

# SECCION BIBLIOGRAFICA

## RECENSIONES

JOSÉ LUIS COMELLAS: *La Teoría del Régimen Liberal Español*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, 172 págs., 50 ptas.

Más de una vez se ha dicho que en nuestro siglo XIX no llegó a darse un verdadero liberalismo en la pureza de la doctrina y en la práctica de los principios. Argumentación muy valiosa de esta idea, hecha de manera personal y profunda, viene a ser la presente obra, en que se nos ofrece un análisis meditado y serio de las doctrinas políticas de nuestro siglo XIX. Para realizar este análisis, que le permite abocar a la conclusión definitiva de la falta de un contenido auténticamente liberal en las estructuras gubernamentales del siglo, Comellas ha centrado su estudio sobre las tres generaciones cruciales del XIX, representadas en las tres figuras más grandiosas y creadoras de la doctrina política decimonónica: la primera generación del liberalismo o generación de los teóricos que tratan de fundamentar la base doctrinal del nuevo sistema, representada por el Donoso anterior al *Ensayo*; la segunda generación liberal o de los desengañados, a quienes los excesos de la libertad mueven a adoptar procedimientos y soluciones típicamente reaccionarios, que tiene su principal figura en Bravo Murillo, y la tercera generación, testigo del desastre revolucionario, que se propone levantar un nuevo artificio liberal de las cenizas de su propio fracaso, mediante tácticas de transacción y término medio, cuya figura directriz y creadora es Cánovas. «Los intentos estructuradores de Donoso, Bravo Murillo y Cánovas, son, sin duda alguna, los más profundos y concienzudos que se hicieron en la España liberal durante el siglo XIX».

Las dos piedras de toque en que habría de manifestarse el fracaso de nuestra política decimonónica, en todas las etapas del siglo, obligándola a un falseamiento sistemático de los principios hasta perder la esencia misma del régimen liberal, serán estos dos que Comellas destaca con insistencia: el permanente problema de conciliar la libertad y el orden, que obligará a cercenar la primera hasta extremos incompatibles con los dogmas del liberalismo, y el exclusivismo clasista que alejará del ejercicio del poder y del disfrute de sus beneficios a la ancha base más extensa del pueblo, convirtiendo el régimen liberal en un ré-

gimen de privilegio, sólo de unos pocos, y jamás auténticamente popular. «Característica de nuestro siglo XIX es la tendencia a minoritarizar la esfera social encargada del ejercicio del poder. Se concede siempre la posesión de la soberanía a una minoría capacitada, que sabe y puede gobernar con acierto, y que disfruta de la máxima libertad política, porque esa libertad, dentro de su seno, no es peligrosa, como lo sería entre las masas.»

A esta conclusión llega el autor después del estudio de las ideologías encarnadas en las tres figuras políticas y doctrinales, ya mencionadas. A este respecto, la obra viene a ser la superposición de tres ensayos, sobre otros tantos ejemplos paradigmáticos del liberalismo decimonónico, ensamblados dentro de un cuestionario común, y que con ello adquieren unidad temática. Donoso, Bravo Murillo y Cánovas permiten arribar a la conclusión antes señalada, porque a los tres es común esta doble característica: desconfianza del uso de la libertad por el pueblo, y apartamiento de éste del ejercicio e interioridades de la política y del disfrute de su soberanía, dogmáticamente proclamada al imponer el sistema. «De la soberanía popular, tal como Rousseau la había concebido, a la soberanía de la aristocracia burguesa del liberalismo español, hay un trecho considerable, que los teorizadores intentan salvar con más o menos lógicas explicaciones. Donoso Cortés acude a la «revolución sublime», que, primero, triunfa, y después, generosamente, abdica, para que sólo ejerzan el mando los más inteligentes; Bravo Murillo demostrará que la soberanía popular es cierta como principio, pero que no puede aplicarse por actos positivos; Cánovas inventará una supervoluntad nacional, que es algo más que el conjunto de todas las voluntades de la Nación... Explicaciones todas de muy fina dialéctica, pero insuficientes en el orden que se persigue. Ninguno de los tres sistemas ha podido demostrar un contenido auténticamente liberal». «Se huye siempre, en suma, de la aplicación de los principios de la soberanía popular. Se admite que el pueblo ha arrebatado el poder que injusta y arbitrariamente ejercían los reyes; pero no se admite que ese pueblo siga disfrutando de tal poder.»

Representativo de la generación de teóricos («generación de 1836»; Donoso, Pacheco, Martínez de la Rosa, Durán, Gallardo, Alcalá Galiano) que entre 1830-1840 elabora las bases doctrinales del nuevo régimen, es Donoso Cortés. Estos burgueses, moderados, a diferencia de los progresistas, tienen una síntesis política con aires de vasto plan general, con pretensiones de erigir un sistema. Donoso erige la inteligencia en reina del mundo moral, y con su «soberanía de la inteligencia» (contrapunto a la «soberanía de la inteligencia y de la justicia», de Guizot y Royer Collard), como un don de minorías, establece el derecho de los más ilustrados a dominar a los demás. La forma perfecta que permite compaginar el orden y la libertad es para él el *gobierno representativo* (liberalismo),

regido por una clase inteligente (la burguesía) que ama la libertad y que, por poseer un patrimonio, precisa del orden. Está, por lo tanto, en el momento de optimismo juvenil y «progresista» del siglo XIX, y será capaz de demostrar con argumentos de la Filosofía y de la Historia que, por fin, la humanidad ha llegado a su edad adulta.

Ahora bien, gobierno representativo, no soberanía popular. Esta es para él un extremismo igualmente vicioso que la antigua soberanía de derecho divino. Absolutismo y democracia son por igual «blasfemias» contra los rectos principios de la autoridad y el orden; una sola blasfemia, si se quiere, la blasfemia de la «omnipotencia social». Lo justo será el gobierno, no del rey, ni del pueblo, sino de «los mejores entre los buenos»: de las *aristocracias legítimas* que deben su legitimidad a la sabiduría y a la industria, es decir, la espuma minoritaria de las clases burguesas. Este poder, aunque señalado por la elección, por la representatividad, es el ejercicio de un derecho. Porque la elección, acto de la inteligencia y no de la voluntad, no crea el derecho, sino que señala un hecho: ¿cuáles son los mejores a quienes les pertenece gobernar por derecho propio? Con ello, Donoso —como oportunamente señala Comellas—, no sólo incurre en un soberbio exclusivismo despectivo y en un exceso de intelectualismo sin fórmulas prácticas de gobierno, sino que, al negar la representación, destruye por la base la doctrina misma del régimen liberal.

