

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

POLITICA Y PARTIDOS EN LOS ESTADOS UNIDOS

El temprano desarrollo de la Ciencia Política en los Estados Unidos, donde antes que en cualquier otro país logra independizarse, adquiriendo un rango propio en el universo de las ciencias sociales y logrando para sus cultivadores un *status* profesional reconocido, ha sido origen de tantas y tantas investigaciones, que han hecho de la política norteamericana seguramente la más estudiada y conocida. Es verdad que, según se ha insistido repetidamente, la fenomenología política de los Estados Unidos presenta tales peculiaridades que la constituyen en caso único, pero no podemos olvidar que, en mayor o menor medida, cada país es siempre un caso único, aunque el científico-político hallará en cada proceso político enseñanzas que acaso puedan servirle para interpretar situaciones y para idear soluciones aplicables a problemas existentes en circunstancias distintas. Hay, pues, en tal actitud algo más que un noble afán de conocimiento. Añadamos asimismo el aprendizaje que puede extraerse de las investigaciones de una Ciencia Política tan desarrollada como la norteamericana, cuyos métodos han contribuido tan decisivamente a dotar de carácter científico al estudio de la política. Finalmente, a nadie se le escapa el interés actual de conocer la dinámica política de un país cuyas decisiones repercuten en el momento presente en todo el mundo e incluso pueden determinar su futuro.

Todos estos puntos de vista son otras tantas razones para subrayar el interés de la traducción española de una de las obras que de un modo más exhaustivo y desde una perspectiva científica abordan la investigación del complejo panorama político norteamericano. Nos referimos a *Política, partidos y grupos de presión*, de V. O. Key, Jr., que acaba de editar el Instituto de Estudios Políticos en su Colección «Biblioteca de Cuestiones Actuales» (Madrid, 1962. XVI + 1093 págs.). Precede al texto una «Presentación a los lectores de habla española», del profesor Manuel Fraga Iribarne, que califica al libro de «buen ejemplo del desarrollo reciente de los estudios de *Sociología Política* o *Sociología de la Política*», rama de cuyos orígenes y características

hace una acertada descripción. Queda así destacada la preocupación por «la realidad en que se toman las decisiones que afectan a la comunidad», lo que supone, como señala Fraga, el abandono del método jurídico y la búsqueda de la realidad total y efectiva de la comunidad.

Partiendo de estas premisas no es extraño que se adopte una visión pluralista de la sociedad. Se concibe a ésta compuesta de grupos, cuya interacción produce los procesos en que consiste la vida política. Fraga hace una buena caracterización de este punto de vista, enraizándolo en Tocqueville por su investigación de la función de las asociaciones y examinando su desarrollo desde *The Governmental Process*, de Arthur Bentley, publicado en 1908, hasta los trabajos de David Truman. No es éste el lugar de comentar todas las consecuencias que se pueden extraer de esta concepción de la ciencia política que, así entendida, vendría a identificarse con la sociología, como quiere George E. Gordon Catlin (1), que considera a la distinción «académicamente perniciosa», pero no pueden dejar de señalarse los «preciosos servicios» que tal interpretación ha rendido, como señala Meynaud (2). En su estudio preliminar, Fraga reconoce que el nuevo método ha exagerado sus posibilidades, pero afirma que, «dentro de sus limitaciones, y empleado en coordinación con otros, ha prestado excelentes resultados, y es cada vez más empleado en todas partes».

Quizá haya pocas sociedades donde esta visión pluralista y este entendimiento de la política como un proceso que pone en relación a los grupos sea más útil que en los Estados Unidos. No en vano los principales representantes de tal punto de vista, incluido, claro está, su pionero, son norteamericanos. Y hasta la genial intuición de Tocqueville se expresa al hilo de sus reflexiones sobre la democracia norteamericana (3). Uno de los autores de *El federalista*, que, sin duda alguna, es la expresión más completa del pensamiento político de los creadores de la nación norteamericana, vió con claridad esta estructura pluralista de la sociedad. Nos referimos a Madison, que en el número 10 de los artículos recopilados bajo aquel título, afirmaba que la existencia de «facciones» es consecuencia de la libertad y que se debe tender no a suprimirlas, sino a corregir sus defectos. La supresión sólo podría lograrse —escribe— destruyendo la libertad que es esencial a la vida políti-

(1) Vid. *La Teoría de la Política*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962; páginas 19 y sigs. y 81.

(2) Vid. *Introduction a la Science Politique*. París, A. Colin, 1959; pág. 103. Hay traducción española.

(3) Vid. J. J. TRÍAS VEJARANO: «La autonomía local y las asociaciones en el pensamiento de Tocqueville», en *REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS*, núm. 123, mayo-junio 1962; páginas 133-194.

ca, lo que resultaría peor que el mal que trata de evitarse. Otro medio sería «dar a todos los ciudadanos las mismas opiniones, las mismas pasiones y los mismos intereses...; procedimiento que sería tan impracticable e insensato como el primero (la supresión de la libertad). En tanto que la razón humana sea falible y que el hombre tenga la facultad de ejercerla, se formarán opiniones divergentes; mientras haya relaciones entre su razón y su amor propio, sus opiniones y sus pasiones tendrán las unas sobre las otras una influencia recíproca y éstas serán los objetos a que aquellas se vincularán». Es así como uno de los más ilustres padres fundadores veía un pluralismo social basado en la pluralidad de intereses de todo tipo, pero dando la primacía a los económicos: «La fuente más común y más duradera de facciones ha sido siempre la distribución desigual de las riquezas.» Al hablar así reflejaba la situación existente en los nacientes Estados Unidos, cuya Constitución federal ha sido calificada de «haz de compromisos» entre tantos intereses y opiniones contrapuestos (4), aunque sea bien conocida la tesis de Beard (5), según el cual la Constitución representa el triunfo de los ricos, de los propietarios, de los acreedores; tesis similar a la de Merrill Jensen (6), que considera al documento constitucional como una victoria de los conservadores.

El pluralismo —un pluralismo mucho más patente que en cualquier otra sociedad— es un rasgo sobresaliente de la sociedad norteamericana desde sus primeros momentos de vida independiente. Es natural que así sea en una nación que por primera vez ensaya la fórmula federal, que precisamente consiste en un compromiso entre unidad y diversidad, en un intento de dar cierta unidad a la múltiple.

El libro de V. O. Key se sitúa en esta perspectiva pluralista para darnos su visión de la vida política norteamericana. Su punto de vista lo expresa cuando dice: «... Algunas almas inocentes proponen que la comunidad se limpie de grupos de presión —"metamos los pillos en la profunda oscuridad y todo está arreglado"—. Los que propusieron esto para la salvación de la República desconocían la naturaleza de la política y de las funciones de gobierno. Las principales fuerzas que dirigen la política son los intereses de clase y los intereses de grupo; no tienen en cuenta la clase de gobierno o la organización social existente. Una función del Gobierno es intentar re-

(4) Vid. *La nascita degli Stati Uniti*. Milán, Edit. Comunità, 1957, especialmente el trabajo de E. TAGLIACCOZZO, «Gli insegnamenti della Convezione di Filadelfia»; páginas 67-98.

(5) *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. Nueva York, Macmillan C., 1913.

(6) *The Articles of Confederation*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1962 (4.^a edición).

conciliar los intereses de esos grupos y trazar programas políticos que proporcionen un arreglo entre los conflictos en lucha, manteniendo la unidad social, a pesar de la inevitable diversidad de intereses de los grupos sociales y las clases. La libertad de asociación y la libertad de expresión de los intereses facilitan la resolución del conflicto por medio de la discusión abierta de los intereses en juego. Si un ciudadano no está contento, es libre de organizar su propia asociación y fomentar su propia causa. Además, el fomento del bien público no puede realizarse, aparte de los intereses de clase o de un interés especial. El bien público es, después de todo, una cuestión relativa. Raramente consiste en hacer valer de un modo total las peticiones de una clase o de un grupo en la sociedad. Consiste, con mayor frecuencia, en la elaboración de compromisos entre los grupos en conflicto y en ayudar a unos grupos, unas veces, y otros grupos, en otras, y en ocasiones, en la movilización de la ayuda al público, masivo y desorganizado, para acabar con las exigencias de los intereses particulares» (págs. 247-248).

Key atribuye a los grupos de presión importantes funciones, subrayando la representativa, pues «llenan una laguna de nuestro sistema político formal, llevando a cabo una función de representación que está más allá de las capacidades de los representantes elegidos por los electores en los distritos geográficos» (pág. 217). No obstante, tiene buen cuidado de advertir que rechaza todo tipo de corporativismo, que supondría «una reconstrucción del Estado, según la cual el poder formal y la autoridad se otorgaría a lo que ahora son grupos privados... Sin el Estado soberano —afirma— es fácil imaginarse la anarquía de grupos que surgirían delegando la autoridad pública en las asociaciones privadas». Es curioso este recurso al Estado por parte de un norteamericano, pues es de sobra sabido que los anglosajones suelen considerar a términos como «Estado» y «soberanía», de tanta raigambre en el Continente, como peligrosas abstracciones que pueden servir para encubrir un poder incontrolado (7). Esta actitud de Key, que ni siquiera considera la posibilidad de una representación formal de los intereses económicos, limitándose a mencionar la idea, muy extendida en los Estados Unidos, de que «el conjunto de los grupos de interés, con su portavoz en Washington, constituye una especie de maquinaria representativa invisible, con suficiente influencia para guiar, o influir, las acciones de los representantes y senadores» (pág. 225), ha hecho que Fraga, en su prólogo, estime que «también es evidente que la referencia a la representación corporativa, como fórmula de recambio frente a los señalados inconvenientes de la representación inor-

(7) Vid. CARL J. FRIEDRICH: *Teoría y realidad de la organización constitucional democrática*. México, F. C. E., 1946; pág. 25.

gánica, capaz de superar la dualista de los "partidos" y los "grupos de presión", es muy insuficiente ante un tema que exigiría mayor desarrollo» (página XIV.)

Otra de las funciones de los grupos de presión que es examinada por Key es la de formación de la opinión «relacionada de modo directo la función de agitación» (pág. 219). Hace así en esta primera parte de su libro un extenso examen de todo el interesante mundo de los grupos de presión norteamericanos, describiendo, primero, cuáles son estos grupos y cuál ha sido su historia y las circunstancias de su posición y desarrollo. Los clasifica en varios apartados: Capítulo II, *Agricultura*; capítulo III, *Trabajadores*; capítulo IV, *Comercio*; capítulo V, *Otros grupos de interés*. El capítulo VI estudia la *Función y técnicas de los grupos de interés*. Especial interés tienen, los temas de su regulación (*Federal Regulation of Lobbying Act* de 1946) y de sus métodos (educación pública, actividad dentro de los partidos, persuasión de los legisladores, educación de los administradores, acción sobre otros grupos).

El resto del libro de Key se ocupa de los partidos, cuyo tratamiento aparece dividido en varias partes. La segunda trata de *El sistema de los partidos*. Entre grupos de presión y partidos hay diferencias. Los primeros «deben luchar por los intereses particulares; por su naturaleza política, los partidos deben adelantar su programa para ganar la adhesión de la mayoría del pueblo (pág. 251)..., abarcan y trascienden a los grupos de interés, y también deben otorgar una cierta consideración a las aspiraciones no representadas por los grupos de presión organizados; deben hallar el medio de hablar por la nación como un todo —o al menos por una mayoría sustancial— y no tan sólo por una pequeña parte de ella» (pág. 262). Pero, en resumidas cuentas, los partidos son también grupos, aunque especiales. «Tal vez sólo sea por cortesía por lo que a un partido puede calificársele como «grupo». Entre sus miembros, la adhesión, la conciencia de un problema compartido y el impulso a una acción conjunta, son en algunas ocasiones poco perceptibles» (página 259). El propio Fraga se hace eco de esta actitud cuando afirma: «Para Key, los partidos son un grupo más, en el proceso político, de la conquista del Poder; un grupo muy complejo, en parte, reflejo de grupos generales; en parte, un auténtico grupo profesional de intereses» (pág. XIII). Esto último aparece bien patente cuando se señala que «la profesionalización de la organización del partido tiende a producir una burocracia que, a su vez, tiende a controlar al partido» (pág. 524). Un capítulo de la tercera parte (*Estructura de partido y procedimiento*) lleva el sugerente título de *La maquinaria del partido como grupo de interés*. El estudio de la realidad nor-

teamericana conduce a Key a un concepto de partido muy próximo al de Duverger, para quien es, ante todo, «una organización» (8). La ley de hierro de la oligarquía, formulada por Michels, es descubierta por el autor norteamericano en el funcionamiento efectivo de los partidos norteamericanos, cuya burocracia «es un partido dentro del partido» (pág. 477) y «tiende a perpetuarse» (pág. 520). «Los dirigentes de la organización y sus subordinados controlan la organización, porque esto es su negocio. Y permanecen en el control hasta que otra fracción dedicada a la política los desposea de él» (página 517). De este modo «el principio de que las Convenciones controlan los organismos de los partidos es una gran ficción» (pág. 476).

V. O. Key hace en el capítulo VII un estudio de la evolución de los partidos desde 1869 hasta 1962, y termina planteándose el interesante tema de si hay ciclos políticos. El VIII, que examina la *Naturaleza y función del partido*, es uno de los de carácter más general de toda la obra, y contiene un fino análisis del bipartidismo norteamericano, considerando como factores que han producido y que mantienen esa situación el sistema electoral de distrito uninominal, la influencia centrípeta de la Presidencia y el dualismo de intereses que, sobre todo en los momentos en que se adoptaba la Constitución y en la época en que germinaban los partidos políticos, caracterizaba a la sociedad norteamericana. No acepta Key, según se ve, la explicación unicausal del bipartidismo. Termina el capítulo subrayando «la similitud de puntos de vista sobre los asuntos públicos» de los partidos norteamericanos, que «pueden tener y tienen diferencias, pero los puntos de coincidencia son mayores que los de no coincidencia» (pág. 329). Rechaza, no obstante, la afirmación de que «los partidos americanos no tienen ni principios ni programas políticos. Los tienen; pero sus principios tienden a igualarse» (página 337). Lo que no le impide aceptar que «con frecuencia las cuestiones básicas se ignoran y las argumentaciones se concentran en asuntos triviales o secundarios» (pág. 343). Y la razón sería quizá aquella coincidencia en lo fundamental.

Los capítulos IX, *Regionalismo, urbanismo y partido*; X, *El papel de los partidos minoritarios*, y XI, *Partidos estatales*, sirven para dejar perfilado y descrito en todos sus detalles el sistema de partidos de los Estados Unidos. El seccionalismo característico de Norteamérica —Norte frente a Sur, Este frente a Oeste—, que explica tantos acontecimientos de su historia, como ha estudiado Turner, tiene su influjo en los partidos. Piénsese en el *Deep South* demócrata o en la tradicional viculación republicana de los *farmers* del *Middle West*. Como en otros momentos de su obra, Key acude aquí

(8) *Los Partidos Políticos*. México, F. C. E.

a la Historia para dejar bien claro el papel de este tipo de regionalismo. También es de especial interés el estudio del fenómeno de la urbanización y su sentido político.

El tratamiento del tema de los terceros partidos sirve para demostrar el papel fundamental que han jugado. Lejos de ser un factor marginal, han constituido siempre un elemento dinámico que ha estimulado a los dos grandes partidos, haciéndoles renovar sus programas y «ponerse al día». También la cuestión de los partidos estatales es ordinariamente pasada por alto por el observador extranjero, y, sin embargo, se trata de un rasgo imprescindible para conocer la vida política norteamericana, tan caracterizada por el localismo, que incluso aparece como factor decisivo en el plano nacional.

Ya nos hemos referido a los primeros capítulos de la tercera parte, que trata de la organización y de la «maquinaria» de los partidos. Los dos siguientes (XIV y XV) se ocupan de un tema básico en Norteamérica: los procedimientos de designación de los candidatos que han de competir en las diferentes contiendas electorales que a escala local, estatal y nacional se realizan tan frecuentemente en aquel país. El traductor ha vertido directamente el término inglés *nomination* por «nombramiento», lo que no es acertado, pues esta última palabra, en español, es demasiado genérica. Con *nomination* se quiere expresar lo que nosotros llamaríamos «designación de candidatos»; frase que, por más clara para el lector de habla española, debió preferirse. Los distintos procedimientos son examinados históricamente. Key explica cómo se pasa del «caucus» (Junta de los miembros de cada partido en el Parlamento del Estado), procedimiento oligárquico vigente hasta el periodo de democratización iniciado por Jackson, a la Convención, cuya naturaleza democrática es desnaturalizada, hasta el punto de convertirse en «símbolo del caciquismo» (pág. 574), lo que determina la oposición y extensión del procedimiento de las «primarias», que posibilitan la participación de todos los miembros del partido en condiciones mucho más garantizadas, aun cuando señale Key que «cualquiera que sea la naturaleza del proceso de nombramiento, un grupo compacto relativamente pequeño tiende a dirigir la organización en la presentación del candidato» (pág. 610), lo que no es sino una constatación de la tendencia oligárquica señalada más arriba.

Más conocida es la institución de las Convenciones nacionales, que designan a los candidatos para la Presidencia y la Vicepresidencia. Key las dedica un largo capítulo, examinando con pormenores todas sus fases: Campaña pre-Convención de los candidatos a candidatos, lo que le da pie para tratar de quiénes son las personalidades que pueden aspirar a la designación; distribución y selección de los delegados, organización de la Convención, programas políticos y nombramientos. La descripción no puede ser más com-

pleta, haciendo alusión a todo el acompañamiento de silbidos, confeti, actuación de bandas, etc., que suele acompañar a estos actos políticos, dándoles el pintoresco carácter que es bien conocido. A pesar de todo, el juicio de Key es positivo.

La cuarta parte, *Partido y Electorado*, está centrada en las campañas electorales, cuyas técnicas son examinadas en el capítulo XVI. Se trata, dice Key con Lippman, del proceso de «fabricación del consentimiento» (página 678); de aquí que se examine el significado de la propaganda, el papel de los medios de comunicación masiva, la estrategia y, en un apartado interesante, los efectos de la campaña (¿Convencen? ¿Hacen variar de opinión al electorado? ¿Influye la cantidad de dinero invertido?). El capítulo XVII está dedicado a las *mid-terms elections*, esto es, a las elecciones a la Cámara de Representantes y al tercio del Senado, que tiene lugar en la mitad del término constitucional de cuatro años de que goza cada Presidente. El traductor dice extrañamente «elecciones del término medio», que literalmente tiene en español un significado bien diverso. Se señala la diferencia de estas elecciones con las que tienen lugar cuando simultáneamente se elige al Presidente. *Las finanzas del partido* son el tema del capítulo XVIII, que comienza con la expresiva frase de que «el que paga al gaitero manda lo que va a tocar». Especial interés tiene el estudio de quién da dinero y por qué y la legislación que regula las finanzas de los partidos.

Los capítulos XIX y XX examinan el *Comportamiento político*, investigando la evolución y altibajos de la participación en función de distintas variables, como la «inercia o reacción», esto es, la persistencia en el voto a un partido, los cambios en la lealtad, etc. El capítulo XXI estudia el electorado y la evolución registrada en los Estados Unidos, desde el sufragio censitario, de un modo u otro vigente hasta Jackson, hasta su universalización con la adopción en 1920 de la enmienda 19, que concedió el voto a las mujeres. Con especial atención, Key —no olvidemos que es un buen conocedor de la política del Sur— examina el tema del voto de los negros y de las artimañas utilizadas en algunos Estados sudistas para impedirles el ejercicio de su derecho electoral. *Censo, elecciones y candidaturas* es el título del capítulo XXII, que estudia estos aspectos de la organización del sufragio desde los procedimientos de formación de listas de electores a las máquinas para votar, procedimiento recientemente utilizado, desde que en 1892 fué empleado en la ciudad de Lockpost (Nueva York).

El capítulo XXIII, *Aspectos de la opinión*, estudia especialmente el tema de las encuestas organizadas por distintas organizaciones para sondear la opinión, que en varias ocasiones han sido objeto de ataques, pidiéndose su re-

gulación por el Gobierno. No puede por menos de subrayarse el interés de esta cuestión.

La quinta parte, *Partido y Gobierno*, examina la *Dirección del partido en la legislación* (capítulo XXIV) y la *Administración como política* (capítulo XXV). También aquí aparece nuevamente la perspectiva grupal, pues «los organismos administrativos tienen sus propios intereses egoístas que fomentar» (pág. 1005). La ocasión es buena para tratar de nuevo el tema de los *Spoils System*, o sistema de patronazgo, tan peculiar en los Estados Unidos, al que Key dedica un extenso espacio en un capítulo anterior, el dedicado precisamente a la consideración del partido como grupo de interés. Al hilo de este problema se examinan algunas cuestiones importantes de la organización administrativa. Especial mención merece el apartado final, «El lugar de la burocracia es una democracia», en el que Key considera a los servicios administrativos como mecanismos inertes, que deben ser dinamizados por equipos de hombres competentes al servicio del partido desde sus puestos transitorios de índole política.

