta y subida expresión en las Cortes al discutirse el proyecto de «ley sobre la objeción de conciencia por motivos de confesión religiosa», de junio de 1970, que fue devuelto al Gobierno como resultado de una votación a favor de una enmienda a la totalidad. En mayo de 1971 el Gobierno envía a las Cortes un segundo proyecto que añadía al anterior una mayor precisión en los condicionamientos objetivos y un intento de procedimiento para formalizarla, y la determinación de las características de la prestación personal del servicio en régimen especial que establecía el proyecto. También éste, como el anterior, fue objeto de vivas discusiones, y, ya dictaminado por la Comisión, fue retirado por el Gobierno pocos días antes de ser presentado al Pleno de las Cortes.

Como «Conclusión» de este documentado discurso de Luciano Pereña, éste pide «serenidad y prudencia», pero también «decisión y valentía» para todos aquellos que sienten esta responsabilidad. Propone una solución al problema en tres etapas desde la terminación de las condenas en cadena hasta un proyecto de ley o estatuto español sobre los objetores por motivos de conciencia a las armas.

Habrà y pronto, seguros estamos de ello, ese estatuto español de objetores de conciencia. Que él sirva para acallar tantas discrepancias y para una mejor convivencia entre nosotros que es el mejor modo de servir todos a España.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

RICARDO DE LA CIERVA: *La historia perdida del socialismo español*. Editora Nacional. Madrid, 1972.

Ha sido un acierto de Ricardo de la Cierva el de reunir, ampliándolos en este libro, los artículos que en 1969 había publicado en *El Alcázar*, y que, a quienes seguimos con interés y atención su labor investigadora, nos llena de satisfacción, porque se trata de una aportación seria para la historia del par-

tido socialista obrero español, que todavía no ha sido hecha, necesaria para la mejor comprensión de la sinuosa trayectoria, llena de difíciles escollos, de la política española en este siglo, que la condujo a la trágica desembocadura de la guerra civil. Que sepamos, con propósito tan ambicioso no existe sino el proyecto de Andrés Saborit. Ya Ricardo de la Cierva había estudiado algunas etapas y episodios del P. S. O. E. en el excelente primer tomo de su aún no acabada *Historia de la guerra civil española*, sobre todo en sus capítulos IX, X, XIII y parte de los XIV y XV, de que nos ocupamos en el número 167 de esta REVISTA. El libro que hoy motiva esta recensión es utilísimo complemento de aquellos capítulos.

Inicia su estudio el autor a partir de la fundación, por el tipógrafo Pablo Iglesias, del P. S. O. E., señalando como un claro acierto y como importantísima excepción a su dependencia de las fórmulas y tácticas del socialismo francés, la politización socialista del movimiento sindical U. G. T. (págs. 54 a 56): «El temprano nacimiento de la sindical socialista, invita a una reflexión importante: el sindicalismo español —al revés del europeo— nació expresa y pretendidamente político, es más, nació en el seno de un embrionario pero vigoroso y ya definido partido político». Tan acertada intuición permitió evitar, durante la vida de Iglesias y varios años después, que la U. G. T. cayera, en parte, bajo el dominio comunista. Lo contrario ocurrió en Francia, donde los Sindicatos se desviaron en ese sentido.

La descomposición parcial de la U. G. T., desviándose importante parte de sus efectivos hacia el comunismo, se estudia con acierto por el autor. Su causa mediata fue la difícil sucesión de Pablo Iglesias, a su muerte en 1925, en la dirección del P. S. O. E., acusándose, tímidamente al principio, y creciendo, con lentitud en los primeros años, y mayor celeridad después, la lucha por tal herencia entre Besteiro, Prieto y Largo Caballero, que subsistiría, sin graves consecuencias, hasta 1934. Y deseamos poner de relieve que el mismo problema se planteó, en fechas más tempranas, en los dos grandes partidos políticos españoles: el conservador y el liberal. A la muerte de Cánovas y de Sagasta se abre una sucesión difícil para cubrir aquellas jefaturas; en un primer período mantienen, con dificultad, la cohesión de ambos partidos Maura y Canalejas; eliminado el primero por disensiones que encontraron altos apoyos, y asesinado el segundo, fragmentándose el partido liberal en grupos diversos, aquellos dos partidos políticos perdieron totalmente, hacia 1915, su capacidad efectiva como instrumentos de gobierno de la Monarquía. En España, para dominar ambiciones de segundones, se precisa de primeras figuras de talla gigantesca, no común, o de una disciplina en las huestes, menos común todavía.