Bravo Murillo no es un ideólogo, sino un administrador y organizador, cuya gran obra es la que realiza como gobernante durante los años 1847-1852. Bravo es la figura más destacada entre los gobernantes moderados que comprendieron la necesidad de vigorizar los resortes del Poder ejecutivo y de sustraer la dirección de la política a las querellas interesadas y a las ambiciosas de los *partidos*. Su propósito manifiesto fué el de elevar por encima de toda discusión los conceptos fundamentales: la religión, la monarquía, la propiedad, la estructura social, la jerarquía, el orden. De ahí que sus proyectos de reforma constitucional en 1852 —a raíz del golpe de Estado de Napoleón III en Francia— fueran acusados de intentar el restablecimiento del absolutismo. ¿Con razón?

Todo el planteamiento político de Bravo Murillo se basa en sustraer de la representación popular el ejercicio de la autoridad y de la soberanía. Para él, la legitimidad es un derecho preexistente que radica de modo indiscutido, por consentimiento tácito tradicional, e independientemente de la capacidad, e incluso de la justicia con que se ejerza, en los inicialmente designados por la sociedad para el ejercicio del poder: la Monarquía hereditaria, apoyada en una aristocracia hereditaria. Bravo pretende que a esta aristocracia hereditaria pertenece el disfrute de la autoridad, de la misma manera que a la burguesía pertenece el disfrute de la propiedad, y pretende incluso que esta permanente presencia de la nobleza

es la garantía de la libertad en una monarquía aristocrática. Lo curioso es que Bravo nos sorprende aceptando el dogma del contrato primitivo de autoridad: transmisión del poder de Dios a la sociedad y de ésta al soberano hereditario, mediante un tácito consentimiento o *pactum subiectionis*; es decir, «la misma doctrina tradicional y ortodoxa, sin aditamentos ni modificaciones...», tal como la había aprendido en Vitoria y Mariana durante sus años de seminarista. Desde esta base doctrinal era posible la vuelta a una monarquía aristocrática desde dentro del régimen representativo, pero a costa de salirse inevitablemente de él. Implicaba una renuncia al liberalismo, que, con razón, atisba Comellas al señalar la radical oposición entre la doctrina liberal de Rousseau y la tradicional que Bravo Murillo interpreta.

Cánovas, intelectual y teorizador, al tiempo que hombre práctico de gobierno, reúne hasta cierto punto las cualidades de Donoso y de Bravo. Representa la etapa en que el liberalismo del XIX, después de haber contemplado el fracaso de los principios, aspira a reedificar un orden estable dejando de lado lo más que sea posible a los principios, y montándolo sobre un armazón de soluciones técnicas que garanticen su estabilidad sobre todas las cosas. La mecánica estática y dinámica del armazón montado por Cánovas, lo mismo que las características de la mentalidad política de su autor (eclecticismo, transaccionismo, pragmatismo, oportunismo...), son facetas serias y concienzudamente analizadas por Comellas, que no nos interesa subrayar aquí.

Lo que es plenamente concorde con la actitud fundamental de los anteriores es la exaltación de la desigualdad, que le parece «de derecho natural», y que le permite sustraer la soberanía de la «fuerza bruta» del número, de la voluntad de la mayoría, esto es, del pueblo llano. Para ello da un giro habilísimo, y hace radicar la soberanía *de derecho*, no en los individuos, sino en la comunidad; en esa «gran familia» que es la Nación. Ahora bien, ésta no se determina por la voluntad de la mayoría, ni se reduce a la suma de las individualidades de los ciudadanos, sino que goza de una suprapersonalidad que no se crea ni se destruye por la voluntad de sus miembros; pues la Nación no es un plebiscito cotidiano, sino una «obra de Dios», unida por principios anteriores a todo pacto expreso. Consecuentemente, la voluntad de los ciudadanos no posee capacidad soberana en sí misma, cuando se mueve por «los caprichos de la pasión... o de la aritmética», sino únicamente cuando se identifica con la supervoluntad de la Nación, tal como ha sido definida por la Historia. Será legítimo únicamente aquel acto de voluntad que concuerde con la soberanía de derecho de la Nación; esto es, con su propia conveniencia y justicia: todo acto que sea acorde con las instituciones de la Nación, que «alcance a defender la propiedad, a restablecer el orden social, a libertarlo de la invasión bárbara del proletariado ignorante».

Con ello de hecho, Cánovas ha negado rotundamente el dogma de la soberanía popular, el principio de la inmanencia del poder político en la voluntad de la comunidad, que está en la base del liberalismo. No le importó abdicar de los principios, porque ha visto su fracaso, y porque lo único que le interesan son los fines. Para garantizar estos fines («defender la propiedad y el orden social del proletariado ignorante»), tuvo que ser tan exclusivista y minoritario como Donoso, aun sin vincular como aquél la soberanía a la inteligencia. Nada tiene de extraño que lo único que no logró atraer al régimen —porque desde ese punto de partida ni siquiera podía intentarse— fuese la incorporación del socialismo, y que el derrumbamiento de toda su armazón viniese precisamente de no saber «canalizar al socialismo por un cauce de colaboración al régimen, al estilo del de Bélgica o Gran Bretaña, que, como apunta Aunós, hubiera sido la solución más lógica». «Su muerte —tres balazos disparados por un socialista— fué todo un símbolo».

Dentro de la obra, es tal vez lo más interesante, siquiera sea por la originalidad del asunto, el estudio dedicado a Bravo Murillo. Por ello mismo, aquí encontramos los puntos más cuestionables: valoración respectiva de la obra de Bravo Murillo como pensador doctrinal y como organizador de la administración; visión del problema social por él mismo y de la situación dentro del régimen de las clases alejadas de los derechos políticos; viabilidad de su fórmula política autoritaria. Dicho sea sin desmerecer la grandeza de la personalidad de Bravo Murillo, puede pensarse que su fórmula política llevaba implícita una grave fuente de inestabilidad social y, por tanto, de fracaso; la misma que se desprende de la lectura atenta de este libro, como razón capital para el fracaso del liberalismo conservador del siglo XIX español: la excesiva reducción minoritaria del Estado como posesión de los niveles sociales más encumbrados, con olvido del pueblo llano, que impedía al régimen lograr una base suficientemente ancha y, por lo tanto, suficientemente estable.

Las constantes que se destacan en el liberalismo de gobierno de nuestro siglo XIX permiten negar la existencia de un sistema *democrático*, con excepción tal vez del breve paréntesis de la «Interinidad», en la España del pasado siglo. ¿Valdría igualmente para negar la esencia *liberal* del sistema, si se admite que estos caracteres —control de la libertad, exclusivismo burgués— son condiciones precisas del liberalismo doctrinario? He aquí un ambivalencia de concepto que interesa sea puesta a discusión, sobre todo si el análisis se verifica —como es el caso— dentro de la derecha del sistema (Cánovas incluido) y con prescindencia del liberalismo radical, apenas considerable a lo largo del siglo como sistema de gobierno. He aquí un importante punto de reflexión que nos presta la obra de Comellas, capital para llegar de una vez a la definición adecuada de la España oficial del XIX.