Como apéndice se insertan los programas demócrata y republicano de 1952, mucho más extensos de lo que se imagina, y buena muestra del acuerdo en lo fundamental que caracteriza a la política americana.

Resumiendo: la obra de Key, que utiliza un método positivo que constantemente echa mano de estadísticas, gráficas y cuadros para constatar las realidades de que se va ocupando, es un excelente estudio, mucho más que introductorio, de la vida política de los Estados Unidos. Key no se limita a la descripción, sino que llega a la interpretación y, cuando es preciso, a la valoración. El casuismo con que trata algunas cuestiones es fruto de una realidad compleja, y sólo puede agradecerse, pues contribuye a su total entendimiento. También es un rasgo positivo la extensa bibliografía citada a pie de página. Es lástima que no se haya traducido el índice de conceptos y nombres que figuran en la edición original. Habría sido de desear que algunos términos se hubieran traducido con más cuidado, apartándose de lo literal, que es equívoco, a veces, y buscando una equivalencia española más apropiada. Hemos señalado algunos casos. Podíamos añadir también *plurality*, que se traduce por «pluralidad», pero, a efectos de comprensión de la mecánica electoral, habría sido preferible «mayoría».

Nada hemos dicho del capítulo introductorio que examina la naturaleza y objeto de la política, la estructura del Poder, los métodos de Poder y el tema de la política y ética. Como señala Fraga, «el estudio del profesor Key... deliberadamente se centra en la sociedad norteamericana y no aspira a sacar conclusiones más que para ella, ni aun en sus capítulos introductorios» (pág. XIV). Efectivamente, el tratamiento del Poder, considerado como

concepto central de la política, se hace sin pretensiones exhaustivas ni generalizadoras, sin más pretensión que la de dar un marco conceptual a lo que sigue. Esto no resta ningún mérito a su libro, que, también en frase de Fraga, nos lleva «al comienzo de toda sabiduría política» al «recordarnos que cada sistema político es no tanto la consecuencia lógica de teorías abstractas como resultado de un proceso histórico y la sedimentación de un conjunto de realidades sociales y culturales» (pág. XIV).

ALEJANDRO MUÑOZ ALONSO

LUIS GARCÍA ARIAS: *La guerra moderna y la organización internacional*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1962; 590 págs.

Editada por el Instituto de Estudios Políticos, se ha publicado la última obra del doctor don Luis García Arias, catedrático de Derecho internacional de la Universidad cesaraugustana, y director de la cátedra «General Palafox» de Cultura Militar, de Zaragoza. Sus casi 600 páginas son una patente manifestación del singular atractivo que presenta en los medios intelectuales españoles todo lo relativo con el acto bélico. Y esta vez son mostradas al lector una serie de tesis sobre toda la extensa problemática que la guerra puede ofrecer a la mirada atenta y estudiosa de un universitario que lleva diez años consagrado a pensar y meditar profundamente sobre la guerra moderna y la organización internacional.

García Arias tiene motivos sobrados para hablar sobre la guerra, por haberla vivido como soldado y por haberla estudiado como doctor especialista en relaciones internacionales.

Su aportación en favor de la íntima unión e inteligencia entre los medios universitarios y militares españoles es tan decisiva que se sale totalmente del marco de lo habitual y bien merece el común reconocimiento de ambos Estamentos. Considerando que el ambiente universitario se presta muy adecuadamente a estos estudios y análisis de las características y causas de los conflictos actuales y de la dinámica de las grandes tensiones entre los pueblos, tuvo el acierto de crear la cátedra de Cultura Militar «General Palafox» en la Universidad cesaraugustana, que bajo su dirección ha alcanzado un renombre y una categoría que ha trascendido las fronteras. Desde marzo de 1955 se han venido desarrollando ininterrumpidamente cursos sobre tres temas fundamentales: *La guerra moderna*, *Historia de la Guerra y Defensa Nacional*. Un total de once volúmenes con más de cinco mil páginas son las publicaciones realizadas, habiendo colaborado en ellas quince tenientes generales; 28 ge-

nerales; cinco coroneles; tres tenientes coroneles, y cuatro comandantes de los Ejércitos de Tierra, Mar y Aire, y cuarenta y ocho catedráticos de las Universidades de España y del extranjero. Labor tan provechosa y fecunda no tiene antecedentes en nuestra Patria y se encuentra en la misma línea de acción que las más afamadas Universidades extranjeras dedicadas a esta especialidad.

La misma constitución del Patronato de la cátedra «General Palafox», es una prueba innegable de la armónica cooperación de militares y universitarios ante el problema común de la dirección y conducción de la guerra moderna. El Patronato está presidido por el Rector magnífico de la Universidad, e integrado, como consejeros, por los excelentísimos señores capitán general de la 5.^a Región Militar; teniente general Jefe de la Región Aérea Pirenaica; general Director de la Academia General Militar; decanos de las Facultades; Director del Secretariado de Publicaciones, Intercambio Científico y Extensión Universitaria; Jefe de la Milicia Universitaria del Distrito, y Director del Seminario de Estudios Internacionales «Jordán de Assó» (C. S. I. C.).

Las nuevas y sutiles formas que la guerra va adquiriendo con el fin de mantener su vigencia imperecedera, a pesar de los esfuerzos de los hombres por lograr su abolición ante el temor a los nuevos y potentes armamentos en uso, no han escapado al ojo crítico de García Arias, que pone de relieve en su obra que si bien se está consiguiendo evitar el llegar al enfrentamiento armado, estas nuevas actitudes bélicas dejan íntegro el contenido sustancial de imposición de voluntad al enemigo que ha caracterizado siempre el acto guerrero.

En trece capítulos (1), apoyados en una amplia bibliografía, recoge una

(1) Cada uno de ellos va dedicado a un militar o universitario, y son los siguientes:

- I. «Sobre la licitud de la guerra moderna». Dedicado al profesor BARCIA TRELLES.
- II. «Sobre la legalidad de la guerra moderna». Al general MEDRANO EZQUERRA.
- III. «El concepto de guerra y la denominada "guerra fría"». Al teniente general ALDALUR.
- IV. «La guerra preventiva y su licitud». Al teniente general LACALLE LARRAGA.
- V. «La guerra liberadora y su licitud». Al capitán general MUÑOZ GRANDES.
- VI. «La guerra psicológica». Al teniente coronel FERNANDO DE SALAS.
- VII. «El nuevo concepto de la Defensa Nacional». Al general ARANDA.
- VIII. «Problemas del Desarme». Al profesor FRAGA IRIBARNE.
- IX. «Poder universal u Organización internacional». Al profesor YANGUAS MESSÍA.
- X. «El principio representativo de los Estados en la Organización Internacional». Al profesor CONSTANTOPOULOS.
- XI. «Ante la alteración del equilibrio mundial». Al profesor CARL SCHMIT.
- XII. «Sobre la integración europea». A CARMEN MARTÍN DE LA ESCALERA.
- XIII. «Principios fundamentales de la Comunidad mundial». Al profesor LEGAZ Y LACAMBRA.

serie de trabajos que fueron expuestos en conferencias pronunciadas en cátedras universitarias de Europa y América; su ordenación, realizada combinando el criterio cronológico con el temático, presenta la obligada unidad sustancial que todo libro requiere.

Sobre la licitud de la guerra expone una tesis que se mueve entre la irrenista o pacifista, que afirma que la guerra nunca es lícita, y la positivista que sostiene lo contrario, afirmando que «la guerra en ocasiones es lícita y en otras ilícita, dependiendo de una concepción moral de la misma su calificación; si la causa es justa y necesaria, será lícita; si es injusta, será ilícita».

Mantiene una postura de apoyo franco a la teoría de que los Estados han perdido el *ius ad bellum*, el derecho a declarar soberanamente la guerra, y que se debe de llegar a la acción común de la Organización mundial contra los Estados agresores, centralizando de manera efectiva la fuerza militar. Aún reconociendo todos los problemas y dificultades que lleva consigo la constitución de un ejército internacional como instrumento de la Organización internacional, lo considera la única solución viable para evitar los peligros de la guerra moderna con sus lamentables consecuencias y la amenaza de la instauración de un solo Poder universal, una cosmocracia dominadora de la Tierra; esto es, con esta fórmula estima se puede liberar al mundo de la destrucción o de la tiranía.

Más adelante afirma que «en nuestros días no pueden ser mantenidas con todo su exclusivismo las dicotomías clásicas «paz-guerra» y «beligerancia-neutralidad», sino que es preciso admitir la existencia de situaciones intermedias entre ambas». Y nos señala que el concepto tan empleado actualmente de «guerra fría» fué mencionado por vez primera por don Juan Manuel, el nieto de Fernando III el Santo y sobrino de Alfonso X el Sabio, que distinguió entre la «guerra muy fuerte y muy caliente, que acaba por la paz, y la guerra fría, que no trae paz», presentando la típica situación de tensión entre la cristiandad y el Islam durante los siglos XIII y XIV en nuestra Península.

Considera el profesor de Zaragoza que una guerra preventiva, en cuanto sea global entre las dos superpotencias, es ilícita, por las consecuencias desastrosas que acarrearía no sólo para estas naciones, sino para la Humanidad, y solamente podría ser lícita en el caso de que Occidente inventara una superarma cuyos efectos paralizaran totalmente a las fuerzas del Oriente soviético. Mientras tanto, habrá que desarrollar una política de «pacificación preventiva», con actitud vigilante y resuelta.

Su opinión en relación con la guerra liberadora y los sucesos de Hungría es de que la causa y la ocasión no podían ser más justas y hubiera sido plenamente lícita, y además, eficaz y posible desde el aspecto político. «No

haberla hecho es una gran culpa que recae no sólo sobre la conciencia norteamericana, sino también sobre la de todo el Occidente.»

Estamos de acuerdo con el autor en su análisis sobre la guerra psicológica, del que destaca que, si bien en este tipo de lucha se excluyen las batallas militares, se sigue tratando de una verdadera guerra, ya que se pretende «obligar al contrario al cumplimiento de nuestra voluntad», y esto lo mismo puede lograrse con un «acto de fuerza material», según la teoría clásica de Carlos von Clausewitz, que mediante un acto de fuerza moral o psicológica, ya que lo importante es el fin, dejar indefenso al enemigo, y no el medio empleado para conseguirlo, sea éste alguno o todos de los instrumentos de presión que se vienen utilizando en esta variante de la lucha: la propaganda, la acción política, la subversión social y la presión económica. Estas y otras muchas razones permiten afirmar que la teoría del filósofo germano se encuentra plenamente superada en el momento bélico en que vivimos.

Como el concepto tradicional de la guerra ha sufrido una profunda alteración, ha obligado a una nueva noción de la defensa nacional, que ofrece un carácter total, que interesa igualmente a militares y civiles; en este sentido todos los esfuerzos realizados para lograr que estas ideas penetren en las mentes de los ciudadanos no serán nunca ni suficientes ni estériles. Por ello es muy meritoria la atención que a la cuestión dedica el autor con un trabajo que, a guisa de pórtico o enmarque, permite centrar adecuadamente toda la serie de volúmenes que sobre el tema publica la cátedra General Palafox.

Seguidamente realiza un detenido estudio de las negociaciones iniciadas en 1945 para abordar el desarme, y divide el tiempo transcurrido desde entonces en cinco períodos, de los cuales el último es el correspondiente a los años 1960-62, en los que se han desarrollado dos clases de negociaciones: las de Ginebra (Comités de los Diez, Dieciocho y Diecisiete), que trata de limitar y reducir todos los tipos de armamento de las Fuerzas Armadas, y por otro lado, las realizadas por la Conferencia sobre prohibición de ensayos nucleares, compuesta por técnicos norteamericanos, ingleses y soviéticos. Entre sus afirmaciones finales destaca: «Que los planes para alcanzar un desarme general y total son plenamente utópicos, y su formulación se explica fundamentalmente por motivos propagandísticos, es decir, se emplean como un arma más de la guerra fría.»

Las agrupaciones de los Estados en bloques de países representa una serie de problemas de índole internacional, que tienen indudables repercusiones bélicas. Se da el caso de que estos «bloques» efectúan sus votaciones en forma unánime y con el sistema vigente, a base de puras mayorías numéricas, con igualdad de voto, la Asamblea General de la O. N. U. está

llegando a una parálisis análoga a la que tuvo el Consejo de Seguridad. Sólo existe una solución, en opinión del catedrático de Zaragoza, capaz de salvar esta crisis: el «voto proporcional», de manera análoga a como se emplea en la Asamblea Consultiva del Consejo de Europa, en la Comunidad Europea de Energía Atómica (Euratom), etc.

El actual equilibrio político bipolar puede ser alterado con una inclinación favorable a la U. R. S. S., lo que le llevaría a constituirse en Imperio mundial, fiel a su doctrina de establecimiento del comunismo universal, o bien por la aparición de esa tercera y aun cuarta «fuerza», que convertirían el equilibrio simple existente en complejo. A este problema del equilibrio político le dedica uno de los sugestivos capítulos, redactado con la claridad de juicio y sistemática exposición que son proverbiales en el señor García Arias.

El asunto de la integración europea también ha sido objeto de su vigilante atención y sus observaciones sobre el mismo, de singular interés. A este respecto, dice: «Acaso una de las revisiones más urgentes sea la de detener el proceso de las instituciones europeas que van hacia un materialismo capitalista o hacia una tecnocracia dirigida.»

Y por último, señala que la falta de confianza mutua entre los pueblos y los Estados es la mayor dificultad que se encuentra para llegar a la necesaria organización de la cooperación universal, con el fin de ayudar a los países subdesarrollados.

Con elevado estilo literario y rigorismo científico, la obra que comentamos es una valiosa aportación del punto de vista español frente a la guerra y permite al estudioso en estas cuestiones tener una visión amplia, actual y objetiva sobre los problemas que hemos esbozado anteriormente. Es de esperar que el esfuerzo y trabajo del señor García Arias tendrá un rotundo éxito y se difundirá rápidamente por los medios universitarios y centros militares no sólo españoles, sino también del extranjero, y en especial de Hispanoamérica, ya que ofrece múltiples puntos de meditación y de contraste para otros hombres del mundo occidental que por ideología, localización geográfica y otras razones se integran en la misma civilización y cultura cristiana, que todos tenemos el deber de defender frente a los ataques del enemigo.

FERNANDO DE SALAS

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA: *Los regimenes políticos contemporáneos*. 2.ª edición. Ed. Tecnos. Madrid, 1962; 543 págs.

La estrecha relación dialéctica entre el saber y su objeto no es quizá perceptible en ningún sitio con tanta evidencia como en el campo de las ciencias que estudian la realidad política. Al orden político legalista y normalizado del siglo XIX correspondían las disciplinas jurídico-políticas —preocupadas del estudio de la letra de las Constituciones— de los «poderes de derecho»; es el momento en que interesan las instituciones, y no todas, sino precisamente aquellas que están establecidas y reguladas por los textos legales.

La creciente complejidad de las circunstancias políticas, el paso a primer plano de los problemas sociales y económicos, la ruptura, en suma, del marco en el que se desarrollaban los procesos políticos —el Estado soberano—, dejó anticuado el enfoque estrictamente jurídico, de exégesis legal, y despertó el interés por los grupos que, aun sin el marchamo del Derecho, se convirtieron en protagonistas de la vida pública y determinantes de la acción política. Es el momento en que a las disciplinas jurídico-políticas sustituyen las realístico-políticas, con un enfoque preferentemente sociológico. Un paso más en esta complicación progresiva viene supuesta por la constatación del papel fundamental, verdadero núcleo de la realidad política, que representan los procesos de decisión. ¿Quién decide realmente? ¿Cuáles son los móviles de esa conducta? Nos hallamos ante una nueva concepción de los saberes políticos, construída desde una perspectiva psicológica.

El resultado de todo el camino andado es bien conocido. Las ciencias políticas perdieron su antiguo matiz filosófico o jurídico y se positivizaron. Las antiguas disciplinas —Derecho político, Derecho constitucional o Teoría del Estado— han cedido al campo a la Ciencia Política, quedando reducidas, a lo más, a sectores parciales de la misma, que, en gran parte, se conservan por respeto a la tradición.

En España, la clara tradición humanística y filosófica de los estudiosos de las ciencias políticas, habían hecho que se descuidara un tanto el estudio de la realidad. La preocupación por el sistema, por la norma —natural o positiva— había relegado por completo el examen de las «fuerzas políticas», de los «poderes de hecho», que, en tantos casos condicionan el perfil concreto de una situación política. De hecho tal situación no era exclusiva de nuestra Patria, sino, al menos, de todo el Continente. Pero es cierto que ese influjo —que podemos llamar para simplificar y a riesgo de inexactitud, anglosajón— llegó a España más tarde y a través de Francia.

Jiménez de Parga, sensible a los nuevos aires, ha publicado un libro —ya en segunda edición— en esta línea. *Los regímenes políticos contemporáneos* es una obra que parte de los supuestos anteriores. Se trata de conocer el funcionamiento efectivo de las instituciones y las bases de toda índole que apoyan las distintas soluciones políticas. Esta tarea exige algo más que el examen de las normas jurídicas, es decir, no basta un método jurídico, una disciplina jurídica. ¿Necesitaremos entonces un enfoque sociológico? Jiménez de Parga no lo cree así y nos habla de un método político que no pierda de vista la dimensión jurídica y moral de toda acción política, y que evite el «hiperfactualismo» y el «cientificismo», desviaciones tan posibles, para quien parte de un deseo de captar en toda su complejidad la realidad política. A esta ciencia política moderna, Jiménez de Parga la bautiza con un nombre nuevo, «Politicología», castellanizando el vocablo *Politikologie*, usado en Alemania por von Eynern. Un mérito muy destacado consiste en la atención prestada al aspecto estimativo, moral y jurídico, de la Ciencia Política, reuniendo así la mejor tradición española, que considera a la política una ciencia moral y la eficacia de las tendencias recientes preocupadas por un enfoque realista.

El concepto central de la «Politicología» de Jiménez de Parga es el régimen. Su idea de régimen es peculiar. Comprende a los «Poderes oficiales», y a los «Poderes fácticos»; es «la verdad política», es decir, definiendo, «la solución que se da de hecho a los problemas políticos de un pueblo». El régimen es así el instrumento de precisión que nos dará la respuesta a las tres preguntas fundamentales que debe plantearse el científico político: ¿quién manda?, ¿cómo manda?, ¿para qué manda?

La adopción del concepto de régimen como espina dorsal de la nueva Ciencia Política implica la reconducción del Estado a su lugar de pura manifestación histórica, que no se identifica con toda la realidad política, que es mucho más amplia.

El régimen es una realidad estructural en la que Jiménez de Parga, siguiendo inspiración y terminología de Zubiri, distingue supuestos y principios estructurales. Los primeros —«condiciones básicas que posibilitan el hacer político concreto»— son principalmente el supuesto humano —el tradicional elemento personal, pueblo o población del Estado— y el supuesto espacial —el no menos tradicional territorio de la clásica Teoría del Estado—. Los principios políticos, que frente a la pasividad de los supuestos representan el factor dinámico, activo, configurador, son el poder y el derecho.

El paso siguiente viene dado por la tipología de los regímenes políticos. El autor examina las clasificaciones clásicas y contemporáneas y a continuación da la suya, compuesta de cuatro tipos: Las democracias (distiguendo los regímenes con tradición democrática y los que no tienen inmediata tradición

democrática); las monocracias marxistas, el mundo hispanolusoamericano, y los países recientemente descolonizados. Como toda clasificación, tiene un valor instrumental, pero no hay duda de que refleja con bastante exactitud, los sectores políticos del mundo actual. Sólo cabe preguntarse si entre España y Portugal, por un lado, y las naciones hispanoamericanas, son tantas las semejanzas como para reunirlos en un mismo grupo. Aunque, sin duda, ciertos rasgos en los supuestos y en el modo de entender los principios, son muy semejantes. Por lo que hace al cuarto apartado, los países recientemente descolonizados, es de prever que bien pronto y a pesar de sus caracteres comunes, de subdesarrollo, feudalismo, etc., se diversificarán, adoptando estilos más o menos diferenciados.

La obra de Jiménez de Parga va a tener dos tomos. Este primero de que aquí nos ocupamos, abarca en su parte especial solamente a las «grandes democracias»: Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos de América. Los elementos del concepto de régimen son examinados en cada uno de los tres casos. El desarrollo es fiel al esquema. Cada uno de los estudios se inicia con una caracterización general a la que siguen tres apartados: la tradición democrática del país de que se trate, donde se estudia su evolución, sus fases, la interpretación que ha tenido el régimen y el significado del legado político del pueblo estudiado; fuentes e instituciones constitucionales, la parte más parecida al clásico Derecho constitucional, donde tiene lugar el examen de los textos y el estudio de la anatomía y la fisiología de las instituciones; y, finalmente, los poderes de hecho, esto es, los partidos políticos, los grupos de interés, la opinión pública, etc. Un apéndice con los textos constitucionales vigentes completa el examen de cada régimen político.