La causa inmediata de la descomposición del P. S. O. E. es más tardía:

en 1934 y 1935. La incomprensible obnubilación de la clara visión política de Largo Caballero, diestramente alimentada por consejeros poco hábiles —Araquistáin entre ellos— y el político socialista y su propio mentor lo comprenderían y lamentarían años más tarde (págs. 203, 234 y 274-75), llevó el P. S. O. E. a una grave y prolongada crisis de escisiones y luchas internas, incluso con descomposición en las formas y modales en las palabras —orales o escritas— y en las conductas de hecho. Sumando a esto la defectuosa formación marxista de sus líderes y la ausencia de toda seria instrucción doctrinal de sus masas mediante la adecuada divulgación (págs. 50 a 52), no es de extrañar el estado a que llegaron desde 1934 a 1939, la U. G. T. y el P. S. O. E., produciéndose un triple efecto: primero, el desplazamiento de las juventudes socialistas que, bien pronto, se someten a la obediencia moscovita; segundo, el de obligar a Azaña, tan poco dispuesto a tragarse sapos —como pregona en su correspondencia con Prieto publicada en el tomo III de sus *Obras completas*—, al constituirse el frente popular a fines de 1935, a tragarse la gran culebra del partido comunista, tesoneramente impuesto por Largo Caballero con descomunales exigencias en cuanto a la proporcionalidad de puestos; y tercero —y esta fue la más grave consecuencia— el de privar al P. S. O. E. de las posibilidades de gobernar en dos ocasiones distintas: una, cuando Azaña, como primer acto presidencial, por mucho que se haya discutido la sinceridad del propósito, ofrece el poder a Prieto, imposibilitado de cumplir el encargo por el veto del sector caballerista; y otra, cuando semanas más tarde, ante la inmensa catástrofe que ya se precipitaba sobre España en la «primavera trágica», se intentó, sin que adquiriera publicidad oficial, un gobierno Prieto, con apoyo en el centro y aun en parte de las derechas de la C. E. D. A., que fracasó por iguales causas. De prosperar y haber podido tener realidad cualquiera de ambos proyectos, con seriedad en su actuación y prosecución, y prescindiendo del partido comunista, es muy posible que la guerra civil se hubiese evitado y hubiese sido posible la paz. Y esto, que recoge Ricardo de la Cierva, basta para darse cuenta de la necesidad de una historia amplia y apoyada con seriedad en las mejores fuentes, del P. S. O. E. y de la importancia de todo libro, como el que hoy nos ocupa, que signifique una contribución importante a tal fin. Porque conviene que todos conozcamos, en este como en otros movimientos, cuáles son los escollos graves que pueden entorpecer en España toda obra continuada de actuación política en cualquier sentido, con cualquier ideología y bajo cualquier régimen.

Sobre este aspecto de la historia del P. S. O. E., son de gran interés las correspondencias entre Prieto y Negrín, y entre Juan López y Largo Caballero publicadas por la Revista *Índice* (núms. 262 a 266), y la obra de López

Sevilla: *El partido socialista obrero español en las Cortes constituyentes de la Segunda República* (Méjico, 1969).

Ante nuestra dolorosa guerra civil caben tres posiciones: la de quienes pretenden mantenerla viva y candente en el recuerdo, con todas sus consecuencias discriminatorias y segregacionistas; la de quienes pretenden olvidar-la y que quede en la historia de nuestra patria como una simple nota a pie de página o un breve capítulo sin entidad histórica esencial y con meros caracteres de paréntesis, y la de quienes consideran que precisa tenerla siempre presente en nuestro recuerdo, con todo su contenido trágico, para que sirva de perenne ejemplo de cómo debemos conducirnos en el futuro para que jamás, jamás, puedan reproducirse las circunstancias que, en 1936, hicieron imposible la paz; o sea, con comprensión, con patriotismo, con respeto mutuo y con honestidad, seriedad y juego limpio en la mecánica de la vida política. Ricardo de la Cierva pertenece al último grupo, y quien firma esta recensión, también.