Resta por decir que el libro de Comellas se mueve dentro de las líneas directrices del planteamiento ideológico dado por Federico Suárez para el siglo XIX español: continuación del reformismo innovador del XVIII en el liberalismo del XIX, dirección de éste por minorías escuetas no solidarizadas con los intereses populares, exclusivismo burgués de régimen de clase, anegación del mismo en fórmulas teóricas que fallan en su aplicación práctica, rémora de la ilegitimidad de origen del nuevo régimen para su aceptación universal, insolidaridad del pueblo con la ideología innovadora y minoritaria de los liberales. El libro, en efecto, nació y fué escrito, hace ya años, en el seminario de Historia Moderna de Santiago de Compostela, en donde por entonces el autor de la obra, y el de esta reseña, tuvieron oportunidad de iniciarse en el trabajo científico bajo el magisterio de aquel destacado iniciador de una nueva escuela historiográfica sobre el siglo XIX español. A pesar del tiempo que, por dificultades diversas, ha tardado este libro en salir a la luz pública, y a pesar de las importantes puntualizaciones que en esos mismos años ha recibido el estudio teórico del liberalismo decimonónico (Díez del Corral, Sánchez Agesta), el libro de Comellas es hoy una aportación importante, cuyo valor no han desmerecido en nada los años, y se revela en él una profundidad crítica y una madurez de criterio nada común en una obra de juventud.

A. EIRAS

#### LA COMUNIDAD POLITICA: REVISION DE SU CONCEPTO

La vivacidad del *tempo* histórico moderno se manifiesta con notoria intensidad en el modo de crearse, sustituirse, desaparecer, consolidarse las estructuras comunitarias, cada vez más numerosas y entrelazadas entre sí. De hecho muchas estructuras heredadas han desaparecido, y las nuevas se han manifestado a veces como excrescencias monstruosas que han conmocionado profundamente el desarrollo de la humanidad. Las pretensiones de conseguir comunidades totalmente integradas han terminado en narcisismos, en mitos de unidad monolítica que aplasta a la persona real. Por el contrario, reaccionando contra la noción de subordinación sistemática de lo personal a lo colectivo, se ha llegado a poner en tela de juicio la misma idea de lo comunitario. Sobre todo en el terreno de la psicología profunda, se ha podido identificar la comunidad humana con un resultado de la debilidad mental, del miedo a la responsabilidad, de la pereza y de la ineptitud, del miedo a la libertad (1).

---

(1) Véase el libro de STEIN: *The Eclipse of Community*, 1960. Por ello, se ha buscado por los pensadores políticos una renovada investigación que encuentre la vena pro-

Las comunidades existentes aparecen, las más pequeñas como la familia, deficientes y en decadencia, y las más grandes, como la internacional, endebles y aun con escasa eficiencia. Las más vigorosas son las intermedias, las naciones y las comunidades supranacionales de región y de integración económica.

En todo caso, la incidencia que lo comunitario tiene sobre lo individual enfrenta al hombre con el doble riesgo de su «enajenación» o de su «desintegración» como persona. Hallar la posición que al hombre pertenece para eludir ambos riesgos es la tarea del pensamiento político contemporáneo. Un defecto en la concepción ontológica de la persona humana haría incurrir en concepciones defectuosas de la comunidad y de sus funciones y estructuras.

Las líneas de fuerza de investigación deben prolongar las tres premisas ontológicas del pensamiento político: la politicidad, la racionalidad y la religiosidad humanas. La *politicidad* indica unas necesidades del orden de la utilidad y unas inclinaciones del orden de la amistad entre hombres. La comunidad debe satisfacer a ambas, proveyendo a las necesidades pero también a la intimidad. La *racionalidad* humana hace al hombre capaz de previsión y de virtud, mediante estructuras de educación, pero también de posibilidades de autodisciplina. Por último, el hombre es *algo religado*. La comunidad no consume su ser total, desde el que late una referencia bipolar —origen y destino— hacia Dios.

La religiosidad verdadera no es escatológica —pavorosa, extremista y conservadora a ultranza—, sino que consiste en la entidad del orden que gobierna la estabilidad de la naturaleza y de la sociedad. Los filósofos griegos descubrieron la asociación humana radicada en el acuerdo espiritual entre hombres. Su apa-

---

funda en que aflora lo más puro y auténtico de la noción comunitaria, en un trabajo de reflexión total acerca de la real esencia de la comunidad. Tal significado tiene el libro que voy a comentar (*Community*, The Liberal Arts Press, New York, 1959, VIII-294 páginas, que comprende los estudios siguientes: CARL J. FRIEDRICH: *The concept of community in the history of political and legal philosophy*; HUNTINGTON CAIRNS: *The community as the legal order*; STUART M. BROWN, Jr.: *The community as the legal order reviewed*; WILLIAM Y. ELLIOT: *The co-organic concept of community applied to legal analysis: constitutional and totalitarian systems compared*; MARGARET SPAHR: *The role of the Supreme Court in the integration of the american community*; DANTE L. GERMINO: *The crisis in community: challenge to political theory*; JACOB TAUBES: *Community after the apocalypse*; GEORGE E. GORDON CATLIN: *The meaning of community*; BENJAMÍN NELSON: *Community dreams and realities*; TALCOTT PARSONS: *The principal structures of community: a sociological view*; THOMAS A. COWAN: *The principal structures of community reviewed*; WARREN ROBERTS: *Community as matrix*; HERBERT W. SCHNEIDER: *Community, communication and communion*; WOLFGANG H. KRAUS: *The democratic community and the problem of publicity*; LON L. FULLER: *Governmental secrecy and the forms of social order*; JOHN LADD: *The concept of community: a logical analysis*.)

rato racionalista se prolongó asumido en la verdad enunciada por el cristianismo: la entidad soteriológica de los hombres en comunidad, bajo el signo del amor fraterno. En el juego de esta conexión, el poder político concreto es categoría fundamental de la historia humana, como constituyente de un sistema de normas obligatorias que facilitan el establecimiento de la libertad y de las conexiones interhumanas establecidas en la tendencia del amor y en la prevención del temor.

La comunidad es algo que se pone en común, e implica cierta intencionalidad positivante. No podría vivir sin un ahondamiento de la *homónoia* correlativo a sus responsabilidades y funciones en cada época. Sin una suficiente densidad de la comunidad psicológica, el sistema de las reglas sociales carece de apoyo constante y decae en coacción o en ineficacia: en injusticia o en falta de justicia.