Cada uno de los tres estudios constituye una verdadera monografía y sugiere muchas reflexiones. Su autor, en la nota preliminar, nos dice que el libro ha sido escrito pensando en la enseñanza —razón pedagógica que incluso ha anticipado la aparición de la obra, según confiesa—, pero tal finalidad no ha impedido la documentación y la abundante bibliografía, que no se acumula desordenadamente a final de cada capítulo, sino que completa cada aspecto tratado, dando al libro otro valor inapreciable: el de instrumento de trabajo y de información bibliográfica, útil no sólo a los estudiantes, sino también al especialista que desee profundizar en algún tema.

Jiménez de Parga ha realizado una notable aportación a la moderna Ciencia Política.

ALEJANDRO MUÑOZ ALONSO

ETICA SOCIAL EN EL PENSAMIENTO DE ARANGUREN

Dos temas importantes trata el profesor Aranguren en estos ensayos (*):

1.º La comprensión de la realidad social europea-occidental y española en conexión con sus formas estatales de organización y al mismo tiempo con sus correspondientes posibilidades de futura transformación.

2.º «La consideración exterior y social del hecho católico»: es decir, el examen de las formas de vigencia social de la religión, por un lado, y de algunos aspectos de la relación religión-política, por otro, tanto en la circunstancia actual como en la futura.

Dos temas, pues —«Sociedad y Estado», «Sociedad, Religión y Política»—, vistos no de un modo abstracto e intemporal, sino precisamente en la perspectiva de la concreta situación histórica de nuestro tiempo y analizados siempre en relación con sus implicaciones futuras.

Los ensayos aquí considerados —diez en total—, publicados separadamente por vez primera entre 1957 y 1962, pueden verse —al igual que otros escritos suyos de la misma época y de la misma línea— como una especie de puente entre la «Ética» de 1958 y la «Ética y Política», de próxima publicación: la importancia del punto de vista social y político ha ido incrementándose constantemente en la obra del profesor Aranguren. Este futuro libro vendrá, sin duda, a completar y a desarrollar más sistemáticamente, dentro de su más amplia problemática general, algunos puntos que en estos ensayos —de los que aquí, junto a un breve comentario, se da una expresiva «selección de textos»— quedan necesariamente expuestos en forma no completa o casi meramente programática.

* * *

El punto de partida para la comprensión de la sociedad europea actual y futura es aquí la consideración de algunos rasgos característicos de su joven generación: el artículo de Aranguren toma como base una serie de encuestas, y comentarios a ellas, llevadas a cabo entre jóvenes de algunos países occidentales; concretamente, Francia y Alemania. (El módulo de edad abarca aproximadamente a los comprendidos entre quince y treinta años.)

Podemos resumir y ordenar en la siguiente enumeración las notas más esenciales que definen a la actual juventud europea: primero, las que ha-

(*) JOSÉ LUIS ARANGUREN: *La juventud europea y otros ensayos*, Barcelona (Ed. Seix Barral), 1961, y *Ética social y función moral del Estado*. Colección de conferencias del Ateneo de La Laguna, 1962.

cen referencia a su modo de ser general o de actitud ante la vida, y después, las que aluden ya más directamente a su comportamiento o sentido de carácter político:

A) MODO DE SER O ACTITUD GENERAL ANTE LA VIDA DE LA JUVENTUD EUROPEA

1. *Escepticismo*. Consecuencia de la guerra y de la decepción ante la falsedad de los «altos ideales».

Escribe Aranguren:

«El acontecimiento generacional que ha definido a la actual juventud ha sido, sin duda alguna, la guerra última (la guerra mundial, y por lo que se refiere a la juventud española, la guerra civil). Haber nacido en la guerra significa haber nacido en la *confusión*. Lo dado como óptimo hasta ayer —Hitler o Mussolini, por ejemplo— se torna de pronto pésimo, y también viceversa. Pero haber nacido de la guerra o en la guerra es también haber nacido a la *decepción*. Porque también de repente, unas veces, poco a poco, otras, se tenía que poner de relieve el abrupto desnivel entre unos ideales retóricamente proclamados, quizá falsos o equivocados, pero en cualquier caso, grandes o vividos, al menos, como grandes —el III Reich, el Imperio, la Resistencia, etc.—, y la realidad ocultada tras ellos y al final descubierta. Lo característico de la actual juventud es el desplome de los ideales, la desilusión y, consecuentemente, en mayor o menor grado, el escepticismo.»

2. Sentido *positivo, realista, concreto*.

«La actual generación, dirá Aranguren, pretende ser no sé si tanto como *positivista*, pero sí, desde luego, *positiva*. Desconfía de la especulación, del pensamiento puro, de todo lo no verificable. Este sentido de lo concreto frente a los románticos ensueños y los visionarios entusiasmos, este «concretismo», como lo ha llamado Th. W. Adorno, es, sin duda, el rasgo más propio y extendido de esta generación. Entre el «realismo» y el «positivismo» se mueve la filosofía práctica y aun teórica, la visión que del mundo tiene esta juventud.»

3. *Existencia sin fundamento e instalación en la contingencia.*

Es el paso dado en la posguerra desde el existencialismo al neopositivismo.

«El derrumbamiento del mundo anterior y, sobre todo, de su sentido, de su inteligibilidad, al principio produjo, y aun puso de moda, sentimientos de angustia, náusea y desesperación. Así, surgió el *existencialismo*. Pero el hombre, que se distingue de todas las especies animales por su capacidad omnímoda de adaptación, se ha habituado a la contingencia e instalado en ella, y ha aprendido o está aprendiendo a renunciar a los grandes porqués y a vivir sin fundamento. A la gesticulante desesperación existencialista ha sucedido una desesperanza tranquila, un nihilismo aceptado como actitud, en la que, a pesar de todo, puede uno instalarse y seguir viviendo. A una vida sin fundamento corresponde una ciencia sin fundamento.»

Es decir, el *neopositivismo lógico* y, en general, la filosofía anglosajona.

4. *Privatización de la existencia y bienestar. Comfort material y american way of life.*

Aranguren ve así este modo de ser :

«Esta generación adopta una actitud positiva. ¿Significa esto que debe hablarse, a propósito de ella, de *materialismo* o de *egoísmo*? Busca, sin duda, el *comfort* material... Este tipo de necesidades nuevas, que revela una cierta conformación de la existencia, en el plano de lo doméstico-material, según el *american way of life*, no significa, por sí mismo, materialismo, aunque éste sea, ciertamente, uno de los peligros que acechan a la actual juventud. Lo que sí ocurre, como reacción de desconfianza respecto de los grandes ideales políticos, ideales que condujeron al desastre, es una *privatización* de la existencia. El joven de hoy tiende a asegurarse una sólida situación profesional y una satisfactoria vida familiar, a refugiarse en su vida privada, a organizar su hogar con la mayor comodidad y el mayor gusto posibles...»

5. *Juventud tranquila y prudente. Juventud adulta. Conformismo social. El porvenir asegurado.*

«El individualismo existencial de quien se propone, por encima de todo, preservar y mejorar el reducto de su vida privada y cotidiana, exige, como contrapartida, un *conformismo* social fácilmente

observable en la juventud europea de hoy (y menor en la española, por las circunstancias peculiares de nuestro país). Generación «tranquila y pacífica», precisamente a causa de su escepticismo, y que cabe caracterizar asimismo, paradójicamente, como «generación adulta». Son, en efecto, rasgos propios de la vida adulta, y también de la actual juventud, la prudencia y cautela, la pérdida del gusto por la auténtica aventura, la integración social, al menos en lo exterior, y la búsqueda de un porvenir asegurado.

Generación, en resumen —concluye Aranguren—, escéptica, realista, inclinada a lo concreto, positivo y privado, utilitario, funcional, técnico y, en el sentido que se acaba de explicar, adulta como pretensión de madurez y prudencia, y de ser *svi iuris*.»

B) TIPOLOGÍA POLÍTICA DE LA ACTUAL JUVENTUD EUROPEA-OCCIDENTAL

1. *Primacía de la existencia privada. Escepticismo político. Una cierta despolitización.*

«La generación anterior a la que consideramos fué predominantemente política. Con su retórica política desencadenó la guerra, es decir, la tragedia, y produjo la miseria, el dolor, la confusión y una profunda decepción. Todo eso pasó. La generación actual no es ya, en ese sentido, una generación política. Tampoco es que haya regresado al viejo apoliticismo. Se ha despolitizado en cuanto que, sumamente escéptica por lo que se refiere a las «ideologías» y los mitos políticos, no está dispuesta a dejar que lo público invada el ámbito de su existencia privada.»

Esta privatización de la existencia no logra escapar a la creciente socialización de la vida propia de nuestro tiempo: se hace una privatización altamente socializada e impersonal.

2. *Moralidad sobria de las virtudes elementales. La elevación del nivel de vida y la eficacia funcional como objetivos principales de la política.*

Dice Aranguren:

«Lo que caracteriza a esta juventud, inclinada a lo positivo, es el desvío de las grandes frases, e incluso de los grandes sentimientos, y su inclinación a un sobrio «idealismo de la utilidad», para emplear esta afortunada expresión de Schelsky. La ayuda al necesitado, la

solidaridad concreta, el socorro directo de uno a otro: esto es lo que realmente se estima. En suma, los hechos y no las palabras ni las «buenas intenciones». La ética de la joven generación es «una moral elemental de las virtudes sencillas, de aplicación a la vida ordinaria: la bondadosidad que se manifiesta prácticamente en la pronta disposición a prestar ayuda y socorro al prójimo, el sentido de la justicia, la «decencia» u honradez fundamental en el trato con los otros hombres, el compañerismo, la actitud de puntual cumplimiento de los deberes y obligaciones propios de cada cual y un modo de ser tal que los demás sepan a qué atenerse y puedan contar con él («autenticidad»). Se trata, pues, como se ve, de una moralidad sobria, escueta y vivida de una manera «objetiva» —ser como hay que ser—, casi como un «oficio» (*officium*), sin pretensiones supererogatorias de heroísmo o santidad. Hombres inspirados por una moral de este tipo no realizarán, en general, grandes hazañas. La empresa más adecuada a su sobriedad de talante parece ser 'la sobria lucha por la justicia. La juventud actual no es emocional, y por ende no es que haya sido conmovida por la miseria, como por un folletín que resultase verdadero, sino que la ha visto y siente como un «frío» deber la necesidad de combatirla racionalmente. La nueva generación no es «revolucionaria» en el sentido de antes de la guerra, pero tampoco «conservadora». Su interés, de acuerdo con su actitud ante la vida, se dirige, sobre todo, a la elevación del nivel de vida y a la eficacia funcional.»

3. *Deseo de seguridad y estabilidad política.*

«La voluntad funcional de eficacia —comenta Aranguren— permite interpretar adecuadamente ciertas estadísticas alemanas, que arrojan un porcentaje favorable a los sistemas políticos de partido único.»

Asimismo el hecho de que una gran parte de los jóvenes franceses considerasen, durante la IV República, que el problema nacional número 1 era el del logro de un Gobierno estable viene interpretado como «una toma de posición inspirada por la voluntad «técnica» de eficacia, y que, sin descender aún al sistema complicado y cambiante de las relaciones políticas reales, reclama como «*desiderátum*, y dejándose guiar por su buen sentido funcional, un Poder ejecutivo fuerte». Voluntad «técnica» de eficacia y «buen sentido funcional», que han vuelto a manifestarse «pro Gobierno estable» en Francia en el referéndum y en las elecciones de octubre y noviembre de 1962.

4. *Preferencia por los partidos conservadores. Oposición a la transformación radical de las estructuras sociales.*

«En estos países, donde se ha alcanzado el «techo» de la prosperidad para todos, compatible con un régimen capitalista, los partidos de izquierda no pueden ofrecer más que una derecha inteligente, como no sea emprendiendo audazmente el camino de la lucha por la transformación radical de las estructuras sociales. Pero esta lucha asusta a todos, y en primer lugar, por lo que se refiere a sus consecuencias inmediatas —y ya hemos visto que los jóvenes de hoy viven atentos, casi exclusivamente, a las consecuencias inmediatas— a quienes habrían de ser sus beneficiarios («es al aburguesamiento de las masas obreras juveniles a lo que se atribuye el triunfo de las direcciones políticas conservadoras»)... La gente, en general, y los jóvenes, en particular, aspiran a vivir tranquilos. Los partidos conservadores de Europa son los favorecidos por este escepticismo político y esta primacía de la vida privada. Naturalmente, esto ocurre —concluye Aranguren— porque, aun cuando conservadores son inteligentes, comprenden la situación.»

5. *La juventud europea ni totalitaria ni democrata.*

«Todo lo cual significa que si bien los jóvenes europeos no son partidarios de regímenes totalitarios, tampoco son demócratas en el sentido pleno, en el sentido fuerte de la palabra «democracia». En efecto, la democracia es gobierno *por* el pueblo: cada cual tiene que tomar sobre sí, en la parte que le corresponda, la tarea del Gobierno. Para la mayoría de los ciudadanos esta parte consistirá en votar nada más. Sí, pero también nada menos. Es decir, votar a sabiendas de lo que se vota, votar un programa concreto de gobierno que el votante hace suyo, con el que el votante se responsabiliza. Sí, pero la democracia, tomada en ese sentido radical, requiere una gran fe, que es precisamente lo que más le falta a la joven generación. Por otra parte, democracia es gobierno real por todo el pueblo. Una democracia meramente formal no es todavía una democracia, aun cuando lo parezca... Ahora bien: ningún país occidental ha alcanzado ese *desiderátum*, y algunos están todavía enormemente lejos de él.»

Hasta aquí el cuadro de la mentalidad general y política de la juventud europea actual. Junto a esta manifestación mayoritaria, Aranguren alude tam-

bién a la minoría violentamente inconformista de la juventud, que intenta escapar del hastío y del aburrimiento que le produce la actual sociedad a través de cualquier tipo de nuevas vivencias o experiencias de una existencia original frecuentemente manifestada tumultuosa e incluso delinencialmente: serían éstos los *teddy boys*, *tricheurs*, etc. «La evasión es buscada por otros a través de la entrega al éxtasis rítmico de la música moderna, a través de una «vida literaria» excéntrica...»

Descuida Aranguren hablar, al menos explícitamente, de otras minorías de la juventud europea actual, cuya actitud reviste gran interés: figurarían aquí, por ejemplo, los que, participando de algunas características de la juventud mayoritaria, queriendo ser realistas, concretos, positivos, eficaces, sin embargo —diríamos simbólicamente— no votan a Adenauer ni a De Gaulle, por supuesto sin tener que ser por ello comunistas. Y precisamente desde el punto de vista de dicha mentalidad podrían hacerse algunas precisiones y objeciones a ese modo de ser mayoritario de la actual juventud europea. Resumamos las más importantes:

1. Podría, en primer lugar, discutirse la exactitud de algunos calificativos —como el de «realismo» y «eficacia»— aplicados a la juventud europea. Realismo es, también en política, algo más profundo que el mero éxito inmediato y que una visión a cortísimo plazo. ¿Es realista la política occidental que votan esos jóvenes en el caso China? ¿Y la de América del Sur? Problema de la «eficacia»: Alemania ha tenido su «milagro» económico, pero el problema número 1 —Reunificación— no ha dado un solo paso positivo, sino todo lo contrario. Los jóvenes votan también esta política de «eficacia». Muy comprensiblemente, en virtud de esa primacía de lo privativo que señala Aranguren, el realismo y la eficacia se orientan única y exclusivamente a lograr dos cosas: tranquilidad inmediata (detrás está siempre el constante peligro de la guerra atómica) y elevación del nivel de vida propio.

2. La privatización de la existencia y el confort material, unidos al conformismo social, se resuelven muy frecuentemente en una sola cosa: cómodo disfrute del capitalismo. Como ha escrito Aranguren: «Este tipo de aburguesamiento, si es que puede llamarse tal a la tendencia natural a vivir con mayores comodidades de las que antes se poseían y —lo que ya es más propio del genuino aburguesamiento— a sentir como necesidades las presentadas como tales por la técnica moderna de la propaganda al servicio del capitalismo, es innegable.» Este cómodo disfrute del capitalismo aparece unido a una actitud de insolidaridad internacional frente a los países subdesarrollados.

3. No es cierto que la juventud europea rechace tan firmemente las «ideologías», las «grandes palabras» y los mitos y «tabús» políticos. El comu-

nismo funciona hoy como «tabú»: nadie piensa en serio que esa «ideología anticomunista» de los jóvenes conservadores occidentales sea el ideario realmente capaz de superar auténticamente el comunismo. Aranguren ha escrito expresamente que «el modelo del «consumidor satisfecho» —tipo propio de esa concepción— es más materialista que el modelo marxista del proletario revolucionario». «El consumidor satisfecho —añade— es orientado por la fuerza misma del sistema económico-publicitario a la satisfacción de su egoísmo.» Tampoco las «grandes palabras» han desaparecido: sin respeto para la dolorosa y trágica realidad que representa, «Die Mauer» es usado hoy muchas veces como mito, como consigna.

4. El ejercicio *exclusivo* y la absoluta primacía de la «moralidad sobria de las virtudes elementales» se convierten, sobre todo en los países poco desarrollados, en la disculpa para no realizar ningún tipo de reforma estructural seria. El resultado social es el paternalismo y el inmovilismo. La ayuda al necesitado, el socorro directo de uno a otro, el cumplimiento de los propios deberes no deben convertirse en sustitutivos creadores de «buenas conciencias».

5. Esta actitud de la juventud de disfrute del capitalismo, conservadurismo, defensa de los Gobiernos «fuertes», tecnificación y apariencia de neutralidad ideológica no se encuentra muy alejada de la tendencia política actual denominada «neofascismo». El neofascismo podría definirse como un fascismo tecnificado, escéptico, positivo, sin grandes «ilusiones», es decir, como el «fascismo de la posguerra». Se conserva lo esencial: capitalismo y tendencia al control totalitario, que ahora sería más de tipo técnico y económico que político (de partido) o «militar-policíaco».

Estas son las objeciones más interesantes que esa minoría de la juventud europea actual dirige a la opinión mayoritaria conservadora. Este «talante» realista, positivo, de eficacia, puede no ir unido a una actitud política conservadora-capitalista: así, Aranguren observa cómo en la Rusia actual se ha dado la repulsa al «romanticismo revolucionario» de la época staliniana, mientras que paralelamente «en el mundo occidental los jóvenes que se declaran comunistas han elegido el comunismo (salvo en los países en que, por reacción, se idealiza éste) pura y simplemente por considerarlo el mejor sistema técnico para la elevación general del nivel de vida, por sus presuntas posibilidades superiores de racionalización de la producción y de equitativa distribución de los bienes producidos». Existe, en efecto, un pensamiento positivista muy vinculado al marxismo, si bien en tensión con la tradicional derivación hegeliana. En cualquier forma, en Occidente, un auténtico realismo puede ser mucho más crítico, progresista y eficaz que el neopositivismo lógico y su «neutra» ciencia sin fundamento.

Observa acertadamente Aranguren cómo ese modo de ser característico

de la mayor parte de la juventud europea actual viene, en realidad, a corresponder no exclusivamente a ésta, sino también, en mayor o menor grado, a las actuales generaciones adultas, y en general, a muy amplios sectores y círculos de toda la sociedad occidental; recuérdese que una de las notas de la actual juventud era precisamente la de «juventud adulta». En líneas generales, puede decirse que a este género de sociedad corresponde el tipo de Estado que se ha denominado «Estado del bienestar» (*Welfare State*).

En su conferencia de La Laguna (enero de 1962) ha planteado Aranguren el problema de las formas de Estado actual, en relación con la ética, según el siguiente esquema: A una *ética de la individualidad* corresponde políticamente el *liberalismo*. Insuficiencia de esa ética y superación a través de una *ética social*. Ahora bien: la ética social puede ser *ética de la alteridad* y *ética de la aliedad*. La ética de la alteridad se corresponde con el *Estado de Derecho*. La ética de la aliedad está representada hoy por dos tipos de Estado: el *Estado totalitario* y el *Welfare State* o Estado del bienestar. De la crítica a ambos deduce Aranguren la necesidad de construir un *Estado de Derecho como Estado de Justicia*.

No es preciso insistir hoy demasiado en la crítica a una ética exclusiva de la individualidad ni a un puro liberalismo «decimonónico»: parte de sus contenidos han pasado a la ética social de la alteridad y al Estado de Derecho. La ética de la alteridad es, dice Aranguren, «la ética de la relación interpersonal de cada hombre con el *alter* o *alter ego*, con el otro hombre, persona moral como yo». «La moral de la alteridad (esto es aquí lo decisivo) pretende la moralización de la sociedad desde lo ético-personal, fiándola puramente al sentido social de los individuos. Hasta aquí no se trata más que de una *eticidad negativa* o restrictiva por parte del Estado, dirá Aranguren. La fuente de la moral social, como de toda moral, es exclusivamente la persona.»

Aranguren critica la organización político-jurídica que subyace al exclusivismo de una ética de la alteridad: «La sociología del Derecho y la sociología política nos han mostrado cómo el Derecho, a cien leguas de su significación «ideal» como proyección exterior de una ética de alteridad y positivización del Derecho natural, puede convertirse, de hecho, en el estatuto de dominación de un grupo o clase sobre los demás, dentro de la sociedad global, en el medio garantizador de la continuidad perdurable de una determinada relación estamentaria o clasista de poder.» «Y es que, en efecto, dirá Aranguren, la justicia como virtud o actitud personal, el Derecho como establecimiento de relaciones restrictivas y, en una palabra, una ética de la pura alteridad, aunque supongan un progreso frente a la moral individualista, tampoco bastan... Desembocamos así en el plano de la *aliedad*, que es

el plano de las estructuras sociales objetivas, y en el de la exigencia de una *eticidad positiva*, y no meramente restrictiva o negativa, por parte *del Estado*.»