Simplemente y para demostrar al autor la atención con que hemos leído su libro queremos rectificarle el error que padece cuando, en la página 271, dice que la primera aparición del partido federal en la vida política de la Segunda República fue en el Gobierno formado en el exilio por Alvaro de Albornoz. No es así. El reducido grupo federal formó parte del tercero y último Gobierno de Azaña, en el primer bienio, representado por el señor Franchy Roca, que regentó la cartera de Industria y Comercio.

Y para terminar precisa destacar por la importancia que tiene, dados los antecedentes familiares de todos conocidos de Ricardo de la Cierva, el tono de comprensión, de respeto y de objetividad que resalta en todas las páginas de su libro, sin que su pluma se embote cuando la dureza en la crítica es precisa, sobre todo cuando juzga las personas y conductas de Pablo Iglesias, Salvochea, Anselmo Lorenzo, Largo Caballero, Prieto y Besteiro. Esta noble serenidad, imparcialidad, y respeto a los hombres públicos, son una característica esencial, y muy poco común en otros casos, en todos los trabajos de Ricardo de la Cierva.

ANTONIO PÉREZ GÓMEZ

ALFREDO LÓPEZ: *La Iglesia desde el Estado*. Editora Nacional. Colección «Libros Directos». Madrid, 1972; 161 págs.

Pocos como Alfredo López podrían con más autoridad escribir este libro. Su profunda formación religiosa y su sólida preparación jurídica serían ya garantía suficiente para esperar *a priori* el acierto en el tratamiento, verda-

deramente delicado, de un problema, o mejor, serie de problemas, que las relaciones entre la Iglesia y el Estado suscitan en el mundo actual. Y concretamente en España. Pero a esas magníficas cualidades del católico a machamartillo y del jurista bien acreditado que es Alfredo López, hay que añadir su larga experiencia en puestos de la mayor responsabilidad en la Acción Católica Española, su fervorosa y sin reservas sumisión a la Jerarquía eclesiástica y también su sano criterio independiente que le permite, sin concesiones fáciles a «unos» y a «otros», mantenerse, con autoridad y la fuerza que da la verdad, en un justo y equilibrado medio desde el que enjuicia los hechos. Y siempre, por supuesto, con esa elegante, amplia y bondadosa caridad cristiana que le deja a salvo de mortificaciones o molestias personales aunque sea contundente a veces en el señalamiento y la crítica. Quien se sienta aludido y hasta ofendido —y unos y otros es posible que no sean pocos—, no será por lo que el autor diga, sino porque de lo que dice y denuncia son ellos los protagonistas y autores de tales conductas.

Pero, además, concurre ahora en Alfredo López otra circunstancia que no puede pasar desapercibida: la atalaya desde la que, con buen conocimiento de causa, puede enfocar muchos de los problemas de que trata. Subsecretario del Ministerio de Justicia desde hace varios años, vive excepcionalmente los hechos que trascienden y los no conocidos por los demás, y puede enjuiciarlos con acierto. Tal vez no sea ajeno a esta circunstancia el título que ha querido dar a su libro: *La Iglesia desde el Estado*. Esto es, la Iglesia en la España actual vista por un gobernante de España. Pero, bien entendido que nada defiende aquí el autor ni hay en él partidismo unilateral; la verdad es y está con quien la afirme y haga honor a ella. Y en este sentido, convencido de que predica la verdad, Alfredo López, a través de este libro, reparte palmetazos a diestra y siniestra, bondadosos en la intención, caritativos y respetuosos en la expresión, pero fuertes y firmes en la afirmación.

El libro que presentamos recoge en texto refundido tres conferencias que su autor pronunció, en los dos últimos años, en otras tantas provincias españolas, y cuya resonancia traspasó muchos límites geográficos. Aún bien consciente, sin duda, dentro de su conocida modestia, de la competencia con que puede tratar y trata de los temas, ha querido, no obstante, al publicarlas ahora añadir como apéndice la documentación básica conciliar y pontificia, que avalan —con supremo magisterio— sus afirmaciones fundamentales. Si no tenía necesidad de esto, ha hecho bien, sin embargo, al hablar de problemas tan delicados que han suscitado y están creando tantos y tan dispares comentarios de los que, a veces, no están ausentes la ignorancia y la malicia y, sobre todo, que lamentablemente están fomentando un clima de

confusión que a nadie beneficia, y menos que a nadie, a la verdad a la que el autor quiere servir aquí.