La profundización psicológica de la comunidad, o sea, la adquisición de un profundo sentido de lo comunitario, es un momento de la constitución de la conciencia interior en la persona concreta, que supone superar radicalmente cálculos individuales apoyándose en el elemento de caridad que busca actualización colectiva. Por ello, la comunidad es un proceso práctico. Las meras agregaciones interindividuales o las comunidades de comunión total no son comunidades verdaderas. Es característica dual de la comunidad, una cierta integración orgánica y una cierta formalización. Por ello las relaciones personales intransferibles no constituyen comunidad. El concepto de comunidad se refiere a vincular lógicamente ciertos derechos y obligaciones que se siguen del hecho de ser miembro, por insertarse en ciertas condiciones comunes a cualquiera de ellos, de una totalidad formalizada. Comunidad y organización formal están en relación, pues la comunidad es «matriz del derecho», «mantenedora del derecho» y constituye su base

El secreto de la paz y de la tranquilidad en las relaciones humanas comunitarias consiste en lo siguiente: una comunidad bien establecida tiene que permitir respuesta a todos los tipos de necesidad, y no sólo las más elementales o las más parciales. Por ello, la más importante de sus funciones es la creatividad. De tal modo la persona podrá hacerse dentro de la comunidad un sitio a su medida. En este juego franco de las posibilidades o dificultades para la integración, es donde se produce, por una parte, la consistencia aglutinada de la «comunión», y por otra, la incoherencia dispersa de la masificación. Entre uno y otro de los extremos la convivencia normal de las personas.

La comunidad tiene siempre cierto meollo de intimidad donde se da el grado unitivo de la comunión en la que hay un máximo de interpenetración que es mínimo en la «masa». Es curioso que desde una consideración metafísica de este problema, un pensador español haya dicho recientemente que el



hombre-masa no es el contrapuesto a hombre-élite, sino al hombre-caridad. Es masa quien se desinteresa del prójimo. En este sentido, el hombre-comunión puede ser también hombre-masa en cierto sentido, pues la comunión no es nunca universalidad, sino particularismo social, exclusividad y sectarismo. Por el contrario, la comunidad es como un término medio dúctil entre ambos extremos, donde se da simplemente la vivencia del «nosotros» universal.

Más que en la identificación absoluta de una intimidad plena, la comunidad consiste en la comunicación de sus miembros para establecer y administrar las condiciones generales bajo las cuales cada grupo y sus quehaceres peculiares pueden actuar en paz y en libertad. El símbolo de esta cooperación productiva es el Derecho, que tiene constancia expresada en signos inteligibles y en instituciones eficaces. Por ello, el Derecho y la comunión constituyen el aspecto exterior y el interior de la comunicación, y se complementan mutuamente. El Derecho explicita los acuerdos, la comunión interioriza los sentimientos. Cuando están separados, el Derecho convierte su ley en ídolo, y la comunión degenera en cáncer de la comunidad.

En la doctrina política tradicional —desde Aristóteles— la comunidad política no es una unidad total. Es más bien unidad en la diversidad, de tal modo que unos elementos están integrados y otros no. Es precisamente la diversidad personal lo que hace posible la comunidad. Por el contrario, no es más intensa una comunidad cuanto más cosas estén en común. De ningún otro modo se ha expresado esta esencia de la comunidad política, como en las teorías del pacto social, pues la satisfacción de las necesidades individuales y la comunicación de las peculiaridades personales son descritas como queridas expresamente y alcanzables de modos razonables y queridos. Tal vez la concepción de Pufendorf de la comunidad —en cualquiera de sus órdenes— como *ens morale* ontologiza este elemento espiritualista de la realidad comunitaria. Tras de las exageraciones que Rousseau y Hegel han hecho posibles, la actual tendencia y los métodos actuales de buscarse la integración supranacional de los países europeos, bajo la forma de comunidad, constituyen el aspecto más creador y fecundo de la realización comunitaria en la historia humana. Mas ello no elude sino que ahonda el eterno problema de la comunidad: si es simplemente existente o querida; si es primordialmente ley o amor; si es organismo o finalidad. En todo caso hay una conquista a retener: que una verdadera comunidad no puede constituirse fuera de los límites de acción de personas normales, de ética elevada, bajo procedimientos eminentemente razonables, teniendo fines queridos y aceptables para todos, y tendiendo a obtener una disciplina bajo cuya tensión las colaboraciones sean posibles como fin propio de cada persona libre.

Es una característica de la comunidad la existencia de un sistema de reglas que gobiernen la aplicación de la fuerza dentro de ella. El funcionamiento de la legalidad puede ser estudiado desde dos puntos de vista complementarios: el problema ético de por qué los hombres deben obedecer a la ley (problema de su legitimidad), y las funciones que el sistema jurídico llena en las condiciones sociológicas en que sus exigencias son estimadas como verdadera necesidad colectiva.

La legitimidad de la ley viene representada por un determinado nivel de consentimiento acerca de la naturaleza de la justicia (*consensus iuris*). La función de la ley aparece en relación con la necesidad de coerción. Tanto menos es sentida una ley como necesaria, en cuanto que su vigencia requiera de hecho mayor coerción. Por ello, la organicidad de la ley tiene que ser co-orgánica. Sin la presencia de la comunidad al consentir en el sentido de la ley y en la apreciación de su necesidad, la ley es instrumento de absolutismo, de totalitarismo, o de arbitrariedad de algún poder social hipertrofiado.

Las estructuras elementales de la comunidad son, por su parte, las conocidas: *residencia* y fijación local, ocupación y fijación funcional del *trabajo*, *jurisdicción* y fijación normativa de la conexión súbdito-autoridad, y *comunicación* o posibilidad de integración en los aspectos y en las valoraciones a que se refiere la actividad personal de los miembros de la comunidad.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

CHARLES W. KEGLEY and W. BRETALL (Eds.): *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*. The Macmillan Company. New York, 1961, 486 págs.

Se presentan en esta densa obra una veintena de trabajos de distintos intelectuales norteamericanos, los cuales, dirigidos y acoplados por Charles W. Kegley y Robert W. Bretall, nos permiten examinar el frondoso y variado pensamiento de ese polifacético escritor y predicador americano que es Reinhold Niebuhr. Si se ha dicho que el motivo dominante de nuestra época es la ciencia y, dentro de ella, el cambio y la especialización, no cabe duda de que Niebuhr es un prototipo de estas dos vertientes.

Que Niebuhr es uno de esos raros intelectuales que poseen originalidad e ingenio y, por tanto, creación, es indiscutible, como lo es el que brille más dentro de una constelación de escritores norteamericanos no demasiado nutrida de figuras de primer orden. Su originalidad radica en que todo su pensamiento sobre el hombre y la sociedad, en definitiva, el mundo, arranca de una visión teológica, pero de una teología con sello personal.

Niebuhr, un rotundo conocedor de la Biblia, arroja todos sus dardos sirviéndose de ella como arco, especialmente del Nuevo Testamento, y, concretamente, en lo que él llama «ética de Jesús», la ética del amor espiritual, de la que deriva y es inseparable la doctrina del Derecho natural. Lo que caracteriza su protestantismo es más la trascendente importancia que da a esta ética que no las continuas ofensivas lanzadas contra la Iglesia católica romana, sobre todo por Lutero. Eso es lo que ha llevado a que algunos califiquen su posición de «neo-ortodoxa», aunque desde el punto de vista protestante no sería en realidad nada ortodoxa.