La ética de la aliedad se define por Aranguren como la referida a «la relación impersonal, que fundamentalmente transcurre en el plano político-social, hoy cada vez más técnico-económico, pero que debe estar penetrada de sentido ético, de todos los *otros* hombres, y yo entre ellos, como un conjunto de *alii*». En ella se da siempre una cierta tecnificación de la moral «Pero, se pregunta Aranguren, y éste es un punto central de la cuestión, ¿se trata de una tecnificación total, de un pantecnicismo, según el cual la moralidad «resultaría» simplemente, como subproducto de una técnica político-social adecuada, y la justicia se reduciría al perfecto ajustamiento o adaptación psicociológico de los individuos a la comunidad en la que se integran?» Este sería, en efecto, el punto de vista de los Estados totalitarios: la institucionalización total, sin residuo alguno, de lo ético. Desde esta perspectiva critica Aranguren al comunismo totalitario, pues en él «el Estado, mientras no se cumpla la mítica escatología marxista de su desaparición, se hace absorbente, omnipotente, total». El *Welfare State*, el otro tipo actual de Estado, propio de una ética de la aliedad, «no es totalitario...; es "manipulador" del ciudadano, al que, como contrapartida de su sometimiento a la manipulación, le garantiza el bienestar, la abundancia y la seguridad». Aranguren encuentra también graves inconvenientes —éticos y fácticos— a este Estado del bienestar; entre otras cosas, es imposible de extender o generalizar a países poco desarrollados, pues supone siempre la necesidad de «una economía superdesarrollada, de plena producción y pleno empleo».

En virtud de todo ello propugna Aranguren el paso a un *Estado de Derecho* que, sin dejar de seguir siéndolo, se constituya como *Estado de Justicia*, es decir, que «justamente para hacer posible el acceso de todos los ciudadanos al bien común material, a la democracia real y a la libertad tendrá que organizar la producción y tendrá que organizar también la democracia y la libertad». La democratización económico-social, la socialización sin estaficación centralizadora y la organización y generalización de la libertad parecen ser exigencias de ese nuevo Estado de Derecho y de Justicia.

Con este tipo de Estado no se da, claro está, una regresión a la exclusividad de una ética de la individualidad ni tampoco de una ética de la alteridad: este Estado pertenece al plano de la ética de la aliedad, es decir, al plano de la tecnificación de la moral; escribe en este sentido Aranguren: «Lo moral ha de ser insertado en lo que hemos llamado la *aliedad*, es decir, el plano político, administrativo y técnico, eminentemente social.» Naturalmente, no de un modo total, como ocurría en los totalitarismos: la moral

de la alteridad y la moral de la individualidad no pierden su sentido en la concepción de Aranguren: «La moralización social, dirá, ha de efectuarse a la vez, por modo personal y por modo institucional.»

A esta altura podría plantearse una importante cuestión: ¿Cómo será posible dar ese paso desde el Estado del bienestar, propio, en líneas generales, del actual Occidente desarrollado, hacia ese nuevo Estado de Derecho-Justicia?

Quizá podría encontrarse en Aranguren una fase que llamaríamos de «confianza en la alteridad», en la que el cambio se ve factible a través de la acción de la virtud social de los individuos, a través de la actuación de comportamientos de carácter privado. Así, por ejemplo, cuando, refiriéndose a un estilo y forma de vida que parece indicar una *cierta* tendencia hacia una *cierta* nivelación social entre estudiantes y obreros, se pregunta, creemos que con alguna justificada confianza: «¿Puede llegarse por ese camino a la desaparición de las clases? Si así fuera, contesta, el Occidente habría elegido el más incruento, pacífico y mejor camino para alcanzar los objetivos materiales últimos de la filosofía social soviética.» O también, paralelamente, cuando sobre la base de moralizar algunos rasgos de la actual juventud —como su conformismo o ajustamiento social o sus sobrias virtudes cotidianas—, parece esperar como resultado una auténtica reconstrucción social (38 y 173).

En realidad, la exclusiva acción social de los individuos que no penetra en el campo objetivo institucional es prácticamente ineficaz: desde un punto de vista general se resuelve en paternalismo e inmovilismo. Predicarlo como solución, sobre todo en los países poco desarrollados, significa o no ver el problema o no querer resolverlo. Esto, unido a que en estos países la mentalidad típica mayoritaria europea sólo es accesible a exiguas minorías que participan de ese mismo confort y de ese mismo grado de ajustamiento al grupo por interés (ejemplo: universitarios u otros profesionales muy calificados, entre la juventud). En ese tipo de países el «ajustamiento al grupo» suele ser más bien producto de tres factores: corrupción, miedo e ignorancia.

En consideración, quizá, a razones de este tipo, Aranguren, en su conferencia de La Laguna, sitúa claramente el problema en el plano de lo que él denomina ética de la aliedad. Dice expresamente: «La virtud sola, por muy social que sea, no basta ya para la producción de un orden colectivo justo. Este orden justo es impedido, o es hecho posible, por la fuerza de un sistema económico, por factores de orden técnico, por la primacía de determinados grupos sociales de presión y por decisiones de carácter administrativo o político.» Y al final: «La moralización social no puede ser confiada a los indi-

viduos, ni siquiera en el plano interpersonal de la alteridad, sino que requiere ser institucionalizada, convertida en una función, en un servicio público.»

Por supuesto, repetimos, no se trata de una negación o un abandono de la ética de la individualidad o de la alteridad, ni de un desconocimiento del valor de las acciones éticas sociales del individuo. El pensamiento de Aranguren aparece claro: «La moralización social ha de efectuarse, a la vez, por modo personal y por modo institucional. Renunciar a la función ético-personal en la moralidad social sería desconocer que la ética entera es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los deberes y los sentimientos morales, la conciencia y la responsabilidad conciernen a las únicas personas realmente existentes, que son las individuales. Pero las personas individuales son impotentes frente al Leviathán del Estado y frente a los poderosos grupos de presión que están tras él; y por eso la moralidad ha de inscribirse, institucionalizándola hasta donde se pueda, en la estructura misma del aparato político-social.»

Este sería, a grandes rasgos, el punto de llegada: un Estado de Derecho como Estado de Justicia, un Estado situado más allá de las dos más potentes formas estatales de la actualidad: los totalitarismos y el *Welfare State*. Un Estado vinculado a un «nuevo humanismo», un humanismo como humanitarismo, un humanismo de la justicia social y de la no violencia. «La lucha por la justicia social —escribe Aranguren— es, evidentemente, lucha por un humanismo humanitarista.» Pero al mismo tiempo, insistirá, «el nuevo humanismo, si por fin ha de serlo verdaderamente, debe proponerse ante todo la renuncia a la violencia.»

En este punto incidirán con fuerza las críticas marxistas que Aranguren recoge: «Lo peor de la violencia no es que se ejerza, sino que, ejerciéndola habitualmente, se llega a perder la conciencia de su ejercicio. Esto es lo que le ocurría al griego con la esclavitud —«el supuesto sociológico-existencial del humanismo antiguo era la esclavitud»— y esto es también —dirán marxistas y existencialistas— lo que le ocurre al humanismo democrático moderno. El humanismo de las sociedades modernas es, pues, según la crítica marxista-existencialista, igual que el humanismo antiguo: privilegio de unos pocos montado sobre la esclavitud de los más. Y, como aquél, ni siquiera quiere advertir, ni siquiera se confiesa la violencia sobre la que se levanta; que por el hecho de hallarse *establecida* y *jurídicamente protegida* es considerada, con la *bonne conscience* propia de aquellos a quienes favorece, como una parte del *orden natural*. Un humanismo, insistirá la crítica marxista, como injusto privilegio de una clase social, que se mantiene merced a la violencia y el terror; pero que se las ha arreglado muy bien para enmas-

carar esa violencia y ese terror y tranquilizar así la conciencia de la clase dominante mediante una *institucionalización* de la violencia e incluso del terror (terror policial) y un *ordenamiento* jurídico. La violencia, ejercida desde el Poder constituido para la defensa del orden vigente, aparece obviamente como *justicia*. La fuerza cuasimítica de cuanto llega a revestir forma «legal» viene así a transmutar taumatúrgicamente la violencia en justicia.»

«Aun cuando no seamos marxistas —escribe Aranguren—, debemos reconocer la validez, para muchas situaciones fácticas, de esta especie de Crítica de la razón jurídica y jurídico-política. Crítica que sirve para abrirnos los ojos a la insoslayable *problematicidad* de la ética en la política, o de la moralización de la política.» (Tema importante de su futura obra «Ética y Política».)

Respecto al punto de la renuncia a la violencia, el humanismo revolucionario afirmará tajantemente que en realidad «no hay régimen político sin violencia». «Y hasta tal punto es esto así, que toda voluntad de no violencia no es, en realidad y desde el punto de vista político, más que complicidad con la violencia instituida. El *humanismo realista* llevaría con esto una primera ventaja al *humanismo idealista*: la sinceridad. No podemos optar, dirán, entre la violencia y la pureza, porque la pureza, políticamente, no existe: o es fariseísmo o es una cómplice pasividad; en definitiva, fariseísmo también. Entonces sólo nos cabe la opción entre la violencia institucionalizada o la violencia revolucionaria.»

Pero ante esta situación, Aranguren se pregunta: ¿Está bien planteado este problema y este dilema? Es decir: ¿Es la violencia, como afirman, marxistas y existencialistas, inseparable de la condición humana? «Aun cuando de hecho lo fuese..., lo sería, a lo sumo..., como una inclinación que no se debe aceptar a modo de un *fatum*, sino contra la que es un quehacer ético luchar, aun cuando esta lucha constituya una tarea infinita. El *humanismo*, si significa algo, significa lo contrario de la *inhumanidad*. Por tanto, aun aceptando que todos los humanismos anteriores se hayan fundado sociológicamente sobre la violencia, esto significa que el «nuevo humanismo, si por fin ha de serlo verdaderamente, debe proponerse ante todo la renuncia a la violencia. ¿Continuaremos aferrados a la bárbara ley de la violencia, o nos esforzaremos, al fin, por establecer el orden nuevo del auténtico humanismo? Esta es la verdadera opción, y no —concluye Aranguren—, la que antes se nos presentaba.»

«El humanismo verdaderamente nuevo y verdaderamente humanitario será, pues, aquel que por primera vez en la Historia luche sin apelar a la violencia, contra todas las violencias: contra las violencias establecidas y con-

tra las violencias que se quieran establecer.» ¿Utopía? ¿Resultará posible implantar una auténtica justicia social, base necesaria esencial del nuevo humanismo humanitarista, a través de esa renuncia a los medios violentos? O por el contrario, ¿será necesario, una vez más, el uso de la fuerza, a fin de conseguir un orden social más justo? «La sinrazón de la crítica marxista-existencialista de un humanismo humanitarista de los medios es algo —contestará Aranguren— que, como el movimiento, según el viejo apotegma, no se demuestra con argumentos teóricos, sino por la acción, en la *praxis*. Somos nosotros —concluye—, los no marxistas —y también, claro está, los marxistas demócratas—, y muy en especial los cristianos (pero no «es cristianismo») quienes tenemos que decidir, con hechos, si la vía de la justicia político-social es practicable por medios humanitarios, es decir, no violentos, o no. Nuestra responsabilidad histórica es, pues, como se ve, inmensa.»

* * *

El segundo tema propuesto por el profesor Aranguren en estos ensayos se refería, decíamos, a la religión, al catolicismo: «Con todo —advierte en el prólogo—, he evitado aquí meterme en lo que vulgarmente se llaman «teologías», limitándome a una consideración exterior y social del hecho católico.» Los puntos de vista adoptados son, en efecto, preferentemente:

Por un lado, constatación y descripción del modo en que tiende a entender la religión esta sociedad actual occidental, tecnificada y positivizada, que se ha venido viendo anteriormente como base aproximada del denominado Estado del bienestar; y paralelamente a la salida de este tipo de sociedad y Estado, análisis del sentido de la religión y, concretamente, del catolicismo, en una perspectiva futura.

Por otro, íntimamente vinculado al anterior, consideración de algunos particulares aspectos de la relación religión-política, y asimismo, examen de las posibilidades del comportamiento político del católico en el mundo presente y próximo futuro, en referencia especial a la circunstancia española.

El neopositivismo lógico, o algo más ampliamente la filosofía anglosajona, pueden verse como la expresión intelectual del modo de ser propio de la actual sociedad occidental: a una vida sin fundamento corresponde una ciencia sin fundamento; junto a esto, su carácter positivo, práctico, utilitarista. «Ciertamente —dirá Aranguren—, no intento sostener que esta filosofía, demasiado sumaria, demasiado simplista, sea la rigurosa expresión filosófica de nuestro tiempo. Pero creo que el neopositivismo, igual que, por otra parte, el existencialismo, es una clara transposición al orden filosófico de una situación histórica.»

Se plantea así el problema del sentido de la religión en el marco de una filosofía neopositivista y de una sociedad montada, en gran parte, sobre esa base intelectual: «Filosofía —escribe Aranguren— que no excluye necesariamente la religión, pero sí le quita su fundamento metafísico. La religión, igual que el amor o el juego, puede consistir en una legítima necesidad anímica; pero independiente del uso riguroso de la razón —de su uso científico— y completamente fuera de su órbita.» Desde el punto de vista de la razón, el problema religioso es una cuestión sin sentido: hablar de la realidad sobrenatural o de la inmortalidad es hablar por hablar: nada puede decirnos la razón sobre su existencia. Este uso riguroso y científico de la razón deja así peligrosamente abiertas a lo irracional amplias zonas de problemas humanos, es decir, de problemas que todavía *en la realidad* los hombres se plantean y que no son exclusivamente metafísicos o abstractos, sino prácticos y concretos y, muy frecuentemente, vinculados a problemas de carácter político. En cualquier caso, para que la religión sea una *legítima* necesidad anímica necesita forzosamente estar en correlación con una *realidad* sobrenatural; si ésta no existe, aquella necesidad es ilegítima y debe «lucharse» contra ella, por muy útil y cómoda que sea.

«La religión, dentro de esta mentalidad —continúa Aranguren—, tiende a ser considerada en su aspecto vivencial como una «necesidad» anímica que ciertas personas sienten, y que puede servir, positivamente, a la reintegración y el *adjustment* de una personalidad lábil. Así, uno de los más prestigiosos ensayistas americanos, Lionel Trilling, ha escrito esto: "La comodidad y el confort parecen caracterizar a las actuales conversiones religiosas. La religión, en nuestros días, aparece como lo que el ideal de la casa moderna ha denominado «una máquina para vivir», y al parecer, uno se decide a adquirirla y usarla no a través de una lucha espiritual, sino sólo con un creciente sentido de su viabilidad y conveniencia".»

Este tipo de mentalidad religiosa, que tiende a ser la característica en la sociedad occidental desarrollada propia del *Welfare State*, se sitúa, en realidad, en contradicción con un auténtico espíritu religioso: Dios y la religión no son la cómoda entrada en la tranquilidad, ni la solución y el éxito para los problemas humanos. Como ha escrito Karl Rahner, «el Dios de la seguridad terrena, el Dios que asegura e inmuniza contra las decepciones de la vida, el Dios que asegura el que los hijos no lloren y que la justicia se instale en el mundo y ahorre lágrimas a la tierra, el Dios que da garantías al amor humano para que no acabe en terrible desengaño; ese Dios, en verdad, no existe». «Yo no veo tan sencillo eso de que el cristianismo nos ahorre misterios», ha dicho Aranguren, apuntando en ese sentido al sacerdote como hombre que vive, en lo religioso, una situación límite.

No se piense, sin embargo, en una religiosidad gratuita o estéticamente angustiada. Aranguren, en relación con el catolicismo, ha advertido, en alguna de sus obras anteriores, cómo frente a la actitud del «negligens», del negligente que no se cuida o se despreocupa de lo divino, y la actitud del «supertitiosus», del obseso de escrúpulos, del angustiado por el terror divino, más propia del protestantismo, la posición católica se caracteriza por una idea de armonía que evite los extremismos: de nada demasiado, dirá; ni siquiera de preocupación religiosa, de obsesa religiosidad. Pero la religión, por otra parte, tampoco es un instrumento de confort, de comodidad, de tranquilidad, como parece entenderla esa formulación extrema de la sociedad desarrollada de nuestro tiempo de acuerdo con el clima intelectual del neopositivismo.

«En este tiempo escéptico, desilusionado, atenido a lo inmediato, funcional y práctico, que es el nuestro de hoy —escribe Aranguren—, no son las razones religiosas lo que habla a los hombres, sino el testimonio, los frutos, los resultados. Se propende a juzgar la religión de un modo reservado, pragmático y, por decirlo así, experimental; pero, en definitiva, sin prejuicios insuperables, en estado de disponibilidad.» En efecto, «la juventud actual, salvo en los países donde, por razones políticas, existe hoy un fuerte anticlericalismo, que a veces se desborda polémicamente contra la religión misma, está libre de prejuicios, abierta y disponible para lo religioso... Los jóvenes de hoy desconfían del aspecto dogmático, así como del místico-especulativo, cuando se presentan aisladamente, pues aspiran a encontrar «verificado» el cristianismo en una sobria y eficaz religiosidad de la acción. El sentido positivo y realista de esta generación se expresa también en su actitud religiosa».

Sin absolutizar este punto de vista, es cierto que este criterio «positivo y realista» puede, con su exigencia, llegar a proporcionar una mayor coherencia entre palabras y acciones del cristiano actual: es el indudable valor del testimonio, del ejemplo, aun cuando aparentemente carezca de eficacia. Es importante, no obstante, observar que este cristianismo «verificado» en la acción no debe en absoluto referirse a una especie de comportamiento uniforme que en todos los terrenos humanos se pretende a veces que exista entre todos los cristianos operando como el «Cristianismo» o la «Cristiandad»: esto hoy ya no resulta posible ni necesario.

La religiosidad actual y futura aparece, en efecto, fuertemente influida por el hecho insoslayable de ser el nuestro un tiempo de creciente secularización de la existencia. Su consecuencia esencial es la *interiorización de la religión*; de ella se derivan algunos importantes supuestos: posibilidad de una coincidencia cada vez mayor, en problemas humanos, entre personas de

diferentes confesiones; posibilidad, al mismo tiempo, de diversidad de opiniones, en dichos problemas, entre personas pertenecientes a la misma confesión; necesidad de que la adhesión a la religión tenga un carácter de decisión personal y libre.

Siguiendo estos puntos fundamentales, propios de la religiosidad que comienza a manifestarse en la sociedad actual, escribe Aranguren: «La religión se interioriza... Parece un hecho que externamente —y al decir externamente doy a este adverbio una acepción muy amplia, quiero decir externamente al acto de fe— los católicos y los no católicos cada día nos iremos pareciendo más, incluso en nuestros comportamientos culturales y, por supuesto, políticos y sociales. El sentido sociológico de ciertos fenómenos como el del debilitamiento de los partidos políticos confesionales, el de los sacerdotes-obreros, el del progresismo católico y tantos más, es, en el fondo, éste: el abandono de un *status* y una ideología supuestamente propios del católico y la abertura a todas las situaciones, todas las actividades y todas las ideas.» Junto a esto, pues, la posibilidad de diferentes «mediaciones culturales» entre el dato de la verdad revelada y los problemas circunstanciales de nuestro tiempo: «Yo me pregunto si sería justo someternos todos los católicos a una misma mediación cultural; si precisamente la característica del dogma, en cuanto «definido», es que no se extrapole y que, por tanto, deje en libertad de pensamiento sobre todo aquello que no se refiere a él; y, en fin, si no son muy diversas las posibles mediaciones culturales; de tal modo, que del dato revelado no pueda inferirse, con forzosidad de silogismo práctico, un comportamiento secular determinado y, por ende, exigible... La *libertad católica*, el hecho de poder ser católicos y, a la vez, estar en los más diversos lugares, representando y asumiendo contenidos enteramente diversos, es una conquista positiva del pluralismo de nuestro tiempo.» Finalmente, el punto de la libertad de adhesión a la religión: «Es mediante decisiones personales y libres como en el futuro ha de extenderse la religión, y no, como en el pasado, por el peso de la tradición, o por la fuerza espiritual y material de la civilización. La ley íntima de la conciencia habrá de conducirnos, desde dentro, a aceptar la ley revelada de Dios; la imposición autoritaria, desde fuera, tantas veces ejercida a lo largo de la Historia, no puede ya aplicarse al catolicismo.»