Y, ciertamente, que lo consigue, aunque para ello tenga que decir cosas «duras» que, en otro, serían críticas irresponsables. Así, «el achaque frecuente de regímenes y de gobernantes de negar a la Iglesia su libertad y sus derechos cuando la Iglesia denuncia injustos atropellos; y el de intentar cerrar la boca de la Jerarquía eclesiástica en tales ocasiones, acusándola de indebida intromisión en asuntos políticos y manchándola o intentándola manchar, además, con acusaciones calumniosas». Por otra parte, «en los tiempos postconciliares —dice— han proliferado en la palabra hablada y escrita de algunos eclesiásticos opiniones sobre los asuntos temporales y los políticos e incluso excitaciones a la acción subversiva y revolucionaria que en otros eclesiásticos han provocado movimientos de disconformidad y de repulsa. Y este estado de división se ha proyectado sobre los fieles» (págs. 14 y 15). Si a esto se añade que «es innumerable la multitud de los proletarios convencidos de que ni la Iglesia ni los católicos les han apoyado en su lucha contra la injusticia social», se explicará lo que mueve generosamente al autor a deshacer tanto error y a contribuir con este libro a «calmar tanta violenta tempestad».

Ante la imposibilidad, bien a pesar nuestro, de seguirle en los ocho capítulos del libro, con más del centenar de páginas, el párrafo de la «Introducción», que seguidamente transcribimos nos ahorrará de ello, porque en los motivos que tiene para escribirlo se comprende ya el contenido y cuál pretende ser la posición del autor. «Ante la reacción —dice— que causa en nuestro ánimo el talante de huestes católicas frente a gobernantes posiblemente equivocados, pero no por eso carentes de fe; ante la actitud tantas veces sectaria y siempre equivocada de quienes tratan de reducir al silencio la voz de la Iglesia y de encerrarla entre las cuatro paredes de las sacristías; ante el espectáculo doloroso de almas apartadas de Dios o enfriadas en su amor al sacerdote por clérigos desviados de su vocación; ante la contemplación inmensamente triste de unos hijos, los obreros, que no creen en el amor de la Iglesia constituida por Jesucristo para ser madre de todos los hombres; frente a toda esta mezcla de abusos, miserias, errores y debilidades, se experimenta con fuerza vivísima el deseo de sembrar palabras serenas, respetuosas, veraces y justas que calmen las violentas tempestades impulsadas por los clericalismos y anticlericalismos de todos los tiempos; por la falta de armonía entre la ciudad de Dios y la ciudad temporal.»

El retrato del cuadro que aquí hace el autor es perfecto aun cuando sea desgraciadamente sombrío, pero es real. La intención al escribir el libro es clara: «ponerse en el fiel de la balanza», y el fiel es equilibrio ponderado y armónico, no partidista, puesto que, como vemos, arremete contra uno y otro extremo.

Y esto es lo que se ve a través del libro. En «Iglesia y política», deslindar competencias «dando a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César», lo cual es misión armónica y conjunta de todos, los *laicos* y el *clero*, sin invasión de atribuciones ni intromisiones improcedentes. Así, «el católico que ocupa un puesto de gobierno debe frenar sus impulsos de opinar acerca de las cosas de la Iglesia, para extremar el respeto a la independencia y autonomía recíprocas de la Iglesia y del Estado. Aunque esté firmemente convencido de que en el gobierno de la Iglesia se cometen equivocaciones, debe adoptar, aunque le duela, una postura de abstención, porque no es a él a quien le toca gobernar la Iglesia. Pero sí tiene, en cambio, el deber de opinar y de actuar cuando la conducta de la Jerarquía eclesiástica o las cosas que suceden en la Iglesia afecten a la soberanía del Estado, que, como gobernante, tiene la obligación de defender.»