Su conocimiento de la historia y de la literatura es portentoso. Grandes figuras del pasado siglo, en lo que a literatura se refiere, tales como Dostoiewsky, Ibsen y Zola, entre otros, así como el libro de nuestro Unamuno *El sentimiento trágico de la vida* y la *Visión pesimista de Occidente*, de Spengler, han ejercido notable influencia en él. Tampoco podemos descartar a Pascal ni, en lo que respecta a la teoría del pecado, a Kierkegaard, por tener parecido a este existencialista danés más que al reformista Calvino. «Todos los pecados humanos aparecen más malos en sus consecuencias que en sus intenciones», dice Niebuhr, pero el pecado, si puede serle imputado al hombre por ser libre, también es cierto que su capacidad de resistencia ante la tentación es limitada, y si cae en ella es por no poseer la suficiente habilidad como para hacer frente victoriosamente a las artimañas del demonio. Sin embargo, pese a sus conocimientos teológicos, Niebuhr duda de que pueda llamársele teólogo, y que su obra sea analizada y criticada como teología. Además, carece en todos los campos de un montaje de concepciones sin solución de continuidad, lo que le acarrea el no haber montado ningún cuerpo sistemático de doctrina. Incluso su elaboración teológica y su ética cristiana han sido para él una distracción profesional desde que comenzó su carrera académica.

Su desarrollo de la concepción del hombre, siempre bajo el control teológico, es resultado de toda una incesante interacción entre su interpretación del pensamiento bíblico y la teología clásico-cristiana. Uno de sus afanes es buscar y entronizar la justicia. La justicia es lo que sostiene el amor, norma soberana para la ética cristiana. Pero sin justicia no hay orden social. El mantenimiento de cualquier orden es preferente a la anarquía, lo que le lleva a hacer crítica de ciertas tendencias de la ortodoxia cristiana que lo ponen en tensión, a expensas de la justicia en última instancia.

Los problemas sociales modernos constituyen el norte de la atención de Niebuhr, que busca afanosamente su solución, para lo cual recurre a la aplicación para nuestro momento del Evangelio social y el pragmatismo. El reino de Dios no ofrece alternativas, sino perspectivas.

A Niebuhr se le ha llamado «cínico domesticado» y liberal convertido.

pero también es un conservador con una buena dosis de socialismo, y un luterano con la mirada atenta a las causas que hizo posible la irrupción del marxismo con un comunismo subsiguiente que lleva conquistado medio mundo.

A pesar de que ataca al liberalismo por su candidez, en la concepción del hombre especialmente, no se le oculta que éste, con el concurso de la razón, ha jugado una buena parte del papel en el descubrimiento del valor del individuo y en la necesidad de establecer una justicia en las relaciones humanas. En cambio, ve en la democracia el sistema más idóneo para lograr el equilibrio de intereses y la justicia. «La capacidad del hombre para la justicia hace posible la democracia; pero su inclinación a la injusticia hace necesaria la democracia», afirma, y cree que la justicia no está lejos de la igualdad, tomando ésta en el sentido de imparcialidad en la determinación de las necesidades y derechos, ambos aspectos esenciales de la justicia.

Niebuhr no piensa de sí mismo que haya evolucionado excesivamente en su concepción de las cosas, mas no es cierto. La gran crisis económica que sufrió su país en 1929 y que tanto se arrastró y arrastró al mundo con ella, fué para él el fulminante de una violenta reacción frente al liberalismo, tan unida a la filosofía del progreso americano, principalmente en su matiz económico. Esto le lleva a apoyar, aunque con reservas, al *New Deal*, pues considera que una socialización mal efectuada es contraproducente. «Necesitamos más cristianos que sepan cómo una revolución absolutamente básica en el sistema de propiedad tiene por causa la justicia», dirá en la nueva recesión económica de 1937-38, demostrando la necesidad de socializar los medios de producción en la era técnica.

También se revuelve contra la teoría liberal de la historia como devenir donde el bien tiene que vencer al mal, ya que para Niebuhr el advenimiento del nazismo le supuso un verdadero revulsivo, hasta el punto de justificar, tras la claudicación en la Conferencia de Munich, el rearme naval preventivo que Roosevelt había impuesto al país, y que hasta entonces Niebuhr había atacado, pues, no obstante su pacifismo, cree que la guerra es preferible a la tiranía. Está claro, por consiguiente, que su viraje obedece al cambio de las circunstancias que imperan en la vida política internacional.

Niebuhr indica que cada sistema de moralidad social no puede dejar de tener en cuenta el dinamismo histórico, lo que le enfrenta tanto con la concepción de los moralistas católicos por su tendencia a absolutizar aspectos de la cultura medieval en sus interpretaciones de la ley natural, como con el liberalismo por su utópica visión de la naturaleza humana y al marxismo por su absolutización de una clase y su pseudoidealismo.

El desarrollo de los acontecimientos mundiales le hacen revisar de continuo, sin él sospecharlo, sus concepciones, y así, si el colapso económico-finan-

ciera de 1929 le llevó a usar el marxismo como instrumento de crítica contra la «cristiandad liberal social», a partir de la última postguerra introduce profundos cambios en su pensamiento económico y estrategia política, utilizando su agudo conocimiento de la teología cristiana como instrumento para criticar al marxismo.

Observemos cómo cada vez se atrincheró más frente al comunismo. Si la panacea liberal consideraba que la inteligencia científica y la piedad moral llegaría a abolir el conflicto social, el error fundamental del comunismo consistió en una nueva forma de la herejía liberal: el hallar el reino de Dios en la historia, es decir, percibir en la Unión Soviética, paraíso del proletariado, la emanación de lo absoluto. El liberalismo es inaplicable a los problemas de nuestros días por su ingenua concepción del hombre y del orden político-económico y porque ha llegado a ser una especie de justificación política para los egoístas propósitos de la clase media dominante, pero la ilusión de una sociedad sin clases como remedio de eliminación del poder es todavía más ingenuo.

Si Hegel es el padre de los totalitarismos cuyas alas izquierda y derecha las supondrían Marx y Spengler, respectivamente, podríamos arrancar del cristianismo de San Agustín, y si colocáramos a la izquierda a Toynbee con su cara «liberal», a Niebuhr deberíamos de ponerle en la derecha con su «neo-ortodoxia», dice Robert E. Fitch. Para Niebuhr la historia no puede ser redentora de sí misma, no puede ser su propio Cristo. La historia tiene unidad por la fe y no hay superestructuras en ella que puedan ser elaboradas por la razón. La historia, para él, tiene cuatro mangos, puede empuñarse por cuatro asas que llama: el de los acontecimientos simbólicos, de las polaridades, de la dialéctica marxista y de la ironía de la historia.