La insuficiencia, ya analizada, de la sociedad y del Estado del bienestar supone, pues, también el paso a un tipo de mentalidad religiosa diferente: esta forma de religiosidad interiorizada, que aparece como la más apta para el modo de ser propio de las futuras realidades sociales y políticas, ha de manifestarse, en relación con el nuevo humanismo, no a través de la fórmula «humanismo cristiano», sino, más bien, como *humanismo abierto al cris-*

tianismo, idea de mucha mayor amplitud. Como señala Aranguren, a propósito del padre Maydiéu, la resistencia de éste a aceptar la expresión «humanismo cristiano» se debe, ante todo, a que el cristianismo es demasiado grande para ser reducido a adjetivo. «El padre Maydiéu compara el sentido limitativo de esta expresión con el de aquella otra, «cristianismo de encarnación». En efecto, la tarea cristiana ¿ha quedado reducida a *encarnar* el cristianismo? ¿Es que hemos penetrado ya completamente en su sentido?... El cristianismo, repitámoslo —dice Aranguren—, es demasiado grande para hacer de él una simple adición, como es demasiado grande para suponer que ya sólo tenemos pendiente la tarea de «encarnarlo». Eso, por una parte, aun cuando sea la principal. Mas, por otra, «humanismo cristiano» ¿no está significando algo así como: "¡Cuidado! Humanismo, sí, pero cristianismo", es decir, desconfianza del humanismo y, en suma, residuo de una mentalidad concordista a la defensiva»? Por todo esto el padre Maydiéu prefiere la expresión «humanismo abierto al cristianismo», es decir, humanismo no sinónimo de antropocentrismo, immanencia y ateísmo (Sartre), sino humanismo pleno, en el que habrán de descubrirse siempre sus componentes sobrehumanos, trascendentes, religiosos.

Desde el punto de vista político, o de la actual relación religión-política, la característica más importante sería la *crisis de los partidos políticos confesionales*, tipo democracia cristiana de la posguerra europea, que comienza ya a manifestarse claramente. Ello es consecuencia ineludible de la nueva realidad social que se define, como hemos visto, por las siguientes coordenadas: creciente secularización de la existencia, interiorización de la religión, y como resultado, instauración de la libertad católica, consistente en la posibilidad de diversidad de posiciones entre los católicos en asuntos humanos, como son los asuntos políticos cada vez más.

«En la época de la política laicista —es decir, anticatólica—, escribe Aranguren, se explica que los católicos tendiesen a agruparse, en defensa de sus *intereses espirituales*. Pero hoy vivimos un tiempo de secularización, en el que las gentes se baten no ya por intereses espirituales, sino por *intereses materiales*. En tales circunstancias la existencia de un partido católico es no sólo anacrónica, sino también enmascaradora de la verdadera realidad político-social.» No existe, por supuesto, el mismo tipo de intereses materiales entre los diversos estratos sociales de los católicos. Frente a los partidos confesionales debe irse imponiendo esa libertad católica para los asuntos políticos: «El pluralismo político de ciudadanos unidos en la creencia última, pero divididos socialmente, debe encontrar, rompiendo la ficción de una imposible unidad, sus cauces adecuados.» De este modo, además, no se compromete a la Iglesia

ni al cristianismo en asuntos tan cambiables y tan mediatizados por intereses materiales como son los asuntos políticos.

Este carácter anacrónico de los partidos políticos confesionales no impide, claro está, que todavía en la actualidad en algunos países continúen siendo grupos de acción eficaz. «En mi opinión —dice Aranguren—, el partido confesional es en determinados países como Italia, Alemania y, probablemente, la España del porvenir (en Francia va perdiendo importancia y fuerza cohesiva de día en día), a la vez anacrónico y muy eficaz, como medio político-sociológico de movilizar y unificar —aunque sólo sea exteriormente— a un gran sector de la opinión.» De cualquier forma, algunos acontecimientos políticos de estos últimos meses de 1962 parecen venir a constatar esa tendencia a la crisis de los partidos políticos confesionales: en Francia, las elecciones pro-gaullistas han significado una seria derrota para el M. R. P.; en Italia se agravan las disensiones entre la D. C., favorable a la apertura a la izquierda y la D. C. contraria a la misma; en Alemania, junto a la crisis de fondo del Gobierno, se manifiesta la del partido y las profundas discrepancias entre las fracciones C. D. U. y C. S. U. En otros países cada vez es mayor el número de católicos que prefieren no comprometer ni verse comprometidos por su adscripción a grupos políticos con rótulo de «cristianos».

Por lo que se refiere a España, señala Aranguren cómo «el quinquenio de la II República (1931-1936) llevó a cabo una doble movilización católica: masiva, mediante el partido político de la C. E. D. A., el más poderoso junto con el socialista, que representaba un centro-derecha muy ambiguamente democrático; y minoritaria, en un grupo que aceptó plenamente la República, con una orientación inequívocamente izquierdista, aunque de una izquierda mucho más política que social; grupo del que surgió una revista, *Cruz y Raya*... El catolicismo de la guerra civil y el de la posguerra prosiguió estas dos tendencias, adaptadas a las nuevas circunstancias políticas, y, naturalmente, galvanizó el viejo espíritu reaccionario, intolerante y antimoderno.»

Precisamente este «viejo espíritu reaccionario, intolerante y antimoderno», que se concretó en posiciones estrechas, integristas e intransigentes, intentando a la vez justificarse como heredero único, exclusivo y directo de la tradición, se opuso desde los primeros momentos de la posguerra a la otra posibilidad católica, que, dentro siempre de las iniciales limitaciones, se manifestaba en la «España nacional» en el sentido de presentar un espíritu tolerante, moderno e integrador, capaz de asumir con amplio criterio el pasado histórico español y de permitir quizá la construcción de un sistema abierto a posteriores evoluciones. La polémica en torno a «excluyentes» y «comprensivos» —expresión de esa disyunción en aquellos años— ofrece gran interés por estar haciendo referencia a dos modos profundamente diversos de enten-

der y vivir el catolicismo: uno, catolicismo a la defensiva, medroso y mediocre; otro, catolicismo consciente de la ineludible necesidad y posibilidad de pensar y actuar en el tiempo; el primero, excluyendo *a priori* y en modo absoluto todo lo no católico, entendiéndolo éste, además, en forma extremadamente rígida y estrecha; el segundo, caracterizado, en cambio, por una actitud de comprensión y de espera. Profundizando en estas dos actitudes diversas. Pedro Laín Entralgo habló de «confinados» y «arrojados».

Escribía entonces Aranguren sobre ese tipo de mentalidad del catolicismo inmovilista y casi exclusivamente legal que se había impuesto: «Así, pues, ya no queda nada por hacer, dirán estos católicos. Únicamente conservar tal estado de cosas, impedir, también legalmente, que los españoles pequen —por ejemplo, que se desnuden en las playas o que lean libros que les inquieten—, y a los pocos que «se las dan» de no católicos, mantenerles en silencio para que no escandalicen y «esperarles» a la hora de la muerte.» Con respecto a la actitud medrosa, abstencionista, «confinada», del católico ante lo intelectual, Aranguren, consciente de la peligrosidad del oficio intelectual —«el católico hoy arriesga, pensando, su fe», «el novelista, para crear, ha de arriesgarse a pasar muy cerca del pecado»—, se pregunta: «¿Qué ha de hacerse entonces? ¿Alejar de nosotros la peligrosa novedad de discurrir? No es cómoda, no, nuestra situación —dice—, pero hay que hacerle frente. Pongamos, pues, juntos en nuestro corazón, el *animosa firmat fides* y el *animosus firmat intellectus* y echemos a andar hacia adelante. Sobre ser lo más airoso, es lo único digno y, en definitiva, posible.»

Durante bastante tiempo en la posguerra española esta situación católica de escisión bipolar fué la vigente. El planteamiento de la cuestión está hoy cambiando radicalmente, sobre todo con la llegada de nuevas promociones intelectuales no católicas. Aranguren describe la nueva situación: «La verdad es que hasta hace unos años todo el pensamiento que se exteriorizaba en España era católico, de una u otra tendencia. Hoy ya no puede decirse lo mismo. La utilización huera, meramente retórica de las grandes palabras, también ciertos compromisos y determinadas alianzas, así como el carácter burgués, sin sentido social, del bloque del catolicismo español, han apartado durante estos últimos años, y continúan apartando, a muchos jóvenes del catolicismo.»

Así, escribe Aranguren, «los intelectuales católicos españoles se ven hoy —y se verán cada vez más— oprimidos entre dos extremos: uno, éste del escepticismo, el positivismo y la defundamentación total; otro, el cerrado dogmatismo. Posición difícil. ¿Condenada al fracaso? Los jóvenes, a quienes todo empuja hoy al escepticismo, se encuentran con que los «confinados» aparecen como los acaparadores de la Iglesia, de la cual los otros, sus ami-

gos, son «arrojados», o en la cual son, a lo sumo, meramente «tolerados». ¿Cómo han de reaccionar?... Los «confinados», los reaccionarios y los inmovilistas vieron —y siguen viendo— en nosotros el peor enemigo. Y nosotros, por nuestra parte, privados de *interlocuteurs valables*, nos hemos visto forzados a consumir tiempo y energías, simplemente, en defender nuestro derecho a la existencia. Entretanto —continúa Aranguren—, los jóvenes, muchos jóvenes, se han aburrido de una discusión a la que podría aplicarse aquella requisitoria de Menéndez y Pelayo sobre las estúpidas disensiones entre los católicos de su tiempo. De este modo ha surgido entre ellos un estado de espíritu que no deja de guardar analogía con la experiencia generacional que, como propia de su juventud, nos ha relatado Voltaire: también los jóvenes de entonces, hartos de las tan poco caritativas, tan poco cristianas luchas entre jansenistas y antijansenistas, terminaron abandonando a los unos y a los otros.»

«¿Nos estará pasando ahora otro tanto —se pregunta Aranguren, ante la situación creada por la nueva generación—. La actitud confinada, cuando se adopta de buena fe, es perfectamente respetable, sin duda; es perfectamente respetable, pero —pienso yo, dice Aranguren— no es intelectual. El confinado se propone poner puertas al campo de la realidad, y a toda costa, cerrarlo. La *cerrazón* es su disposición mental. Usa de la inteligencia, sí, pero en la medida mínima, en cuanto sea estrictamente indispensable para *polemizar* con los otros y *defender* las posiciones preestablecidas... La consecuencia inmediata de este atenuamiento al pasado y de esta *cerrazón* es que el confinado *no puede* —en realidad *no quiere*— comprender la realidad actual.» Ante esta *cerrazón* y esta incompreensión de la realidad actual, propia de los «confinados», el intelectual católico, si quiere evitar estériles e interminables repeticiones, deberá abandonar, o limitar al máximo, tanto la problemática de autodefensa y justificación ante los confinados como los intentos dirigidos a hacerles salir de su *cerrazón* y confinamiento.

Aranguren contrapone a esta actitud de «*cerrazón*» una actitud de «comprensión». «Actitud comprensiva, pues, pero no tanto —dice, y ello es sumamente importante— en el sentido que, en polémica de años atrás, se había dado a esta palabra —los «comprensivos» como los dispuestos a comprender las actitudes y razones ajenas—, sino como actitud de atenuamiento a la realidad, como «ejercicio de comprensión de ella», para tratar de ver lo que de verdad es, y nosotros con ella.» Así, pues, la actitud de los intelectuales católicos «comprensivos» deberá serlo ahora fundamentalmente en relación con la realidad: comprensión de la realidad. Después, comprensión y relación intelectual con aquellos otros que también *quieren* comprender la realidad.

De acuerdo con estas diferentes actitudes de los católicos españoles, señala Aranguren las tres tendencias principales del actual catolicismo español:

1. «La más a la vista, representada por los nostálgicos de la alianza del Trono y el Altar, es decir, del absolutismo político abrazado al absolutismo religioso, por los imitadores españoles de la *Action Française*, por los viejos tradicionalistas y por la fracción política del *Opus Dei*, adopta una postura meramente defensiva, conservadora y, en definitiva, negativa, dictada por el temor y no por la esperanza.»

2. «La segunda tendencia, la más potente numéricamente, por más enraizada en la católica masa burguesa española, es la que en nuestro país habrá de verse encuadrada el día de mañana en un amplísimo grupo político-social correspondiente a los partidos demócrata-cristianos de los otros países europeos, aun cuando, probablemente, con un matiz aún más conservador que el de ellos.»

3. «La tercera tendencia de nuestro catolicismo, la más juvenil y abierta al futuro, percibe claramente la nueva realidad. Por eso mismo se propone replantear el problema de la revisión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Asimismo, en relación con él, pero con una posible independencia con respecto de él, el problema de la tolerancia... Pero, por otra parte, se trata de aliar perfectamente esta estimación profunda de la *conciencia personal*, como norma concreta e inmediata del obrar, con la *conciencia social*.» Dentro de esta tendencia sitúa Aranguren a los jesuitas padre Díez-Alegría y padre Llanos. «Naturalmente, no se trata de preconizar un *catolicismo socialista* que, desde el punto de vista eclesial, tendría los mismos inconvenientes del anterior *catolicismo democrático*, hace observar Aranguren, sino de que los católicos que así lo sientan puedan comprometerse libremente, por sí mismos, en una gran empresa de reforma social. De este modo, la Iglesia, en cuanto tal, liberada de toda clase de hipotecas políticas, se convertiría en lo que debe ser: el auténtico hogar de *todos* los fieles, cualquiera que fuese su actitud respecto de las cuestiones temporales.»

Religión interiorizada, libertad para lo temporal y, por tanto, para lo político, comprensión de la realidad de nuestro tiempo: éstas podrían ser algunas de las exigencias que definirían al católico actual.

ELÍAS DÍAZ

ROBERT STRAUZ-HUPÉ, WILLIAM R. KINTNER y STEFAN T. POSSONY: *A Forward Strategy for America*. Nueva York, Harper & Brothers, para el Foreign Policy Research Institute, 1961; XII + 451 págs.

Ciertamente, las presiones de la estrategia comunista exigen a los Estados Unidos una *estrategia de supervivencia*.

Establecer los conceptos generales de tal estrategia se impone como una ineludible exigencia.

Ese es el objetivo de una reciente obra norteamericana: *A Forward Strategy for America*.

La ambiciosa tarea a realizar suponía un trabajo de envergadura. El estudio se concebía y desarrollaba por miembros del Instituto de Política Exterior de la Universidad de Pennsylvania.

Ahora bien; ello era precedido de múltiples discusiones, seminarios y entrevistas. La organización del estudio ha sido facilitado por el hecho de que muchas de las personas participantes en él, o consultadas durante su elaboración, habían vivido en posiciones de responsabilidad en los puntos implicados.

En el curso de esa elaboración fueron consultados muchos centros gubernamentales, instituciones académicas y organizaciones investigadoras. Por ejemplo, una de las conferencias más útiles tenidas en tales circunstancias era la reunión de tres días, en junio de 1960, en el *Foreign Service Institute* del Departamento de Estado.

Y labor tanto más valiosa cuanto que cada capítulo fué redactado varias veces y sujeto a la concienzuda crítica de expertos de valía.

En resumen, los tres principales autores son los responsables de la *integración final* de los materiales y sobre ellos recae la directa responsabilidad de la *forma final* del volumen.

* * *

El libro parte de esta apoyatura: los recursos del mundo libre —tanto físicos como espirituales— son mayores que los del bloque comunista. Si ellos fueran movilizados completamente, los comunistas no podrían tener la esperanza de prevalecer. Sin embargo, la urdimbre comunista confía —como los fascistas— en que las grandes democracias occidentales están sentenciadas por las inexorables leyes de la Historia (pág. IX).

Ahora bien; la esencia del trabajo del Instituto de Pennsylvania es que *la victoria todavía se halla en la balanza*. Pero, a menos que el mundo libre marche junto en un mayor esfuerzo que el ejercido actualmente, la lucha

se perderá. Estamos en una edad de lucha global, de conflicto revolucionario. O serán los Estados Unidos quienes guíen al mundo o serán los comunistas (pág. IX).

El libro recensionado ofrece un *plan para una estrategia general* y describe cómo debe operar desde el punto de vista político, tecnológico, militar, económico, diplomático, psicológico y cultural (siempre que los Estados Unidos deban ejercitar su poder y su *leadership*).

Ahora bien; el aspecto clave de la cuestión es que los esfuerzos estadounidenses no pueden ir en una o en unas pocas direcciones, sino que urge la coordinación de todas las mentadas facetas, en una estrategia general de todo el mundo libre.

Y, a juicio de *A Forward Strategy*, el *objetivo primario* de toda gran estrategia de los Estados Unidos es, por un amplio margen, la preservación de su sistema político más que el mantenimiento de la paz (pág. 402).

Pues bien; tenemos anotados el objetivo cumbre. Vayamos ahora al *primer requisito* para la reducción del poder comunista. Consiste en restaurar y mantener una amplia ventaja militar sobre el bloque chino-soviético (página 41). ¡Transparente y lúcida afirmación!

Dentro de ese marco, las alianzas son una parte integrante del sistema estadounidense de seguridad. Y, en tales circunstancias, la fuerza norteamericana representa el más convincente compromiso de lealtad hacia amigos y aliados (pág. 403).

A la par, se propugna la *detención* de la iniciativa comunista en las áreas más vulnerables a su influencia, a través de lo que, en esencia, debe ser un *plan de guerra política* (comprendiendo: diplomacia, comercio internacional, información, acción militar y otras actividades —gubernamentales y no-gubernamentales—). Y se llega hasta señalar la necesidad de usar términos más adecuados (por diplomacia, acción política; por comercio, guerra económica; por información, guerra psicológica). Empleo de la guerra política que requiere, en primer lugar, una firme posición ideológica.

La persecución de tales metas entrañará, inevitablemente, riesgos y contrariedades. Sin embargo, arguyen estos norteamericanos que *existe más riesgo en la inacción que en la acción bien concebida*.

Y una estrategia de este estilo es, por definición, una estrategia de activas presiones dirigidas contra el bloque comunista, enderezada no sólo a la contención de su impulso sino a cortar su destructor poder.

No obstante, la gran estrategia es todavía el arte de lo posible. Por tanto, los fines últimos deben ser alcanzados paso a paso. En tal coyuntura, la fe y la confianza en un gran designio son los catalizadores de toda estrategia. Y, en este juego, potencia, y resistencia y constancia son decisivas (pág. 38).

Aún van más lejos estos norteamericanos. Así, sostienen lo siguiente: la filosofía estadounidense de las relaciones internacionales debe basarse en el axioma de que las utopías son, por naturaleza, inalcanzables. Vivimos en una crisis permanente (págs. 402-403).

Intimamente ligada a esas valoraciones encontramos la afirmación que recogemos a continuación: la estrategia no es un asunto de sistemáticos procedimientos y de ordenados planes para dominar los acontecimientos vaticinables (pág. 404).

Pues bien; llegados a estas verdades, conviene consignar que la edificación del mundo libre constituye tema de uno de los capítulos del volumen comentado.

En un sentido amplio, el término *mundo libre* es aplicado por los autores de *A Forward Strategy* a la sociedad de aquellos países que no han sido sometidos a la dominación del comunismo. En tal contexto, un Occidente unido tiene mucho que ofrecer al mundo. Y, por diferentes motivos, la Alianza Atlántica es el baluarte más poderoso contra la expansión comunista.

Respecto a las naciones en vías de desenvolvimiento (el mundo afro-asiático e Iberoamérica), se esgrime una importante aseveración: debemos rechazar el dogmatismo en política. Bajo esa tónica, se desenvuelven realistas consideraciones.

El efectivo uso de la tecnología como un instrumento de la gran estrategia ocupa un apartado del libro reseñado. En él se sostiene categóricamente que «la tecnología es un factor clave en la lucha entre el comunismo y el mundo libre». No se olvide que, para los soviéticos, la ciencia y la tecnología son herramientas, y principales, para forjar un orden mundial de acuerdo con sus presupuestos. La obra registrada aquí resalta cómo desde los días de Lenin, el Gobierno de Moscú ha tenido aguda conciencia de la importancia de la ciencia y de la tecnología. Y la estructuración de éstas en el entramado soviético da una base de comparación para el enjuiciamiento de la organización de esas materias en los parajes estadounidenses. Con una advertencia sobremana significativa: si el llamado mundo libre falla en llevar adelante el progreso tecnológico, puede perder su ventaja general sobre sus adversarios.

Teniendo presente que en los *sesentas* la fuerza continuará siendo el factor decisivo de la política internacional, no ha de extrañar que otro capítulo vaya dirigido a glosar los perfiles de la estrategia militar (concepciones comunistas sobre la guerra, variedad de estrategias ante los Estados Unidos, bases en Ultramar —para los que los autores ven la neutralización política como el principal peligro—, defensa civil, guerra no-convencional —guerrillas—, etc.).

Asimismo la obra se ocupa de la trabazón económica de la estrategia (con

una evidencia: «La seguridad de las áreas subdesarrolladas contra la amenaza del comunismo sólo puede ser procurada con ayuda económica», y con el consiguiente programa del mundo de los países libres industrializados).

Además se nota otra trágica realidad: el presente margen de ventaja económica que todavía da oportunidad al mundo libre, se estrecha perceptiblemente cada año que pasa. «Este es quizá el mayor hecho con que nuestros estrategias económicos deben contar durante la primera mitad de los *sesentas*.»