Por otra parte, «el clericalismo es un mal que contraría el plan divino y que consiste en que los clérigos presionen indebidamente, para que se gobiernen, de acuerdo con sus particulares preferencias, los asuntos que Dios entregó a la libertad responsable de los hombres». Y con un gran grafismo sigue diciendo el autor: «Dios no es monárquico, ni republicano, ni presidencialista, ni falangista, ni tradicionalista, ni demócrata cristiano». Y si Dios no tiene etiquetas, tampoco pueden ponérselas los hombres, laicos o sacerdotes, y, sobre todo, no debe, en modo alguno, ponerse la religión —que es religio de todos al Dios Único— al servicio de intereses particulares o de grupos políticos. Ni comprometer y hacer decir a la Iglesia y al Concilio lo que no han dicho, ni tergiversar y exagerar alianzas peligrosas que más que caridad cristiana pueden parecer transigencias doctrinales.

Terminamos con otra larga cita cuya expresividad no hace falta resaltar: «El Papa, los obispos, los sacerdotes, los religiosos y *detrás* de ellos los laicos —subrayo *detrás* deliberadamente— deben unir sus esfuerzos concentrados con los de todos los que quieren destruir las estructuras injustas, trazando un amplísimo gesto de mano tendida, sobre el que Pablo VI acaba de pronunciar palabras que habrán caído como un jarro de agua fría sobre los ingenuos imprudentes y como mano puesta sobre su faz, para arrancarles la máscara, sobre los reclutadores de compañeros tontos de viaje: «El cristiano —dice el Papa— que quiere vivir su fe en una acción política, concebida como servicio, tampoco puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente, o en puntos sustanciales, a su fe y a su concepción del hombre: ni a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascen-

dencia al hombre y a su historia personal y colectiva; ni a la ideología liberal que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación...».

Con gran precisión conceptual y elegancia en la dicción sigue tratando Alfredo López del «Oficio de la Jerarquía eclesiástica en relación con los asuntos temporales», «Derecho de los laicos», «El hombre religioso y la libertad religiosa», «La revisión del actual Concordato», terminando con el último capítulo sobre «La fórmula perfecta de cooperación entre Iglesia y Estado», que, para el autor, consiste «en que una y otro, sin cesaropapismos ni clericalismos, con independencia y libertad, y con respeto y estima recíprocos, cumplan la misión que a cada uno le fue señalada en los planes de Dios, al servicio del hombre».

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

MANUEL FRAGA IRIBARNE: *Sociedad, política y gobierno en Hispanoamérica*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1971 (2.ª edición); 696 págs.

Pocos estudiosos conocen con el rigor, el detenimiento y la adecuada profundidad el auténtico ambiente socio-político de los pueblos de Hispanoamérica. Una de las más notables y sugestivas excepciones la constituye el profesor Fraga Iribarne, que ha venido dedicando, desde sus cargos públicos e, igualmente, desde la serena intimidad de su propio hogar, especialísima atención a los hombres, a los problemas y a los sucesos de los pueblos de allende los mares. Gracias al eminente catedrático de la Universidad de Madrid tenemos una idea más clara, más concreta y mejor definida del aspecto constitucional de Hispanoamérica. Son infinitos los trabajos que, desde hace más de quince años, se vienen publicando ininterrumpidamente sobre el tema hispanoamericano, de tal manera que, en efecto, muy bien podría afirmarse que esa ingente bibliografía —generalmente tendenciosa, deformadora y falsa— no nos permite apreciar la auténtica realidad de los pueblos hispánicos.

Consiguientemente, y no creemos descubrir nada nuevo al exponer este juicio, si se desea conocer de verdad la intimidad, la peculiar forma de ser, su destino histórico, sus esperanzas y, sobre todo, el papel internacional que un determinado pueblo está llamado a desempeñar es preciso indagar y analizar hasta el más insignificante detalle de su formación constitucional. En las Constituciones, lo mismo que en el espíritu de los hombres más representativos de la vertiente social, política, religiosa y económica, radica la innegable autenticidad de un pueblo. Nada existe, pues, que revele tantos y tan

trascendentales secretos del pasado y del presente de un pueblo como el análisis, realizado sin prisas, de su forma de gobierno.