En síntesis, vemos, por tanto, en Niebuhr un hombre rebelde y radical, y por ello incapaz de poder imitar a posibles predecesores. Sus virajes, debidos a los cambiantes estímulos de los tiempos, no le han hecho perder fulgor en su postulación de una ética social radical. Su radicalismo, en este sentido, permanece inflexible. Alguien le ha llamado «un Voltaire sin peluca», a lo que el propio Fitch apunta que puede ser cierto si se recuerda en el filósofo y literato francés no sólo la lucha y la sátira, sino también la benevolencia y la compasión.

El libro termina con una bibliografía exhaustiva y ordenada cronológicamente de toda la obra de Reinhold Niebuhr hasta 1956, y dos índices, uno de conceptos y el otro onomástico, facilitan el manejo del volumen.

TOMÁS MESTRE VIVES

C. WRIGHT MILLS: *La imaginación sociológica*. F. C. E., Méjico, 1961, 238 páginas. Traducción de Florentino M. Torner.

Era Mills un autor capaz de salir del círculo en que se movía para contemplarse a sí mismo, y a su entorno desde otra perspectiva, y *La imaginación sociológica* es el resultado de un esfuerzo por explicar las derivaciones que las ciencias sociales, especialmente la sociología, han sufrido últimamente en Estados Unidos. Derivaciones que canalizan la investigación, según Mills, o bien a un estudio exhaustivo de cosas sin importancia, el empirismo abstracto, o, por el contrario, a la elaboración de esquemas supergenerales, la gran teoría, en que apenas queda nada si se la despoja de tópicos, lugares comunes y palabrería disfrazada de tecnicismo.

No hay duda de que la reacción del autor frente a estas dos posturas es violenta; en su obra puede advertirse aún la huella de las conferencias en que tuvo origen, por la manera tan peculiar como está escrita. Más que una exposición reposada, de tono sereno, era a veces un diálogo amistoso y dulcificado, con el invisible público de los principiantes y, sin embargo, se torna en otros momentos una crítica durísima, airada, de la irresponsabilidad liberal del trabajo sin horizonte de los equipos técnicos, de la dependencia moral y política respecto a los poderosos, de la sumisión a las directrices que marcan los dueños del dinero, y, en fin, de toda la mala influencia que esto supone para el resultado final de la investigación.

Pero Mills no se detiene en el análisis o el comentario: De su libro se ha destacado casi únicamente este aspecto de crítica al empirismo abstracto y a la gran teoría, de profesionalización, «ethos burocrático» y el resto de la obra ha quedado oscurecida por la polémica que levanta esta primera parte. Apenas se alude a su Apéndice sobre artesanía intelectual, y al capítulo, tan interesante, sobre política.

Este otro aspecto de la obra en que sugiere soluciones y formas nuevas de trabajo, es a mi juicio importantísimo, y creo que merece un estudio aparte.

#### LA IMAGINACIÓN SOCIOLOGICA

Si cada época tiene un común denominador cultural, en la nuestra este denominador son las ciencias sociales. Ciencias que, en frase de Mills, intentan hilar la relación entre biografía e historia, que a través del conocimiento del hombre aislado de sus íntimas preocupaciones, afloran en un conocer los problemas generales de la sociedad.

Y he aquí que los métodos usados por esta ciencia están necesitando una revisión profunda: hay que volver, afirma el autor, al análisis clásico que ve al Hombre en el hombre. Y hay que despertar la conciencia adormilada del sociólogo, recordándole el quehacer político que le está reservado. ¿Cuál es esta tarea en el pensamiento de Mills?

«Para una sociedad democrática, asegurar como valores esenciales la razón y la libertad.» Y vuelve la interrogación. ¿Cómo conseguirlo? «Comprendiendo el sentido de las estructuras en que vivimos, y la posición que dentro de ellas ocupamos, conociendo la diminuta aportación que supone nuestra conducta en el conjunto total de nuestra sociedad; todo ello, con ayuda de la imaginación sociológica».

Sobre el hombre más necesitado de esta cualidad mental, el sociólogo, Mills escribe largamente, y recomienda como modo de trabajo la artesanía intelectual, para huir de la nueva pactividad en que la comunidad académica ha llegado a verse envuelta en Estados Unidos, donde muchos profesores se hacen expertos en las interioridades administrativas que les proporcionan mayores posibilidades económicas, y esto angosta su atención y el alcance de su pensamiento político fortaleciendo aún más su actitud apolítica.

Al describir la artesanía intelectual el autor desciende al detalle autobiográfico, con la esperanza de que su experiencia ayude al trabajador novel; y al sentirse sociólogo-maestro se esfuerza en revelar tan plenamente como puede, cómo trabaja una mente auto-disciplinada.

Especialmente considera de interés estos puntos:

1.º No disociar la vida privada del trabajo; hacer uso de todas nuestras experiencias.

2.º Llevar un cuidadoso archivo en que queden anotados cuantos proyectos, sugerencias o sucesos despertaron interés en nosotros.

3.º No olvidar que la razón es la avanzada en todo campo del saber y la finalidad de la investigación empírica, solamente es resolver desacuerdos o dudas acerca de hechos; por tanto, los proyectos en que sea necesario añadir a ésta, deben ser eficaces y claros en el sentido de que prometan responder a muchos interrogantes, en comparación al esfuerzo que suponen.

4.º Estimular la imaginación, reorganizando el fichero, ideando nuevos tipos de clasificación, o haciendo examen comparativo de fenómenos o invirtiendo las proporciones normales para observar sus posibles efectos.

5.º Como muy importante, la claridad y sencillez en el lenguaje, porque dice Mills «la ininteligibilidad es un medio de escapar a los juicios del lector sobre la obra».

6.º Y finalmente, una exhortación para no alejarse del plano de la realidad histórica, ni olvidar la estructura en que los problemas o temas estudiados, adquieren sentido.

## SOCIOLOGÍA EN ESPAÑA

El libro de que me ocupo, lleva un prólogo de Gino Germani, sobre sociología en América Latina. Germani afirma que las desviaciones criticadas por Mills para la sociología en Estados Unidos no tienen valor en América Latina, donde son endémicos la falta de rigor, desconocimiento de técnicas y escasez de institutos organizados con material a propósito para los problemas que se han de resolver. Como las deformaciones americanas no son inevitables, y parten de principios y esfuerzos aprovechables, a los que comienzan o fomentan estos estudios, se les abre un magnífico panorama.

Después de leer estas páginas, es inevitable trasladar las reflexiones de Germani a nuestra propia sociología, y comprobar si tienen cabida entre nosotros las inquietudes de Mills. ¿Cuáles son las tendencias dominantes de nuestra sociología? ¿Qué papel desempeña el sociólogo en nuestra sociedad, y qué ha hecho hasta ahora? O incluso una pregunta preliminar: ¿Existe siquiera una sociología española?