Cómo ha de trabajar con mayor eficiencia el cuerpo diplomático estadounidense se evidencia en todo un capítulo, echando mano de las nuevas ideas (guerra psicológica, problema de la moralidad en la conducción de los asuntos internacionales, alejamiento de las opiniones preconcebidas en torno a los regímenes autoritarios o militares, valor de las Naciones Unidas como un *forum*, etc.).

Con interés se leerán las treinta y tres páginas dedicadas a las operaciones en los frentes psicológicos. ¡Importante cuestión la del *Conflicto en las mentes de los hombres*! La competencia en el *mercado de las ideas* exige la decisión previa de desenvolver una estrategia de amplio alcance e identificar las aspiraciones de los Estados Unidos con las de la Humanidad y las aspiraciones de la Humanidad con las de los Estados Unidos...

No menos lozanía de conceptos se exhibe en el enjuiciamiento del laberíntico problema del control de los armamentos (vid. el apartado rotulado *Security through Arms Control?*).

En esta materia, la postura de los autores es extremadamente realista. La seguridad de los Estados Unidos y la de la Humanidad residen en una dirección enderezada a un *estable equilibrio de armas*, no en la de «utópicos planes de desarme» (cuyos aspectos son abordados). La mayor esperanza para el progreso hacia la mutua seguridad en el campo de los armamentos se basa en la misma competencia tecnológico-militar. Hay toda la razón para creer que en un futuro, no demasiado distante, las dos superpotencias desarrollarán sistemas estratégicos de *delivery* altamente invulnerables. Y cuando tenga lugar tal acontecimiento, el actual orden inestable, oscurecido por el omnipresente peligro del ataque por sorpresa, dará paso, probablemente, a un orden de mayor estabilidad (pág. 324).

El estudio reseñado se refiere asimismo a la organización de la seguridad nacional (*National Security Council*, su trayectoria, objetivos; el papel de la *intelligence*; etc.), que debe experimentar específicos cambios en su estructura, y ello como una tarea inmediata de los Estados Unidos.

En el capítulo final, los autores de este libro-programa sintetizan una de las necesidades de la política: para derrotar al enemigo debemos conocerlo

(página 358). Y las principales técnicas de la estrategia comunista son conocidas. Para la década 1960-1970, el volumen recensionado subraya que serán el chantaje nuclear, la diplomacia divisiva, la subversión, la propaganda y la creciente guerra económica (respaldada por ayuda económica, ofrecimientos comerciales y *dumping*).

Del material contenido en el apéndice, destaquemos la documentación referente al *National Security Council* (funciones, organización, procedimientos, operaciones). Aparte de las notas a pie de página, una bibliografía de once páginas suministra al lector los adicionales elementos de juicio sobre los problemas tratados en *A Forward Strategy for America*.

Un índice y algunos gráficos —repartidos a lo largo del volumen— completan el trabajo llevado a cabo por el Instituto Investigador de Política Exterior de la Universidad de Pennsylvania.

Desde luego, es animador el gesto de los autores de la presente obra. Demuestran su temple. Reconocen la crisis que atraviesa el mundo —una gran revolución: «militar, tecnológica, económica, social, psicológica, política e ideológica». Advierten como el mundo libre —tenuamente conducido por los Estados Unidos— no ha percibido completamente la verdadera naturaleza del dinámico plan comunista del *conflicto permanente*, fallando en la adopción de la línea de conducta necesaria para enfrentarse con la amenaza de tal dinamismo. Y, en tan arriscada coyuntura, no dudan en lanzar nítidas admoniciones. Así, indican cómo, por tradición, los americanos *piensan en grande* sólo en problemas económicos. Respecto a los asuntos políticos tienden al conservadurismo y a la cautela.

Pero no únicamente eso. También denuncian la ingenuidad y el oportunismo de muchas élites del mundo libre que, con el fenómeno creciente de la potencia comunista oscurecen la *real issue* del dilema *tiranía-libertad*.

Aunque nos parece que la máxima reflexión se hace cuando se nos anuncia que sólo por medio de una *intrépida y sostenida acción* pueden los Estados Unidos y el mundo libre salir vencedores de esta lucha a muerte...

Tod ello tiene una lógica secuela: la necesidad de cambios en la estructura de las naciones del mundo libre, y cambios a hacer separada y colectivamente. De manera específica, *A Forward Strategy* anota la *reorganización de la comunidad internacional de los países libres*. Reestructuración que debe partir de una nueva apreciación de los atributos de la soberanía nacional, los cuales se han pasado de moda —al menos en el Occidente— en los ciento cincuenta años que van de la edad anterior al vapor a la edad de las exploraciones espaciales...

¿Se entra en la médula del problema?

LEANDRO RUBIO GARCÍA

MARIO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA: *Las tensiones históricas hispanoamericanas en el siglo XIX*. Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo. Madrid, Ediciones Guadarrama, S. L., 1961; 286 págs.

Hispanoamérica —y nos complace usar tan preciso título en lugar del tendencioso de Latinoamérica, que hasta en ediciones españolas ha encontrado eco— es uno de los temas favoritos, de la literatura de ensayo interpretativo con pretensiones «espectrales» que Waldo Franck puso de moda. La abundancia de tentativas no es garantía de acierto en las visiones, porque muchos escritores, sin duda inteligentes y preparados, no aciertan a penetrar en el *ontos* y el *ethos* del inmenso y variado cuerpo hispanoamericano. Lo que produce una criba sistemática: son muy pocas las obras realmente valiosas, y una de ellas es la que presentamos a nuestros lectores. Aunque creyendo que la mejor presentación la hace la lectura del libro, porque el autor entre otros aciertos y virtudes ha logrado plasmar el muy importante de la feliz armonía entre la claridad y la profundidad, y entre la solvencia intelectual y la amenidad. El libro es asequible a un gran número de clases diferentes de lectores, y se lee de un tirón, en cuanto al interés que despierta. Lo que no releva, sino que prepara para otra serie de lecturas parciales meditadas y reflexivas, sobre los diferentes problemas abordados, y las tesis valiente y excelentemente estampadas por el autor, Acaso, y sin disminuir su mérito personal, Mario Hernández Sánchez-Barba ha escrito como únicamente podía hacerlo, dada su gran capacidad y su acreditada agudeza perceptiva: para él, el *substratum* de los problemas hispanoamericanos no encierra secretos. El mismo, como canario, es ya algo hispanoamericano, y como catedrático y pensador es el universitario maduro, pese a su juventud, para quien el desarrollo del tema supone un esfuerzo pero no una dificultad.

¿Cómo sintetizar un tema tan vasto y tan variado como el anunciado por el título del libro, en sus proporciones materiales? La selección se imponía. Pero no una selección caprichosa, espigadora de lo más llamativa e inconexa entre las cuestiones recogidas. He aquí otra virtud del libro: con media docena de pinceladas —exactamente siete, correspondientes a otros tantos capítulos— la materia queda recogida, y la lectura no deja en el lector grandes vacíos, ni mucho menos errores, aunque nos guardaríamos bien de asignar un valor dogmático a tesis discutibles, incluyendo los que compartimos.

El primer capítulo se ocupa de la situación política en Hispanoamérica: proceso expansivo yanqui; paradigma del nacionalismo mexicano, feliz síntesis de lo indio y de lo hispano desconcertante y confortados a distancia; en

fin, la dicotomía hemisférica ya realidad insoslayable e inconfundible, y el momento mundial existente al concluir la primera Gran Guerra.

En el capítulo segundo se exponen los nuevos movimientos de opinión caracterizados por la aparición de los sectores sociales hasta entonces soterrados en los países hispanoamericanos; explicando esa aparición en función de los factores condicionantes presociales de las realidades del ambiente y del impacto ideológico. Complemento de ese capítulo es el tercero; las formas políticas, polarizadas en las soluciones aparentemente separadas de dictadura y democracia, que en Hispanoamérica a veces se combinan por la vía cesarista. Así desfilan en este capítulo los horizontes teóricos del orden político, las perspectivas reales y los esfuerzos tan repetidos y hasta hoy tan poco fructuosos, del tercer camino político. En parte se explica el magno drama de las tensiones, acudiendo a las raíces culturales que proporcionan la filosofía y la literatura comparadas con la opinión pública, en el peculiar sentido asig-nable a estas palabras. Los valores creadores y configurativos, con frecuencia mal conocidos en España —y aún en la propia Hispanoamérica— se recogen en este capítulo.

El cuarto entra en coraje y decisión en el polémico tema de las relaciones entre Estados Unidos e Hispanoamérica: peculiarismo nórdico y tendencia-lismo meridional. El fenómeno panamericano, luego «interamericano» (?), y el momento actual caracterizado por los intentos del Presidente Kennedy, cuya reciente operación quizá dificulte su análisis.

Los dos capítulos finales versan —y de qué modo— sobre dos *hotmatters*: peronismo y castrismo. Verdades profundas, tesis atrevidas y conclusiones para meditar, nutren ambos capítulos, que despertarán opiniones contrapuestas, pero nunca la indiferencia del lector.

Mario Hernández Sánchez-Barba, incorporado hace años al reducido número de jóvenes americanistas españoles de sólido valor, se consagra en este ensayo, como un pensador que ha de dar muchos frutos en sus futuros trabajos sobre el tema.

JOSÉ MARÍA CORDERO TORRES

LUIS ROSALES: *Cervantes. La libertad.*

«Vida» y «conflicto» son palabras sinónimas. «Vida» y «goce» también. El conflicto encierra el drama, y el goce encierra la alegría. Ambos, el misterio. El ser humano se encuentra en su vida con el drama, la alegría y el misterio coexistiendo turbiamente. Siglos de religiones y de civilización no han soslayado esta irresponsabilidad de la Naturaleza. La vida presenta millares

de signos contrapuestos, pero de momento nos acogemos a dos de ellos por considerarlos más esenciales. De un lado, encuéntrase el repetido destino del hombre, con su cotidiana muerte a cuestas, su aspiración constante al éxito y a la comodidad, es decir, encuéntrase un tránsito como maravilloso, esquemático y previsto. De otro, la enorme complejidad, la difusa gama, las distintas aptitudes biológicas e intelectuales puestas en juego para que pueda verificarse el tránsito. La primera propuesta desmoraliza, la segunda abruma. De modo que al drama, a la alegría y al misterio hay que sumar la apatía maravillada y el rebelde aturdimiento. Todo necesariamente.

De aquí surge el desconsuelo. Mas el hombre no puede vivir hasta el fin de sus días en el desconsuelo. Busca su contentamiento, su risa, su serenidad. ¿Los encuentra en la guerra, en la tiranía, en las huelgas, en los vuelos espaciales, en el hambre, en los mineros muertos, en la pintura abstracta, en el despertar de los pueblos subdesarrollados, en las infiltraciones comunistas...? ¿O los encuentra en el progreso de la ciencia, en el amor, el arte, la gastronomía, la simple convivencia? Comprende que hay un todo indivisible, que unas cosas están en función de otras y que la alegría no es un recinto solitario. Entonces el hombre trata de saber a qué aspira realmente. No siempre lo sabe y pocas veces su elección es una constante, una continuidad. Puede aspirar a vivir en paz, a la riqueza, a la comunicación, a la felicidad... A medida que consigna sus aspiraciones va cayendo en la cuenta de que ninguna refleja enteramente sus inquietudes. Y sabe que sería absurdo aspirar a todo.

En términos generales y audaces, existen tres clases de hombres: los que viven como animales, los que se vuelven locos y los que encuentran la fórmula. Concretamente, en el campo de la literatura, esta tercera clase de hombres sabe extraer del caótico conjunto su aguja de marear y recorrer un camino coherente y a veces válido; no a la manera neoclasicista ni, más modernamente, a la manera pragmática, que consiste respectivamente en el error de creer que el arte posee una función primordial edificante y moralizadora y en el cinismo de aceptar como verdadero sólo lo que conviene. Los hombres de referencia buscan su camino con hondura y certidumbre partiendo, claro está, de una serie de supuestos previos en los que pueden influir —influyen— desde su vocación y situación social hasta su conformación patológica. En realidad lo que nos interesa ahora es llegar pronto a la conclusión de que cuando median una inmediatamente reconocible honradez y una amplia cultura, cualquier sistema de ideas —aparte quedan la sensibilidad privada de cada uno, la época cronológica de formulación, etc.— es válido para enfrentarse con la dicha y el dolor de vivir. A este respecto conviene declarar que no hay sistema de ideas único; no lo hay ni en la práctica ni como idealidad suprema. Atendiendo la aseveración, los hombres de ideas, según la influencia del medio y según todo lo que

hemos dicho antes, acaban por apropiarse y reelaborar, como algunos compuestos químicos, núcleos de ideas y actitudes vitales, habida cuenta de que el relativismo, el eclecticismo, son tan reales y tan estériles como esas arenas movedizas donde se hunde todo.

A poco que se piense, las actitudes vigentes y realmente constructivas no son muchas; al eliminar la hojarasca sorprende la simplificación repentina que experimentan los puntos de partida, o sea, los cimientos de edificación, y entonces los poetas y pensadores —me disgusta diferenciarlos— se agrupan bajo los tres o cuatro grandes rótulos de la aventura intelectual. Son entonces católicos, existencialistas, pragmáticos, panteístas, etc., sin perjuicio de analogías, derivaciones y sin perjuicio tampoco de que el simple hecho de enumerar ahora estas actitudes equivalga a otorgarles igual jerarquización.

Como corolario sólo resta, a nuestro juicio, detener una exigente atención en aquellas mentalidades que llevan más lejos las respectivas ideas sustentadas por sus escuelas. Si se trata, por ejemplo, de pragmatismo consultamos a Williams James; de existencialismo a Kierkegaard o Sartre; de raciovitalismo a Ortega; de panteísmo a los presocráticos (no se repare ahora en el orden de prestigio de una cosa u otra; estoy poniendo ejemplos). Y si se trata por fin de catolicismo en su punto de intercesión con la gran entidad cervantina e hispánica, hay que consultar a Luis Rosales, cuya obra *Cervantes y la libertad*, publicada recientemente (para un libro de este tipo dos años están muy dentro del adverbio de tiempo señalado) (1), contiene la gestación laboriosa y sutil de una actitud ante los problemas a veces filosóficos, literarios o humanísticos que plantea la existencia. Nos llegan a través de tres comunes denominadores: Cervantes, la poesía y el catolicismo. De aquí parte Luis Rosales y, fundamentalmente también, de la necesidad íntima e imperiosa de restaurar en el individuo su sentido tradicional de la libertad, hoy en crisis. Igual que en tiempo de Cervantes —piensa Rosales—, el mal que todos llevamos dentro estriba en la «desamortización de la libertad», esto es, en una manera de haber dejado escapar antiguos bienes. Su empeño principal, aparte del estudio moroso y amoroso de la obra cervantina, es buscar «una razón vital que dé sentido a nuestros actos».

La característica esencial del mundo de Cervantes queda definida con la palabra «integralismo». Aprovechamos esa palabra para intentar definir el libro del propio Rosales. *Cervantes y la libertad* es también un libro integralista, en el sentido de que —aprovechamos argumentación ya expresa— los ele-

(1) LUIS ROSALES: *Cervantes y la libertad*. Prólogo de D. RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1960. Dos tomos, mil páginas. (Obra premiada por la Diputación Permanente de la Grandeza de España.)

mentos más dispares y aun contrarios se funden y no se oponen en él. Esto se explica porque el libro de Rosales nunca es absolutamente un libro de filosofía, de cervantismo puro, lírico, religioso. Sin embargo, todas estas materias alcanzan una compleja *integración*; a cualquier especulación ontológica puede seguir, por ejemplo, una divagación de acendrada autobiografía prontamente vinculada al cuerpo crítico de la obra. De modo que no asistimos sólo al comportamiento abstracto de las ideas y teorías, sino también al comportamiento sentimental del escritor-hombre, del escritor-persona, que se despeja paseando bajo los chopos estivales del Parque del Oeste, mientras los niños juegan, y el aire, «pesado y eléctrico», anuncia un chubasco. Esta hechura no deslavaza: cualifica. Conviene tener en cuenta que *Cervantes y la libertad* no es un libro de Rosales; es el libro de Rosales. Así como Joyce reunió, amplió y culminó todos sus temas en *Ulysses*; Dostoiewski en *Los Karamazoff*; Thomas Mann en *La montaña mágica*; Sartre en *Los caminos de la libertad*; el propio Cervantes en *Don Quijote*, etc., el autor de *Abril* también le ha dado carácter exhaustivo y de culminación a su más reciente obra. Entre la poética y los escritos filosóficos de Machado se ha demostrado una insoslayable correspondencia. Estamos de acuerdo en que cada género tiene sus leyes propias, pero en una muy última instancia, cuando la madurez arriba al corazón, acaba por desembocar todos los afluentes en el amazónico río de la aspiración final, donde ya llegan débilmente las ondas de los géneros. El poeta Luis Rosales, no obstante haber trabajado con fichas y métodos rigurosos de investigador erudito, sigue siendo el poeta de la viril ternura y la voz velada. Por eso su libro nos gusta más que si se tratara solamente —con ser esto ya mucho— de un largo y correcto ensayo.

«Al preguntarnos por el sentido del *Quijote* ¡no lo olvidemos! nos preguntamos por el sentido mismo de nuestra vida.» Para situar al lector frente al empeño primordial de este gran libro extractaremos algunos pensamientos. Siendo la libertad el eje de la obra cervantina y constituyendo al mismo tiempo, salvo contadas alusiones, un tema sin desbrozar en la extensa bibliografía dedicada a Cervantes, Luis Rosales se pregunta en qué consiste la libertad y cuál es su función en la obra del maestro y, por extensión, en nuestra propia vida. La libertad nos revela la *propiedad* de nuestra existencia y nos hace vivir en todo instante y en cualquier situación como *recién naciendo* ante nosotros mismos; es, por tanto, una *originalización* del ser encaminada a que el individuo actúe siempre desde la *totalidad* de su vida o, en otras palabras, desde la actualización de pasado, presente y futuro. Naturalmente, esto es fácil de enunciar aquí, pero el proceso de la teoría requiere un vastísimo plan que abarca, como dice Menéndez Pidal en su sumario prólogo, todas las preocupaciones críticas y estéticas de nuestro tiempo y, sobre

todo, diferencia y enjuicia por separado los distintos conceptos de la libertad constitutiva del ser y las restricciones que imponen determinadas coacciones sociales, políticas y biológicas. Creemos que si el edificio crítico y humanista levantado por Rosales en torno a la libertad presentara alguna figura, algún hipotético punto de fricción, habría que buscarlo en esta dicotomía de la libertad, entre su doble aspecto constitutivo y biológico y en la mayor o menor importancia concedida a sus respectivas zonas de influencia.

El proceso de apropiación de la libertad rosaliana se desenvuelve a través de la libertad de exención, de opción, de determinación y de apropiación. El proceso de apropiación de la libertad es la conversión de nuestra libertad constitutiva, ontológica, en nuestra libertad concreta y personal; en otras palabras, transformar la noción metafísica que tenemos de la libertad en otro sentimiento empírico y funcional. Primeramente la libertad de exención deja al hombre en situación de *disponibilidad*, abierto a las cosas, abierto a la *opción* (ante la disyuntiva de la opción es cuando surge la gran problemática del determinismo que, según se estima aquí, condiciona y no elimina la libertad). La opción conduce a la libertad de *determinación*, esto es, a la autopropuesta de un determinado proyecto vital que unifique, integre y valore nuestra existencia. La unidad —la integridad del individuo— está en contacto con la *sucesión* o coexistencia de pasado y futuro en una permanente actualización. La fase cuarta —la libertad de apropiación— consiste en que el individuo pueda reasumir la totalidad de su vida en cada uno de sus actos.

Era necesario referirse en síntesis a este proceso para poder comprender la función de la libertad en la obra cervantina; para ello es necesario también distinguir entre el espíritu de independencia y el espíritu de libertad, que suelen confundirse y originar graves resultados. Louis Lavelle, citado por Rosales, explica que el espíritu de independencia no es más que una libertad negativa aún y quien se contenta con ella no hace a menudo sino cambiar una servidumbre por otra. «Hoy también como los personajes cervantinos —continúa Rosales— nos sentimos esclavos y no sabemos bien en qué consisten nuestras cadenas. No sabemos vivir. El espíritu de independencia se confunde en casi todo el mundo con el espíritu de libertad. Y el primero «mantiene vivo nuestro dolor». «Desde el punto de vista de la existencia personal, el espíritu de independencia hace a los hombres eternamente adolescentes —caso de Don Quijote— y les impide encontrarse consigo mismos.» «Al desligarnos de todo lo creado el espíritu de independencia nos impide vivir. Este es el más extremo sentido que tiene la libertad para Cervantes.» La raíz de nuestra vida es preocuparnos por las cosas. Cervantes piensa que la libertad debe eximirnos de este cuidado. «He aquí la extrema y casi desangrada pulsación del pensamiento cervantino frente a la libertad: considerarla como exer-

ción del sufrimiento y el cuidado de vivir; como exención del dolor de ser hombres.» Insistiendo en el sentido profundo de la libertad en Cervantes, Luis Rosales estudia minuciosamente una serie de temas de vigorosa tradición en las literaturas del mundo. Así nos encontramos con el mito de la Edad de Oro y su relación con el Paraíso Terrenal y Cervantes (este proceso lo culminó Rousseau); el mundo, la novela y la Arcadia pastoril; el estoicismo (de donde arranca la confusión de la independencia con la libertad), el espíritu de aventura considerado desde diversos ángulos (considerado desde el punto de vista estético, real, social) y un censo de personajes simbólicos cervantinos (el licenciado Vidriera, Antonio el Bárbaro, Preciosa, Cardenio, Transila, Soldino, etc.).