El profesor Fraga Iribarne nos ofrece en las páginas de su obra el óptimo ejemplo de lo que en las líneas precedentes hemos insinuado. Páginas las suyas indispensables para entender, en cierto modo, el por qué —extraño por qué— de algunas situaciones que, como es bien sabido —no es preciso citar nombres—, alguna que otra personalidad de allende los mares, se ha empeñado en presentar de manera ininteligible. Este es, hoy por hoy —pensamos—, el mayor peligro que tiene planteado Hispanoamérica, a saber: el que algunos de sus hombres más representativos no deseen contemplar la auténtica realidad en la que desarrollan su existencia.

El autor de estas páginas aborda con su peculiar honestidad, rigurosísimo espíritu crítico y, sobre todo, con envidiable inteligencia, el examen de un considerable número de problemas socio-políticos. Argentina, Brasil, Perú, Bolivia, Panamá, Cuba y Puerto Rico son objeto de un minucioso estudio en el que, como ya anteriormente hemos insinuado, se desvela su inmediato pasado histórico y, al mismo tiempo, la preocupación —seria preocupación— ante el presente y el futuro. Estamos, conviene advertirlo desde ahora mismo, ante unas páginas de inconfundible dinamismo y de amor a la verdad constitucional. Una verdad que, lamentablemente, se olvida con harta frecuencia.

Hablar de Hispanoamérica resulta prácticamente imposible si, al mismo tiempo, no se hace una referencia concreta al pensamiento político de Bolívar. Bolívar, como el gran pensador italiano Giovanni Papini afirmaba de Dante, es uno de esos hombres que después de muertos siguen viviendo intensamente. Bolívar, efectivamente, sigue presente —acaso con mayor intensidad que nunca— en la vida de los pueblos hispanoamericanos. Y ahora que, por los imperativos de cierta moda, se ha dado en negar su profunda trascendencia es bueno que se nos recuerde, como lo hace el eminente autor de estas páginas, que «Bolívar era un hombre perfectamente enterado de los problemas políticos europeos y americanos, y de la historia clásica, pudiendo ponerse a la altura de los más eruditos entre los constituyentes de Filadelfia. Por otra parte, Bolívar era un intelecto poderoso y creador, dotado de formidables capacidades dialécticas y literarias. En tercer lugar, Bolívar fue plenamente consciente de la necesidad de un pensamiento político nuevo para hacer frente a una situación social muy original. Finalmente, Bolívar no se aferró a ningún dogma, y mantuvo vivo y creador su pensamiento, para hacer frente a las nuevas situaciones y problemas, adaptándolo constantemente a las nuevas emergencias».

Para el profesor Fraga Iribarne, que con tanto cuidado analiza el proceso ascensional y los días finales del insigne caudillo, no ofrece la más pequeña

duda el hecho de que, efectivamente, Simón Bolívar fue un gran pensador político, profundo en las ideas y brillante en la forma. Víctor Andrés Belaúnde —oportunamente citado por el autor de estas páginas— afirma que «en lengua hispánica es Bolívar el pensador político más original, más fuerte y más brillante», y que «presenta una concepción de incuestionable originalidad y fuerza». Para Fraga Iribarne —tesis que difícilmente puede tener detractores— es indiscutible que su pensamiento es una línea constante, que, naturalmente, se adapta en su expresión a las circunstancias del momento. Bolívar «es ejemplo de persistencia en su doctrina, que expuso con singular unidad en medio de las contradicciones no menos singulares que en otros terrenos ofrece su vida»; y «leídos con atención los documentos prueban que el entusiasta e irreflexivo joven de 1810 profesa ya los mismos principios que sostendrá en 1830 el desengañado y muy maduro Presidente de Colombia».

Es posible, casi nos atreveríamos a subrayarlo con cierto tono dogmático, que uno de los capítulos más importantes de la obra sea el concerniente, como el autor inmejorablemente lo titula, a «Bases para un análisis de la realidad política iberoamericana». En este estudio, entre otras muchas, nos encontramos con una reflexión que aclara de manera definitiva el distanciamiento que, evidentemente, separa a la vieja Europa del Nuevo Mundo, a saber: «mientras en Europa tratamos de adaptar estructuras políticas pasadas a las nuevas realidades, América tiene sobre nosotros la ventaja de seguir en período de crecimiento natural, donde la evolución política no es sino un aspecto más del desarrollo. Y tan falso como ha sido pretender que el régimen político-social anterior a la independencia fue puro despotismo y explotación, lo sería negar lo profundo que ha calado la idea constitucional en la mayor parte de estos Estados, cuya última evolución económico-social se vislumbra aún muy distante, pero que ya se están fijando no pocos principios de gobierno y administrativos que son algo más que ensayos o retórica».