Ante esta avalancha de interrogaciones, no puedo responder, porque para ello se necesitaría mucho tiempo y esfuerzo, y además, no es éste el sitio adecuado para hacerlo.

Pero, apoyándome en el testimonio de Mendizábal y Gómez-Arbolea, puedo afirmar que, en el significado más exacto del término, no existe aún sociología española, y desde luego, nuestra situación se parece poco a la norteamericana.

Hasta hace unos años, nuestros investigadores procedían del campo del Derecho o de la Filosofía, y eran problemas muy concretos los que más les interesaban, llevados de un afán de reforma social. Sin embargo, se puede anotar que actualmente hay un movimiento intelectual muy favorable a la sociología, y del que cabe esperar buenas realizaciones. Movimiento que, por otra parte, alcanzará probablemente el equilibrio, esa fusión de teoría y práctica que tanto preocupaba a Wright Mills, y que es condición indispensable para el éxito en esta disciplina.

MARÍA DE LOS ANGELES DURÁN



ROSCOE, Pound: *Law Finding Through Experience and Reason*, University of Georgia Press, 1960 (X + 65 págs.).

El Derecho tanto se crea como se descubre. En sus actos de creación domina la nota de voluntad, característica del Derecho estatutario; lo que la ley exterioriza son, fundamentalmente, mandatos de él o los órganos a los que el ordenamiento tiene conferido el poder normativo. En su proceso de descubrimiento predomina el rasgo de juicio o razón, característico de la costumbre como fuente y de la elaboración jurisprudencial del Derecho, y de su formulación doctrinal. Buscar un equilibrio en virtud del cual los mandatos sean razonables, de un lado, y de otro, el proceso continuo de interpretación y aplicación se acomode a los ideales del ordenamiento, incluidos entre éstos los de aproximación a un ideal supremo de justicia, tal es la tarea que compete a cuantos de una forma u otra intervienen en la creación o en el descubrimiento del Derecho. Tal es el tema general que Pound desarrolla en las tres conferencias recogidas en este libro. En la primera de ellas (*Law Making and Law Finding*) se explora el tema con carácter general, haciendo un rápido recorrido a través de las distintas posiciones metodológicas modernas. Vuelve Pound sobre su conocido análisis con arreglo al cual todo ordenamiento jurídico tras un período de *Derecho estricto* (rígidamente formalista, cerrado a toda consideración individualizada o moral de las situaciones jurídicas y con muy fuertes limitaciones respecto de los sujetos a los que se reconoce personalidad), seguido de un período de *Equidad* (identificación del Derecho con la Moral e intento de proporcionar una sanción jurídica a todo tipo de obligaciones morales), alcanza una *fase de madurez* caracterizada por el predominio de las ideas de igualdad y seguridad, la primera de las cuales lleva al Derecho un principio de objetividad y de tratamiento uniforme para todos los sujetos a sus normas, mientras que la segunda hace que se retroceda un tanto hacia el formalismo inicial.

Desde su madurez, el Derecho tiende a desembocar en un derecho social o socializado (*The stage of socialization of law*) en la época contemporánea; lo característico de este Derecho es la debilitación de la propiedad y del contrato como bases del Derecho privado; señala Pound una serie de indicios de que efectivamente nos hallamos en esta fase, destacando entre ellos, reiteradamente, el abandono de la responsabilidad extracontractual, basada en la culpa para aceptar principios de responsabilidad objetiva, especialmente en materia de accidentes de trabajo.

En la segunda (*Stare Decisis*) se analiza el valor del presente en la elaboración judicial del Derecho; en varias ocasiones, Pound insiste en que se refiere exclusivamente a los sistemas de *Common Law*, únicos en los que los jueces y

Tribunales tienen esta misión develadora de los principios del ordenamiento; en los que llama «sistemas continentales», la tarea ni corresponde ni de hecho está a cargo de los jueces, sino de los juristas, de la doctrina, de los profesores y estudiosos del Derecho. La decisión continua y uniforme de casos genera una confianza acerca de cómo los mismos se van a resolver en el futuro, que es muy grave traicionar. La línea de precedentes, si se quiere, sólo puede y debe ser rota por la «interposición legislativa», salvo en casos extremos en que por cambio de circunstancias históricas y sociológicas la aplicación del precedente lleve a situaciones manifiestas de injusticia.

En la última conferencia (*Reason and Reasoning in Law Finding*) comienza por advertírsenos que la razón de que se habla no es la razón natural de la que cualquier persona dispone, sino, con Coke —y citando textualmente su muy conocido pasaje— «una perfección artificial de la razón, adquirida a través de largo estudio, observación y experiencia», no predicable de cualquiera, por cuanto *nemo nascitur artifex*, sino tan sólo de los juristas; esta razón artificial decantada a través de los siglos «por un número infinito de hombres graves y entendidos», es el Derecho. De esta acumulación de experiencia jurídica que merece el máximo respeto ha de partir el proceso de elaboración; esto es, sobre ella ha de seguir jugando la razón artificial del versado o iniciado en Derecho; con toda esta explicación previa, el Derecho es «experiencia desarrollada por la razón».

Esta concepción —con la advertencia adicional de que al razonar se cuide mucho de no hacerlo puramente por analogía— se ilustra con una serie de ejemplos; el más curioso e interesante de ellos es cómo las acciones de responsabilidad sin culpa han derivado de acciones fundadas en actos primero puramente intencionales y después meramente negligentes; para alcanzar el principio reconocido hoy, y uno de los más característicos de la fase de socialización, de que los «riesgos de muerte y lesiones son inevitables en nuestra vida civilizada moderna y que por ello mismo la carga de soportarlos no puede recaer sobre el desgraciado individuo sobre el que recaen». Por eso hemos aprendido paralelamente a «diluir el riesgo mediante la exigencia obligatoria de un seguro». Otras ilustraciones, también sumamente interesantes, son la debilitación de la doctrina de la *consideration* como requisito de los contratos y el desarrollo del cuasicontrato de enriquecimiento sin causa.

La relativa falta de sistema en las conferencias está de sobra compensada por lo jugoso del análisis y por la modernidad de su concepción en la increíble juventud jurídica de Pound, pasados ya sus noventa años. Si sobre algún punto he de insistir es sobre el muy característico tratamiento del tema de los accidentes de trabajo y de su aseguramiento como una de las ramas de vanguardia en

la transformación del Derecho; cosa por lo demás evidente para quien contemple con alguna atención y profundidad las leyes españolas de accidentes y la jurisprudencia copiosísima que las ha ido aplicando y desarrollando a partir del viejo y hoy derogado texto de la Ley de 1900.

M. ALONSO OLEA

ANTONIO MILLÁN PUELLES: *La función social de los saberes liberales*. Ediciones Rialp. Madrid, 1961, 196 págs.