Atendiendo al sentido extremo de la libertad en Cervantes es como se comprende que éste induzca a Don Quijote a confundir el espíritu de independencia con el de libertad. El utópico quijotismo no puede penetrar en la esfera de la libertad de apropiación al creer que «podemos recién nacer todos los días mediante un acto de decisión», renunciando al pasado, no *reasumiéndolo*, que es lo interesante. Esta limitación de Don Quijote, este supremo romanticismo, no lo desconoce Cervantes, desde luego. En tal aspecto Don Quijote sigue siendo quien es, no se incorpora a la totalidad del proceso. He aquí por qué Cervantes lo hace morir, cuando el personaje comprende que la libertad de exención y el espíritu de independencia son solamente el primer paso en la realización de su libertad.

Rosales alude con frecuencia a la complejidad del mundo cervantino y tiene especial interés en que el lector no imagine que trata de esquematizar o simplificar este manantial inagotable. Nosotros, con razones absolutamente sólidas, albergamos igual temor por la precedente y brevísima incursión en la temática del *Cervantes y la libertad*; necesariamente brevísima, pues un punto más de precisión nos llevaría a las intrincadas ramificaciones psicológicas en que se debate el libro, al cual —puede afirmarse sin temor— se le augura una lenta trascendencia, un destino de generaciones futuras menos preocupadas por esos ya mencionados condicionamientos que no eliminan pero limitan la acción constitutiva.

Existen libros compactos y unitarios que, en conjunto, se admiran o se ignoran. Con el de Rosales no cabría tan expeditivo proceder; en caso de disentir, pongamos por caso, con su esencial ideología impugnadora del determinismo, esperanzada en una nueva ética por vía ortodoxa, en una aproximación al existencialismo cristiano y fundada en la moral del fracaso revitalizador —paradoja puramente cristiana—, el lector inteligente siempre hallaría un decir poético, un españolismo (la utilización frecuente de refranes y dichos proféticos crea cierta atmósfera de sabiduría popular, de depurado

tradicionalismo lingüístico y clásico), una sutileza y rigor en la investigación tan poco comunes que por sí solos convierten el *Cervantes y la libertad* en uno de los mejores libros críticos españoles publicados en lo que va de siglo.

Asimismo está estructurado de una manera diáfana.

Sabemos que dialécticamente es posible cambiar de signo una cuestión. Ninguna cuestión filosófica, mucho menos las poéticas, resisten en su radicalidad la corrosiva acción de la dialéctica. Hay un ineludible relativismo en toda expresión hablada o escrita. Por eso los escritores menos dogmáticos son siempre los mejores. El verso de Rilke —*Era poeta y odiaba lo impreciso*— apoya no sólo lo que estamos diciendo, sino que deja en libertad de especular libremente con el contrasentido. Nadie al escribir un ensayo —ni tan siquiera los Apóstoles— parte de la nada: se fundamenta en opiniones anteriores, pues cada tema posee su tradición y su historia. El nuevo autor, por regla general, condensa un material disperso al que insufla unidad y visión personal: engrosa el núcleo temático, empuja la «frontera». Ahora bien, sabido es que al aprovechar opiniones ajenas pertenecientes al acervo cultural para enlazarlas y fundirlas al contexto general de una obra —hay quien en vez de fundir, confunde— es fácil, inconscientemente las más de las veces, interpretarlas de modo subjetivo y caprichoso, reelaborarlas anárquicamente, interpolar y desvirtuar, en fin, el sentido de la cita. La diafinidad de la obra de Rosales consiste en que nos facilita el texto de la mayoría de sus citas, con lo cual deja a salvo o, al menos, evidenciado este proceso de subjetivismo e interpretación. Observamos cómo las ideas penetran y se hacen constitutivas dentro del sentido total de su obra y conservamos, al propio tiempo, los suficientes elementos contrastados de juicio para que asintamos o no, para que reaccionemos precisamente con libertad. Ello enriquece la perspectiva del lector y sobrevalora la coherencia y veracidad del autor.

Hace cincuenta años —leemos en la introducción— el intelectual creyente era considerado como anacrónico. «Hoy día más bien tendemos a considerar como anacrónico al intelectual descreído.» En efecto, creemos nosotros, el intelectual escéptico contemporáneo ha declinado sus negaciones absolutas; del *Dios no existe* pasó a *Dios ha muerto*, y, por último, a *Dios ha muerto para nosotros*, con lo cual se aproxima a la esfera del catolicismo en el sentido de que ya se trata de un escepticismo más contingente y, por tanto, y puesto que el nihilismo ha rebasado todos los caminos, más susceptibles de iniciar el reconocimiento del *Dios resucitado*. Es cierto que se tiende a considerar anacrónico al intelectual descreído, pero en la misma medida en que el creyente evoluciona y se incorpora, esencializándose cada vez más, a determinadas aportaciones científicas y de la filosofía social. Prueba de esta desazón vivificante nos la da Rosales: «Desde luego es problema difícil y

doloroso para nosotros —intelectuales católicos— poner de acuerdo una y otra exigencia, la religiosa y la intelectual, y acreditarlas con la vida». La precedente frase cuenta con el respeto de los descreídos.

Volviendo al tema central, la extensa bibliografía cervantista no quiere aceptar en general la última lección del *Quijote*, que es la lección del fracaso. «En rigor, ni siquiera pretenden entenderlo.» El fracaso es el común denominador de todas las empresas quijotescas. «La historia de Don Quijote —golpes, violencias, burlas, humillaciones— nos enseña que el fracaso es inherente al destino del hombre, pero que el heroísmo se demuestra en la manera de aceptar su lección. La menesterosidad de Don Quijote sólo es equiparable a su grandeza. Desde el punto de vista de la moral del éxito, sus continuas derrotas implican el fracaso del idealismo; desde el punto de vista de la moral cristiana, sus continuas derrotas implican el perfeccionamiento de su virtud». La teoría del fracaso-la valora Luis Rosales con dos personajes de ficción afines y derivados del quijotismo: Charlot y Mischkin —éste protagonista de *El idiota*, de Dostoiewski—. «El fracaso mantiene la existencia de nuestros héroes en situación de disponibilidad. La disponibilidad esencializa cada vez más su comunicación consigo mismo, y la comunicación consigo mismo les da esa certidumbre de corazón, esa evidencia inapelable que resplandece en todos sus actos.»

Interesa declarar, finalmente, que no ha sido nuestra intención relatar tan compleja obra, ni mucho menos enjuiciarla. Sólo hemos querido anunciar sus características principales y el punto de partida, humano, poético y preciso de Luis Rosales. Sólo hemos querido que cuando en torno a ella se produzca esa singularidad del «futuro literario», nadie pueda tacharnos de excesivamente negligentes.

EDUARDO TIJERAS

LOS DOCUMENTOS DE NUEVA DELHI (*)

Las líneas de pensamiento de la Iglesia católica y de las Iglesias separadas podrían ser geoméricamente representadas, en el pasado, por rectas claramente divergentes, mientras hoy pueden lícitamente presentar un aspecto de paralelismo si solamente observamos los movimientos tendentes a conseguir un acercamiento mundial en el campo de las confesiones cristianas. Comenzado ya el Concilio Ecuménico, los católicos encuentran de hondo interés atender a las posturas adoptadas por los cristianos disidentes, todas cuyas dispo-

(*) *Neu Delhi Dokumente*. Luther-Verlag, Witten (Ruhr), 1962.

siciones favorables para una conciliación con Roma han de ser apreciadas y estimuladas en bien de los hombres. En la III Reunión del Consejo Ecumenista de las Iglesias aparecen en su última actualidad las características de una disposición obviamente merecedora de idéntica atención.

DIVISIONISMO Y UNIONISMO

La división de la cristiandad presenta, sin duda, una gravedad de dos vertientes: de un lado, su aspecto perniciosamente paradigmático a los ojos de los no cristianos; de otro, el constatado peligro de un divisionismo ascendente, que amenaza con llevar a un número indefinido de escisiones internas, cuyo más obvio riesgo puede ser la dispersión de los valores de la fe y su consiguiente infravaloración. Es ésta una hipótesis cuya verificación resulta fácil de intuir atendiendo a la creciente multiplicidad de sectas protestantes: consultando sus anuarios religiosos, hallamos, por ejemplo, en 1957 que solamente en los Estados Unidos 14 sectas estaban subdivididas en 152 grupos: circunstancia que se presenta con similares características en Europa. El manifiesto divisionismo interno de los protestantes hace entre ellos mismos más apremiante la necesidad de una unidad que revigore su existencia y ataje los separatismos, que han crecido como por esporulación en muy pocos siglos.

El Consejo Mundial de las Iglesias es una reunión de Iglesias *«que reconoce a Nuestro Señor Jesucristo según las Sagradas Escrituras como Dios y Salvador, y que procura cumplir en común aquello a lo que ha sido llamado, en honor de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo»*. Pero este concepto del Consejo Mundial de las Iglesias no contiene sino un significado pasivo, que hemos antepuesto como definición objetiva, sobre la que habremos de remontarnos si pretendemos llegar con sano interés a conocer más profundamente su realidad y trascendencia. No deja de ser tristemente cierto que el «ecumenismo» —en frase de A. Santos, S. J. (1)— todavía es, hoy por hoy, un mosaico, aunque da pie para grandes esperanzas: en el movimiento ecuménico predomina una tendencia a conseguir, primero, una unión externa, dentro de la que cada grupo confesional conserve sus particulares características, con lo que no se habría de lograr más que una unión de escaparate. Es necesario observar, en efecto, que los protestantes parecen orientarse con más exclusiva dedicación a lograr esa unión externa y práctica que proporcione relativas paz y concordia entre todos, mientras que lo per-

(1) En la revista «Catolicismo», año 1962.

fectamente deseable es la unión y la unidad interna y externa, de doctrina y de disciplina, según se deduce del Evangelio.

Con todo, el movimiento ecuménico integra en sí perspectivas evidentemente halagiueñas, como se advierte en la propugnada creación de una Comisión especial encargada de dar forma a las conversaciones teológicas y de adoptar estructuras modernas para impedir cualquier incompreensión de lenguaje o interpretación, teniendo en cuenta las diversas coyunturas y problemática de América del Norte, Africa, Asia, América latina y Próximo Oriente. La tarea principal de esta Comisión será popularizar en lo posible las conversaciones sobre fe y Constitución de la Iglesia, para que todas las Comunidades puedan tomar parte activa en las disquisiciones planteadas.

Dos datos, entre otros, abonan positivamente esta impresión: uno es la atención y el encomio dedicados a los muchos coloquios celebrados, principalmente sobre estudios bíblicos, entre la Iglesia católica y otras Iglesias, en una atmósfera de mutua comprensión. Otro es el propósito de aprovechar toda posibilidad de dialogar con los católicos, procurando fomentar cuantas oportunidades sean posibles para tratar con ellos sobre los problemas existentes: contactos de los que se han de seguir consecuencias prácticas, como antes ha sido el caso de los matrimonios mixtos. Conviene advertir que, si bien los católicos no pueden formar parte de ese movimiento unionístico equivocado, no dejan por esto de interesarse por él y seguir su desarrollo con simpatía. Es sumamente significativa, a este respecto, la creación por Juan XXIII de un nuevo Secretariado para la Promoción de la Unidad Cristiana, al frente de cuyos trabajos monseñor Willebrands conoce y se interesa en las implicaciones ecuménicas, orientando la ayuda a las Iglesias no comulgantes para llegar a la unidad con la Iglesia Católica Romana.

MAGNITUD Y REPRESENTATIVIDAD

Del carácter cosmopolita y de las amplias aspiraciones del ecumenismo hablan las cifras de asistentes a la Asamblea, que rebasaron el millar de personas, de las que dos aproximadas terceras partes estaban constituidas por europeos y norteamericanos; una quinta parte, por asiáticos, y el resto, aunque en porcentajes menores, por africanos, australianos y sudamericanos. Sesenta naciones han estado representadas en la reunión. Un impacto constatado fué el de la demanda de la Iglesia ortodoxa rusa de ser admitida al Consejo Mundial de las Iglesias, por cuanto que ello supone en los jerarcas rusos un cambio total de actitud y acaso también alguna modificación en sus ideas doctrinales. El arzobispo Nicodemus, jefe de la Delegación ortodoxa

rusa, manifestó a los periódicos que la entrada de su Iglesia en el Consejo Ecumenista no ha sido autorizada ni inducida por el Estado soviético, ya que por Decreto de 1918 y por la Constitución de 1936, estaba prohibida al Soviet la interferencia en los asuntos internos de la Iglesia. Cinco asistentes oficiales, aprobados por el Secretariado Romano de la Unión, representaron como observadores a los católicos.

La III Reunión del Consejo Ecumenista de las Iglesias celebró sus sesiones en Nueva Delhi diariamente, con excepción de los festivos, desde el 20 de noviembre hasta el 5 de diciembre de 1961, ambos inclusive. En estas sesiones fueron presentados los distintos informes y proyectos de las varias Divisiones y Departamentos del Organismo general, remitidos a un posterior y más detenido examen a cargo del Comité Central.

Sean cuales fueren el realismo y la efectividad del movimiento ecuménico, conviene conocer que sus trabajos están originados e interesados en el mismo núcleo de circunstancias y concausas que constituyen la dilemática situación en que hoy se debate el mundo: unirse o sucumbir. Los temas que ocupan y apremian al ecumenismo son los mismos que, en diversos planos, preocupan y urgen en nuestros días a toda la Humanidad.

El mundo entero busca apasionadamente nuevos métodos para una vida más cómoda y libre, aunque no por ello se consiga acallar el constante descontento por tanta desigualdad, ni esfumar el miedo o las prevenciones a una pavorosa guerra. El mensaje de la Asamblea general a las Iglesias es una exhortación para que los cristianos se entreguen a la tarea de lograr la unión de las naciones, fomentando todas las organizaciones mundiales, levantando la voz contra toda injusticia, sea racial o de cualquier otro tipo, trabajando por la paz y la justicia. En una apelación dirigida a los Gobiernos y a los pueblos, la Asamblea insiste sobre la guerra como peligro común que puede destruir generaciones enteras por las equivocaciones de pocos hombres, haciendo mención reiterada de la identidad de derechos de todos los seres humanos a la justicia y a la dignidad que Dios exige. Los pueblos deben correr el riesgo de intentar un desarme progresivo, buscando, en cambio, programas positivos en la lucha contra la miseria y la enfermedad.

LAS POSIBLES APORTACIONES ASIÁTICAS

U Ba Hmyin, en el sermón de apertura, glosó los valores del Evangelio de San Juan, desarrollando después una exposición por la que encontró al divisionismo enraizado en los caminos históricos por los que el Evangelio ha venido hasta nosotros. Según el juicio de U Ba Hmyin, la génesis de los

separatismos se identifica con una predicación del Evangelio no adaptada a su debido tiempo a la disposición de cada pueblo, civilización o mentalidad. La actual situación no puede ser corregida de improviso; pero cada vez se consolida más el deseo de eliminar diferencias y barreras entre encontradas confesiones. El movimiento ecuménico se desarrolla con gran fuerza, principalmente en Asia, donde los cristianos se manifiestan conscientes de la necesidad de unirse en Cristo. No habiendo más que un Evangelio, eterno e invariable, pero siendo así que cada país tiene ahora su idioma, la verdad debe ser predicada a cada uno en su lengua, en su contexto ambiental, siendo también necesario un sólido andamiaje teológico que una a la Iglesia con los pujantes movimientos religiosos que despiertan en Asia.

El cristianismo se divulgó primitivamente a través de la cultura y de la lengua griegas. Es ésta la razón por la que los asiáticos afirman que el Evangelio se ha hecho más para el hombre occidental. Ahora, cuando el cristianismo está difundido en Asia, se suscita la complicada pregunta sobre si será posible adaptarse a estructuras y modalidades asiáticas, del mismo modo que los primitivos cristianos lo hicieron con el mundo griego. «En caso de formar una teología ecuménica —dice U Ba Hmyin—, debe inspirarse ésta en otros sistemas y modos de pensar, y no sólo en los occidentales, para que la Iglesia quede enriquecida con nuevas aportaciones. En ello estriba la importancia de una nueva teología mundial, síntesis del mundo occidental y oriental, en la que podrían ser admitidas ciertas formas de meditación oriental como el Yoga y el dominio de la voluntad, que fortalecerían el pensamiento cristiano, únicamente fundado hasta ahora sobre la Biblia.» El sermón de apertura tocó también un aspecto sobre el que ya hemos llamado la atención inicialmente: en el ámbito del ecumenismo, «la indiferencia y el fanatismo en ciertos problemas demuestran que no estamos a bien con Dios, ya que no acabamos de encontrar el camino de la caridad y de la concordia».

LOS CATÓLICOS Y EL ECUMENISMO

No obstante esta introducción a las labores de la Asamblea, los buenos auspicios y propósitos formulados no han cristalizado en una unidad tangible. El ecumenismo sigue adoleciendo de falta de una cohesión real ante la ausencia de un consenso doctrinal sobre puntos básicos de la fe. Entre las diversas Iglesias no se advierte por ahora otra corriente de acercamiento que la meramente externa. Las cuestiones doctrinales mantienen oposiciones varias, sin que aparezcan síntomas de que esta situación se resuelva positivamente en el seno del Consejo. Cuando ello es así entre los mismos miem-

bro que buscan caminos de convergencia en el movimiento ecuménico, resaltará fácil esclarecer hasta qué punto son trabajosas de salvar las distancias doctrinales entre los católicos y las Iglesias separadas. Al resaltar esta dificultad no es lícito ignorar el interés que la actividad unionista despierta en ambas partes. Interesa tener presente que los católicos han llegado ya a un contacto directo con los protestantes; contacto que ha de ser conocido para quienes estén al corriente en la lectura de revistas de ámbito universal, tales como *Unitas*, *Istina*, *Una Sancta*, etc., en las que es admitido el diálogo y la colaboración de autores no católicos, bien que las cuestiones doctrinales estén mantenidas en una posición de intransigencia. Es reciente y se incrementa el patrocinio de reuniones de teólogos católicos y protestantes para el intercambio de impresiones sobre puntos históricos y doctrinales de ambas Iglesias; reuniones en las que se atiende a la posibilidad de que en muchos casos la diferencia doctrinal exista solamente en la terminología empleada y no en la realidad de las verdades reveladas: son casos éstos en los que se puede llegar a un compromiso, siempre que éste no afecte a la verdadera discrepancia doctrinal.

A su vez, teólogos protestantes de derecha, como Lehmann, Baumann, Finbe, Lackmann, etc., mantienen una corriente que propugna un más íntimo estudio del catolicismo y contactos reales con él; intento por el que han promovido una mayor asistencia a la misa y a los sacramentos. Los contactos directos vienen realizándose desde hace algún tiempo en diversas naciones. En la Universidad de Nimega, los católicos organizan encuentros ecuménicos con ortodoxos y protestantes para discutir varios problemas, mientras la Evangelische Akademie patrocinó ya en 1953 reuniones similares, a las que fueron invitados católicos y ortodoxos. Contactos de este tipo han sido organizados por los dominicos del Centro de Istina, en París; por los jesuitas de la Asociación Internacional Unitas, en Roma; por los protestantes de Holanda en las Universidades de Utrecht y de Leyden. El Secretariado de la Unión, instituido por los católicos con motivo del Concilio Ecuménico, ha centralizado estas relaciones mutuas dentro de un carácter en cierto modo oficial; dato que, unido a la ya citada asistencia de observadores católicos oficiales a la III Asamblea General de Nueva Delhi, es expresivamente sintomático del interés que despierta un posible acercamiento.

La tarea y los límites del Consejo Ecuménico en pos de la unidad vienen determinados a lo largo de la Asamblea por el fomento de la oración, el respeto a la autonomía de las distintas Iglesias y el ejercicio imprescindible de una función educacional. La práctica de la oración ha sido universalmente estimulada con la creación de la Semana de Oración por la Unión de las Iglesias. El propósito de no dañar la autonomía de ninguna de las Iglesias

adheridas al movimiento se extiende hasta eliminar todo intento de obligar a reconocer fórmula determinada alguna de unidad. En cuanto a la misión educacional, está orientada a informar a unas Iglesias de la vida y forma de actuar de las otras, procurando multiplicar y fortalecer las reuniones, al incremento de la buena literatura y de las publicaciones ecuménicas, con el fin de que aquella información llegue a todos los miembros a través de una buena *publicidad*. La labor educacional se prolonga en un intento de no menor importancia, como es el de procurar hacer resurgir los estudios sobre los Concilios en los primeros siglos del cristianismo.