Señala, igualmente, el autor de este libro la innegable presencia hispánica en las estructuras políticas de los pueblos hispanoamericanos. Ciertamente, «existe poca duda ya de que hay una importante herencia española en la política hispanoamericana, incluso cuando menos lo parece; en lo que sigue habiendo dudas es en cuanto a su delimitación y valoración. Cecil Jane lo afirmó ya de modo terminante en su clásico libro, hace veinte años, y Fitzgibbon lo confirma en su excelente introducción: en América no hay más que dos corrientes constitucionales, una de origen inglés (Estados Unidos, Canadá y posesiones británicas) y otra de origen latino, y más concretamente hispanoamericano, y aún más estrictamente, español. Hoy sabemos que buena parte de las estructuras políticas y administrativas de la época colonial subsistieron casi íntegras, excepto en las más altas (y menos efectivas) esferas del

Gobierno; que las leyes y costumbres y hasta la terminología variaron mucho menos de lo que se supone, e incluso que el constitucionalismo español de 1812 y 1820 ejerció una influencia decisiva en los textos americanos, teniendo lugar a través de la Península la recepción incluso de muchas fórmulas francesas y anglosajonas. Así, hasta hace poco se creía que el movimiento constitucional de la década 1820-1830 en América Central era de influencia norteamericana, pero está ya fuera de duda su directa inspiración española».

Tras de analizar los profundos cambios sociales, políticos y económicos experimentados por los pueblos hispanoamericanos a partir de principios de nuestro siglo —algunos tan importantes como, por ejemplo, el crecimiento demográfico, la aparición de nuevos grupos sociales, las transformaciones económicas y entradas de capital extranjero y, naturalmente, el enorme crecimiento de las comunicaciones y de los medios de difusión colectiva— y de señalar el anhelo de encontrar la fórmula política —régimen o forma de gobierno— ideal nos advierte el profesor Fraga Iribarne que Hispanoamérica entró en una situación que se ha hecho crónica, a saber: el desvío frecuente entre las ideas políticas y la realidad social se ha hecho tan grande en Iberoamérica que ninguna duda puede ofrecer que la inmensa mayoría busca *fórmulas nuevas*. Superado, en cierto modo, el pasado, es decir, *las ideas constitucionales decimonónicas* se ha entrado en una *etapa nueva*. Los elementos más importantes, considera el autor de este libro, a tener en cuenta parecen ser los siguientes:

a) Un nuevo *nacionalismo*, que no es un nacionalismo de élites, sino de masas, con gran influencia de ideologías violentas y de actuales posibilidades de los *mass communications*.

b) Un sentido claro de la *reforma económico-social*, más allá de las cuestiones constitucionales del liberalismo.

c) *La crisis de los partidos* tradicionales. Los viejos partidos se desmenuzan en facciones, lo que revela la falta de consenso nacional sobre los problemas básicos, siendo así que la democracia sólo es posible a partir de un acuerdo general sobre los «principios básicos» y los «problemas fundamentales».

d) Se observa también la tendencia al *partido único*: el peronismo, el castrismo, etc.

e) Las reformas constitucionales recientes han ido absorbiendo de modo creciente muchas de estas tendencias. Se han constitucionalizado los derechos sociales y no pocos principios de política económica; se han incluido declaraciones ruralistas y agraristas con marcado sabor indigenista; a la vez que se ha despertado en los

intérpretes un profundo sentido de la originalidad política iberoamericana.

f) Por supuesto, todos los cambios interiores repercuten en lo exterior, y más específicamente en el *conjunto del sistema interamericano*. Hoy, en todas partes, las cuestiones interiores (desarrollo social) son básicas para determinar la política exterior.

A la vista de cada uno de los puntos que anteceden el profesor Fraga Iribarne llega a la siguiente conclusión: Iberoamérica busca su camino, y ha de buscarlo en medio de grandes tensiones y dificultades. Ha de encontrarlo, y pronto, si ha de salvarse la cultura occidental.