Una recomendación de capital interés fué hecha al Comité Central por la Comisión sobre cuestiones de principio, que atañe a la libertad religiosa. Aconseja dicha Comisión que se reconozca y se proclame la libertad religiosa como derecho natural de todo hombre en todo lugar. Libertad que ha de poder exteriorizarse sin trabas, debiendo ser permitido el cambio de credo sin temor a sanciones políticas, sociales o económicas; entendiéndose que el hombre ha de tener libertad de pensamiento, conciencia y religión y que cualquier coacción humana en este terreno está en franca enemistad con los designios de Dios, cuya obra salvadora de la Humanidad no reconoce inducción alguna.

PROBLEMAS CONCRETOS: LA ECONOMÍA, EL DESARME, LA EVOLUCIÓN DEMOGRÁFICA Y POLÍTICA

La Comisión para la sección de Iglesia y sociedad expuso los problemas éticos resultantes de la conversión de la sociedad tradicionalista en sociedad dinámica, estudiando la presencia de Dios en los nuevos métodos técnicos y nuevas necesidades sociales y sopesando la trascendencia de la transformación de ideologías y de las implicaciones de las políticas nacionales y supranacionales en la libertad individual y en el desarrollo económico.

La economía dinámica enarbola como *slogan* la frase «Producción máxima y máximo consumo». Este dinamismo acarrea determinadas perturbaciones: demasiada publicidad, más económica que ética; un aumento ostensible del tiempo libre, sin suficientes reservas culturales y éticas, con peligrosas consecuencias para la juventud e incluso para los adultos. En una época de constatado humanismo como en la que vivimos, donde el interés por los valores supremos del hombre hace convergir las ideologías preponderantes, resulta obvio decir que la experiencia cotidiana nos enseña para qué sirven todos los avances socioeconómicos si no son fecundados por el progreso moral. «La revolución moral —ha dicho Mounier— será económica

o no; la revolución económica será moral o no lo será.» Los actuales procesos de mecanización y automatización han resuelto no pocos problemas materiales antes insolubles, creando, a su vez, otros riesgos de inmediata proyección moral: «La disminución del tiempo de trabajo deja en una mayor libertad de expansión al obrero; pero será necesario que el obrero emplee su tiempo libre no en la degeneración de su persona, sino en el cultivo de los más elevados valores de su personalidad» (2).

La tirantez suscitada por las cuestiones raciales y étnicas ha merecido en la Asamblea una mención aparte al considerar los problemas que aquejan a la nueva sociedad mundial, toda vez que los movimientos de protesta nacidos de estas situaciones están siendo aprovechados perniciosamente por las potencias comunistas.

«Las Iglesias cristianas —propuso la Comisión pertinente— deben tomar cartas en el asunto y definirse con firmeza, condenando en absoluto la separación de razas, totalmente reñida con el Evangelio.»

Las cuestiones sobre la paz y la seguridad internacionales, el desarme, la tensión y las crisis climáticas en determinados lugares y las naciones en período de desarrollo ocupan un importante sector de las actividades del Consejo. Las decisiones tomadas en este amplio panorama oscilan desde la clara intransigencia hasta una orientación no del todo definida. El Consejo se pronunció abiertamente en contra del espionaje, estableciendo que éste pertenece a la subversión y significa el intento por parte de una nación de hundir la estabilidad política y económica de otra, lo que no produce más que barreras de desconfianza entre los pueblos. Idéntica postura ha sido la adoptada ante las guerras no sólo atómicas, sino las innumerables luchas locales, con sus secuelas de terror, corrupción, genocidios, exilación, etcétera, manifestando que la Iglesia tiene aquí un gran campo de acción, aunque jamás debe identificarse con ideología alguna, ya que «sólo debe responder por Cristo».

El desarme es el más serio problema que se presenta al mundo. Un desarme integral sería, sin duda, el ideal; pero existen, en el seno del Consejo Mundial mismo, diversas opiniones sobre su realización. Algunos creen en la eficacia de un control internacional, que impediría toda acción agresiva. Otros exigen una especie de policía mundial, mientras hay quienes, por último, abogan por un desarme gradual, que conduciría paulatinamente al equilibrio. La estimación de cuán valiosa ha resultado la labor técnica conjunta de los dos grandes bloques en que hoy se divide el mundo, constatada

(2) C. VAN GESTEL: *La Iglesia y el problema social*, primera parte, III, c. 2. Madrid, 1962.

en determinados avances como son el Tratado sobre la Antártida y la feliz cooperación en el Año Geofísico, ha hecho fortalecerse en el Consejo el intento de convocar una Conferencia entre cristianos y especialistas de distintos países, principalmente de Estados Unidos y de la U. R. S. S., dispuestos a aclarar la política de sus Gobiernos respectivos. Justo es advertir que una Conferencia de esta índole reforzaría la tarea de pacificación comenzada por otras Conferencias parciales, como la de Praga y la de Ginebra.

Sobre el caso de Berlín, las Iglesias de Europa oriental opinan de distinta manera que las occidentales. Afirman las primeras que no se puede considerar la cuestión de Berlín aisladamente, ya que está unida a la especial situación de la Alemania oriental. A su vez, los representantes occidentales dicen que, en efecto, no se puede considerar la situación por separado; pero que la existencia de una muralla a través de una ciudad, separando familias y deshaciendo hogares, no puede ser aceptada por ningún cristiano. El dilema, sin llegar a un pronunciamiento decidido, ha esbozado un principio de posteriores disquisiciones en la aceptación inicial de dos premisas primordiales: una es la condenación de todo esfuerzo de cambiar una situación «poco satisfactoria» con medios violentos. Otra es la condenación también de toda actuación, a cargo de una nación cualquiera, que intente aumentar la tensión en este asunto. En este plano, es destacable el interés del Consejo por encomiar y estimular las concesiones y acuerdos mutuos mientras no sea posible obtener soluciones definitivas, al mismo tiempo que hace una llamada especial a las naciones libres de pactos, cuya responsabilidad debe verse, en efecto, en un renovado esfuerzo por mantenerse independientes en relación con los grandes bloques, procurando siempre influir pacíficamente sobre ellos. Tal es el caso de la India, citada en la Asamblea como ejemplo de país que ha decidido no fabricar armas atómicas, aun estando en condiciones de permitirse hacerlo.

No se puede esperar confiadamente un sistema de unión que fructifique en un futuro próximo. Los cristianos vemos en este mundo caótico y lleno de rencores una prueba del pecado; pero la proclamación constante del amor y la justicia y el incremento de las instituciones internacionales pueden, ciertamente, allanar el camino a esa esperada unión. Las estructuras de algunos Estados no ofrecen seguridad ni muestran estabilidad alguna en el orden internacional. Las Naciones Unidas, a pesar de sus fracasos en las cuestiones de desarme o en algunos conflictos internacionales, han contribuido a paliar aquella inseguridad e inestabilidad internacionales. Pero las Naciones Unidas, como organización mundial, debieran abarcar en su ámbito todas las naciones independientes: buena parte de la población mundial no está representada en ellas. El Consejo Mundial de las Iglesias observa, con obvio

acierto, que la Carta de las Naciones Unidas ha quedado algo anticuada, re-basada en algunos aspectos por el decurso de los acontecimientos mundiales y arrollada por la rápida descolonización. Muchas cosas han de ser actualizadas en ella, lo que puede implicar cambios sustanciales en su texto, para cuya mejor preparación estima la Asamblea que las Iglesias deben influir sobre sus Gobiernos.

Los problemas de las naciones en período de desarrollo presentan dos facetas principales, de las cuales la primera está orientada al campo político, mientras la segunda al aspecto económico y social.

En cuanto a la cuestión política, la ya enunciada descolonización ha originado una problemática múltiple, que surge a la vez que nace uada nuevo pueblo a una vida propia. Debemos considerar esta problemática partiendo del hecho de que «en el transcurso de los dos últimos decenios, treinta y siete países han conseguido su independencia, lo que constituye un fenómeno que presta a la política una renovada actualidad» (3). La cesión de poderes a las nuevas naciones ha de ser realizada sin egoísmos ni reticencias, en interés de la justicia humana y de la paz. Mas no puede ser ignorada la frecuente realidad en que se encuentran algunas de tales naciones, cuya incapacidad para aprovechar idóneamente su autonomía requiere una rápida y profunda preparación. Parece, en primera instancia, que esta preparación debiera estar a cargo de Organismos internacionales, lo que impediría que se sucedieran no pocos males mayores, tales como los conflictos provocados por suspicacias de diversos Gobiernos, razas o nacionalidades.

Los problemas económicos y sociales encierran una gravedad más trascendente. Es alentador que muchas naciones avanzadas traten de ayudar a los países subdesarrollados. Pero los Gobiernos ricos deben ponerse de acuerdo sobre sus programas de ayuda para que ésta sea canalizada de tal suerte que se impidan la disipación y las malas interpretaciones. El mejor instrumento actual para la formalización de semejantes ayudas viene constituyéndose en el comercio, a través del cual, con la creación de nuevos mercados para los países protegidos, se asegura a éstos contra las fluctuaciones de los precios, posibilitándolos para fomentar los intercambios en especie, con la consiguiente disminución de riesgos por oscilaciones en la cotización de las monedas. En este sistema de ayuda, así como en la formación y educación de los elementos técnicos y administrativos necesarios para su funcionamiento, la Asamblea ha reiterado, una vez más, la necesidad de un control y orientación a cargo de Organismos internacionales. Sobre esta in-

(3) M. J. GERLAUD y J. G. RANQUET: *Eglise et politique*. Les Editions Ouvrières. París, 1961.

sistencia conviene hacer alguna observación, pues, si bien es cierto que una regencia ejercida por instituciones supranacionales previene de no pocos peligros, no se debe menospreciar el pensamiento de modernos autores católicos cuando advierten que las instituciones guardan en sí mismas no pocas causas del problema social de nuestros días. Aunque las instituciones son creadas por el hombre para acudir a las necesidades de una sociedad determinada, el valor y la eficacia de toda institución va decreciendo desde su fundación progresivamente, en razón de un inevitable proceso de envejecimiento, a causa de su extensión y complejidad y con motivo de su autonomía y de las dificultades para proceder a una constante renovación y actualización acordes con las necesidades, modificadas por la también constante evolución social. Parece que, a la vista de ello, algún consejo sobre la prudencia y disposición pertinentes ante las instituciones y organizaciones debiera acompañar a los reiterados deseos de la Asamblea de fomentar a toda costa Organismos de esta índole. Es claro que muchos bienes pueden derivar de su creación y funcionamiento; pero no es menos cierto que su pretendido carácter mundial agudiza en ellas peligros tales como la amplitud y la complejidad que hemos avisado.

El problema económicosocial presenta un ángulo extremadamente sensible en cuanto toca a la cuestión demográfica. El constatado crecimiento de la población mundial, cuyo índice supera claramente al del aumento de los medios de subsistencia, ha sido causa de inúmeros estudios y proyectos en torno a la planificación de los nacimientos, cuando no a una copiosa sucesión de métodos contraceptivos. «Las únicas poblaciones que mantienen todavía cierta resistencia refleja, en sus minorías selectas, ante la ola de planificación de los nacimientos, son las poblaciones católicas de tradición latina, así como las fracciones católicas de los países anglosajones, germánicos o flamencos» (4).

Es cierto que el mundo está abocado hoy a tomar una trabajosa determinación en la situación planteada por la temida «explosión demográfica» a escala mundial; en esta coyuntura, la solución de los católicos puede hacer parecer a éstos esclavos de una anticuada tradición o ingenuos ligeramente entregados a una utopía. Pero la solución católica resuelve la dificultad dentro del matrimonio y fuera de él, mirando a todo el género humano y atendiendo particularmente al caso de los países subdesarrollados, cuya actualidad económica es, en verdad, uno de los más urgentes problemas de nuestro tiempo.

El Consejo Mundial de las Iglesias no ha hecho sino exigir medidas «muy

(4) Sobre esta cuestión, consúltese la reciente y clara obra *La limitación de los nacimientos*, de S. DE LESTAPIS, S. J. Editorial Herder. Barcelona, 1962.

enérgicas, principalmente información adecuada», indicando que las naciones «deben competir en sabiduría y experiencia acumuladas». La actitud de las confesiones protestantes y demás Iglesias separadas ante la planificación de los nacimientos es de sobra conocida; pero resulta paradójico que la Asamblea no haya tocado más profundamente el tema, cuyo carácter de urgencia y universalidad requieren a todas luces un estudio exhaustivo y una dedicación permanente.

La evolución de las circunstancias económicas y de los medios de comunicación, así como las migraciones y las relaciones mundiales de cultura, conforman un núcleo más de posibilidades de contactos e intereses mutuos, pese a creencias y tradiciones distintas. Tales medios no son, sin embargo, suficientes para eliminar el peligro de nuevas tensiones, principalmente las de origen racial, ya que el desarrollo de razas antes dominadas exige nuevos puestos en los círculos sociales. En muchas partes del mundo ejercen las religiones no cristianas una gran influencia en la vida social de los pueblos. Sea cual sea la coyuntura o el sistema de gobierno, el Consejo Mundial de las Iglesias estima que la libertad de religión debe ser respetada, aun en casos como el de Angola, donde muchas Iglesias cristianas están afectadas por la grave situación. El presidente de la Asamblea y director de la K. K. I. A. ha declarado que no pueden seguir regateando a Angola la independencia o, al menos, la administración independiente, insistiendo en que le ha de ser concedido el derecho de autodeterminación para su futuro político. En caso de fracasar la formación de elementos competentes para la autodeterminación de pueblos, aun bajo el gobierno de una minoría o de una nación extranjera, ha de ser facilitada una ocasión de preparación adecuada para crear una forma de gobierno, con asistencia de todas las razas, sin ninguna especie de suspicaz discriminación. En cuanto a los informes sobre violencias y venganzas, acerca de Angola, el presidente encareció que la preocupación cristiana sobre el valor del hombre exige que sean respetadas las leyes que impiden los encarcelamientos arbitrarios, reclamando los juicios públicos y el derecho de «habeas corpus». La Comisión ejecutiva sobre Angola ha dirigido al Gobierno portugués, en nombre de los principios cristianos, una apelación para que se abstenga de actuaciones que acarreen la muerte o mutilación de miles de africanos; entre ellos, mujeres y niños, exponiendo sus temores de que Portugal pierda, por su errónea política en este punto, la simpatía y el respeto de otras naciones que se preocupan por el bien de Africa.

LOS ORTODOXOS, NUEVOS MIEMBROS DEL CONSEJO

La Iglesia ortodoxa rusa, por boca del Patriarca de Moscú y de toda Rusia, manifiesta haber visto desde el principio en la unión de los cristianos la piedra angular de la humanidad, y haber mirado con grandísima «simpatía» los deberes que se ha impuesto el Consejo Ecuménico de las Iglesias. «La Iglesia ruso-ortodoxa —declaró el Patriarca— nunca ha mostrado indiferencia frente a las aspiraciones de otras Iglesias hacia la catolicidad, sino que ha intentado ayudarlas con espíritu de fraternidad, estando dispuesta a tomar parte en todas las Comisiones, secciones y tareas del Consejo y a hacer todo lo posible en bien de la comunidad humana, fomentando todos los caminos y esfuerzos.»

En el mismo ambiente han surgido las expresiones del resto de las Iglesias ortodoxas. Pero es interesante hacer notar las declaraciones del arzobispo Jakovos, quien, en nombre de todas las Delegaciones ortodoxas, hizo patente su decisión de no dar explicación alguna sobre su actitud teológica y eclesiástica en las cuestiones de unidad, testimonio y servicio, de no ser ello absolutamente necesario.

CONCLUSIÓN

Creemos haber captado expresivamente las perspectivas del Consejo Mundial de las Iglesias según se reflejan a través de la Asamblea de Nueva Delhi. Un estudio analítico más detallado precisaría mayores espacio y tiempo, de los que no es posible disponer en la medida que requiere una relativamente más acabada exhaustividad. El movimiento ecuménico parece estar tipificado en nuestros días por un interés manifiesto por las cuestiones sociales, incrementado a partir de la Asamblea de Amsterdam en 1948. Tanto las Iglesias orientales en general, que antes no concebían la misión de la Iglesia sino como puramente sacral, cuanto las Iglesias reformadas, cuya dedicación a los problemas sociales no era decidida todavía después de la primera guerra mundial, han adoptado una actitud inicialmente positiva en este terreno. Todo cuanto puede esperarse de ello es una aproximación real a la verdad salvaguardada por la Iglesia católica y a la paz del mundo, a la que incontables prórrogas van constituyendo en una perpetua utopía a los ojos de la humanidad.

JESÚS MARÍA VÁZQUEZ, O. P.

VALDEMAR CARLSON: *Economic security in the United States*. Economics Handbook series. McGraw-Hill Book Company, New York, 1962.

El proyecto del autor, profesor de economía del Antioch College, de exponer críticamente los problemas de la seguridad económica en Norteamérica rebasa el interés informativo por la perspectiva desde la que los aborda. Por seguridad económica entiende el conjunto de instituciones que —encuadradas de modo genérico en las actividades del *Welfare State*— constituyen el objeto de la llamada política social. Empero, no se limita a una más o menos exhaustiva pero abstracta exposición.

Sus preferencias como economista son por la economía de mercado y, en definitiva su ideal es el de una sociedad abierta en la que tales instituciones funcionen incluso como promotoras del desarrollo económico. El sistema capitalista, con todas sus imperfecciones, es el mejor —o el menos malo— para promover altos niveles socio-económicos. El problema consiste en cómo lograr que las instituciones de seguridad no impidan tal promoción.

V. Carlson piensa que «es la ideología dominante la que determina el carácter de las instituciones económicas» y de ahí su discrepancia con el credo utilitarista que opera en todos los doctrinarismos del Estado de Bienestar, pues «si la meta del bienestar económico es la ética utilitaria del mayor bien para el mayor número, el deseo de lograr una distribución igualitaria es la consecuencia» y al final se intentará «maximizar el bienestar social» como única meta, olvidando que en la realidad cada individuo tiene sus preferencias, que pueden no coincidir con el criterio vigente de la felicidad.

Empero, no por eso rechaza una cierta institucionalización del bienestar, mas pretende apoyarla en motivaciones de otro tipo que automáticamente implican una autoconsciencia de la personal responsabilidad. De ahí la importancia de la función social de la religión —al menos en su tradición judeocristiana— ya que es capaz de persuadir a los individuos a aceptar su responsabilidad de establecer programas de seguridad económica de acuerdo con la religiosa obligación de fraternidad. Con ello la cuestión queda autodelimitada y se abre la posibilidad de que «la seguridad económica pueda ser establecida sobre la convicción de que promoverá la eficiencia de la economía o al menos no le restará eficacia», algo muy distinto de aquellos programas basados en la ética absoluta de la felicidad del mayor número que implican la posibilidad de liquidar la economía eficiente a cambio de un bienestar general que por lo mismo deviene problemático. Así la seguridad económica es un simple auxiliar del sistema de producción y consumo y no su Leviatán.

De ahí que —como el propio autor advierte en una nota inicial— el li-

bro no se ocupe de los problemas de la macroseguridad —en el sentido de las medidas encaminadas a lograr el pleno empleo— sino de problemas resueltos o intentados por empleadores y asalariados, en concordancia o no con las medidas estatales, con el propósito de eliminar las incertidumbres económicas presentes y futuras (microseguridad).

En tres rápidos capítulos iniciales examina el sistema de mercado, la situación de la seguridad económica antes de la seguridad social —es este quizá el capítulo más notable del libro— y los cambios institucionales que precedieron a la introducción de ésta. En los siguientes analiza diversos aspectos de la seguridad en Norteamérica, desde sus comienzos a la actualidad, con breves referencias comparativas a otros países. De ellos doctrinalmente destaca el que se ocupa de la ayuda familiar, notable por los puntos de vista que expone. En los dos finales estudia las repercusiones de la seguridad en el sistema económico y las generales de la economía del bienestar.

Tiene siempre interés especial la opinión de un economista sobre materias que frecuentemente son tratadas y, lo que es más grave resueltas, por legos en asuntos económicos. En este caso además, se trata de un economista que confía en el sistema de mercado y que comprende la necesidad de ciertas formas de seguridad. De ahí el interés de algunos enfoques y en especial de la perspectiva desde la que se aborda el tema.

La sustitución de la tesis de la seguridad social por la de seguridad económica, es significativa; la seguridad se propone así en términos más reducidos pero mucho más claros y el fin de la seguridad no es tanto sustituir la caridad como fomentar el impulso económico por medio de instituciones que garantizan una base mínima y promueven cierta seguridad psicológica fundamental. Las normales implicaciones de la llamada seguridad social que en definitiva se traducen en ideales distributivos absolutos, en la pretensión utópica de hacer feliz a todo ciudadano por el mero hecho de serlo, quedan obviadas. Por lo que si la seguridad económica favorece, impulsándolo al sistema económico, o al menos no lo entorpece, el usual activismo estatal queda también reducido a estrictos límites ya que las cuestiones de seguridad son de interés vital para los mismos que participan en el proceso del mercado y por tanto ellos serán sus promotores. La experiencia de Estados Unidos tal como en el mismo libro se expone, es sugestiva en más de un punto.—DALMACIO NEGRO PAVÓN.