Refiriéndose, ya dentro de los estudios consagrados al panorama constitucional que algunos de los países de Iberoamérica presentan, al caso concreto de Argentina nos indica el autor que la República Argentina es el resultado de un largo y complejo proceso de integración social, uno de los más interesantes, por cierto, de lo que es la manera americana de formación de una nacionalidad. Luego de una determinada referencia al proceso histórico del constitucionalismo argentino el autor valora la trascendencia de la reforma peronista y nos indica que, desde el punto de vista de la historia constitucional argentina, el peronismo se presenta con indudable prudencia. El dato elocuente y el que, en cierto modo, nos puede servir para valorar el mandato peronista reside en la afirmación textual del profesor Fraga Iribarne, que exponemos: «Perón cayó por una combinación de fuerzas, capaces de derribarlo pero no de dar marcha atrás a la sociedad argentina, ni de darle una nueva ordenación institucional».

Brasil, a los ojos del autor, se presenta como una nación que anhela, mucho antes que su fortalecimiento constitucional, su estabilización económica. En efecto, «la nación brasileña está en pleno dinamismo de desarrollo. El progreso tiene que ser antes que el orden». Por otra parte —también son palabras del autor—, el Brasil ha asentado ya una tradición de orden: ni la independencia ni la República se hicieron por la violencia, y Brasil «es un país de tradición esencialmente pacífica». Comparado con sus vecinos hispanoamericanos, Brasil ha conservado su unidad y su paz sustancial y «esto ya es mucho».

Un caso sumamente interesante lo constituye el Perú, que, efectivamente, ha surgido —nos lo recuerda el profesor Fraga Iribarne— de un país asolado que tiene, sin embargo, un prometedor futuro. Sin duda, el nuevo Perú aprendió la lección de un error de la época: el de la «transposición de valores, que en nuestra vida republicana se ha intentado —señala Basadre, citado por el autor de este libro— más de una vez, en cuanto que los valores morales fue-

ron convertidos ilusoriamente en valores políticos». La guerra trajo un indudable «despertar de la conciencia nacional», y la política realista sucedió a las disputas estériles.

Bolivia constituye, como muy bien lo señala el profesor Fraga Iribarne, el símbolo de la *revolución permanente*. La crisis de Bolivia es, en todo caso, reflejo de la crisis americana, y quizá su símbolo mejor. Por eso ha de ser testimonio de la voluntad de cooperar a resolverla por parte de los países interesados en mantener la unidad política y económica de Occidente.

El destino de Panamá, por supuesto, está unido al de su célebre Canal, es decir: inestabilidad absoluta sin posible solución a la vista. En el plano jurídico, subraya el profesor Fraga Iribarne, no cabe prever grandes cambios respecto de la situación presente, salvo para más adelante, cuando las relaciones de poder acusen en una América, cada vez más organizada, unas relaciones de poder más equilibradas.

La situación de Cuba, sugiere el autor, es especialmente delicada y, naturalmente, no sólo por cuanto acontece en la propia nación, sino, y esto es ya muchísimo más trascendente, por la ideología que desde tierra cubana se está proyectando al resto de Iberoamérica. Entiende el autor que es inútil buscar las líneas de una nueva arquitectura constitucional cubana. El nuevo régimen del castrismo ha producido un gran volumen de disposiciones. Cuba, en todo caso, puede ser —piensa el profesor Fraga Iribarne— una gran lección: ni el bloqueo económico ni la supresión de la cuota de azúcar, ni la conclusión del sistema interamericano han resuelto el problema cubano. El tiempo dirá si las lecciones cubanas se aprenden por todos.

Por último, otro país que también plantea notorios problemas lo constituye Puerto Rico, cuya constante más destacada, a lo largo de toda su historia ha sido la de incertidumbre de su destino. Puerto Rico, en realidad, ni tiene ni deja de tener libertad de acción y, además, desde la perspectiva esencialmente económica Puerto Rico no presenta una situación óptima. Todas las esperanzas de este singular Estado giran sobre la gran panacea del «plebiscito» para resolver el problema de su especial *status*.

Quedan, pues, expuestos en estas sugestivas páginas algunos de los problemas más urgentes que los países iberoamericanos tienen que resolver de inmediato. La realidad iberoamericana se caracteriza por ser, quiérase o no, una zona de profundos contrastes. Una zona, además, en donde también impera la esperanza en un destino mejor.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