Creemos que debe calificarse de interesantísimo el libro, que sobre *La función social de los saberes liberales*, ha publicado Millán Puelles, como primer volumen de la colección «Naturaleza e Historia», que presenta Ediciones Rialp, S. A.

Hemos dicho que nos resulta interesante, porque el tema que aborda es de máxima actualidad, aunque no lo parezca así al ánimo superficial. Hoy día, en una sociedad en que se menosprecia todo lo que no es útil, y que se piensa, aun sin saberlo, sobre un basamento de filosofía pragmática, es provechoso traer a la consideración el tema de los saberes liberales.

Este interés se nos despierta desde el comienzo del libro, en el que Millán Puelles se detiene a estudiar el significado del apelativo «liberal» en contraposición a «servil», ya que con el uso frecuente de estos vocablos en diversos terrenos, se ha llegado al abuso y pérdida de su verdadero significado. Es el viejo y nuevo camino de buscar la significación del nombre como primer paso en la investigación, cosa que en muchos casos, como en el presente, llena de luces aclaradoras el planteamiento mismo del problema; porque en realidad es un problema la incomprensión, la desestima y desvalorización de los saberes liberales por parte de la sociedad.

Puede, quizás, ser indudable la prioridad de urgencia que en ciertos momentos alcancen los saberes serviles, y el saber técnico más que ninguno, pero conviene distinguir siempre entre la «urgencia» y la «importancia». En semejante error cae, a nuestro juicio, el «pragmatismo» en su exaltación de lo útil hasta el extremo de ser ciego para comprender que el fin es superior a los medios, ya que los medios valen únicamente en cuanto sirven para alcanzar el fin. Ser útil no es otra cosa que servir para algo, y es de ese algo, para el que sirve, de quien recibe precisamente su valor, quedando en la relación de siervo a señor.

Por esta razón, propiamente ser inútil no tiene el significado peyorativo que la influencia pragmatista puede haber volcado *sensu sine sensu* en la es-

timación de los hombres de nuestros días. Solamente cuando lo inútil, además, está desprovisto de todo valor, puede ser despreciable y debe ser desechado.

Es necesario, pues, como indica Millán Puelles, distinguir diligentemente entre la «urgencia» y la «importancia». Las circunstancias económicas y sociales de una época o de un pueblo pueden urgir a los hombres a volcarse sobre los saberes utilitarios, encaminados a resolver los perentorios problemas que los acucian, pero esto no puede hacer olvidar que una vez resueltos esos acuciantes problemas, el hombre y la sociedad que forma exigen por su naturaleza racional la contemplación y la teoría como fin propio. Pues es para el hombre, ser racional, más importante el hallazgo y la posesión de la verdad que el desarrollo técnico, aunque éste, en circunstancias especiales, nos urja de un modo imperioso, precisamente, porque entre otras cosas, es necesario para aquél.

Necesarísima, sin lugar a dudas, la reivindicación de los saberes liberales, únicos capaces de ser apetecidos por sí mismos y entre los que se señala por encima de todos la especulación pura.

Sin embargo, el problema que se plantea directamente Millán Puelles no es la reivindicación de los saberes liberales, sino el de su función social. Porque definidos como apetecibles por sí mismos y no ordenados de suyo al mundo del trabajo y de la vida activa, ¿cómo podrán realizar una función social? He aquí otra razón de interés en el libro que reseñamos. Es nuestro momento social, y lo social, tema imperioso de nuestro tiempo. La vocación de servicio a la sociedad toma conciencia en el hombre con más claridad y vehemencia que nunca, y esto hace que surja con fuerza, precisamente ahora, el problema, casi aporético, de la función social de lo que de suyo no se ordena sino a sí mismo. ¿Cómo puede lo no servil servir de algo?

En la introducción misma propone Millán Puelles lo que pudiera ser un camino de solución, una vez hecha la distinción entre «ser necesario para algo» y ser puro y simple «medio». Pudiera, sin duda, ocurrir que los saberes liberales, siendo deseables en sí mismos y no estando de suyo ordenados a la sociedad, fuesen, no obstante, provechosos y aún necesarios a ésta. En consecuencia, se llenaría de sentido el hablar de una función social de dichos saberes.

En realidad, al hablarse de su necesidad para la sociedad sin tener carácter de puro medio, lo que se está tratando es el problema de su valor intrínseco y, por tanto, de su carácter de bien, no ya sólo para el hombre considerado individualmente, sino para la sociedad misma. Naturalmente, no se trata de una cuestión de hecho, que la experiencia testifica, sino de una cuestión de derecho; es, a saber, buscar por qué la sociedad, desde un punto de vista filosófico, debe aceptar y favorecer dentro de ella el cultivo de los saberes liberales.

El problema se plantea más concretamente en el caso de la persona que se dedica al cultivo de los saberes liberales. No puede ocultarse que dicho cultivo exige en el sujeto vacar al ocio contemplativo, pero, por otra parte, ese mismo sujeto ha de convivir en una sociedad de la que recibe multitud de beneficios. Se trata entonces de analizar cómo puede corresponder a la sociedad, en el que se dedica a un saber liberal, precisamente sin abandonarlo. El planteamiento del problema que hace Millán Puelles lleva a poner en claro el derecho y la necesidad de la existencia del intelectual —incluso del artista— en el seno de la comunidad social.

Porque lo importante es que no se trata de pensar en los saberes liberales como el *hobby* de las personas que se ejercitan de suyo en una profesión utilitaria, sino como quehacer profesional de alguien que convive en sociedad y recibe beneficios de ella.

Millán Puelles señala una primera solución en la obligación que tiene el intelectual de comunicar su saber a los demás miembros de la sociedad. Pero esto sólo tendrá carácter de solución en el caso de que alguien quiera de hecho dedicarse al cultivo de dichos saberes, y sobre todo si son necesarios en la sociedad, aun en el caso de una economía de urgencia, que parece pedir la entrega absoluta de todas las fuerzas a fines utilitarios.

De nuevo el problema vuelve a formularse sobre el valor en sí de los saberes liberales, es decir, si tienen tal importancia que se hacen indispensables en todo caso para el hombre y la sociedad. La solución que se dé al problema es de gran trascendencia, porque se trata de aprobar o condenar la obstinada esclavitud a la utilidad que pretende en muchos aspectos el pensamiento común de los hombres de nuestros días.

Después de tratada la problemática a modo de introducción, la obra aparece dividida en dos partes, con un apéndice, que se reserva para el problema de la sociedad y la contemplación estética. En la primera parte se hace un estudio sobre la proyección de los saberes liberales en la vida activa de la sociedad. Se analizan detalladamente las concepciones platónica y aristotélico-tomista, para terminar con un estudio de la aportación del intelectual al bien común práctico de la comunidad social.

En la segunda parte se desarrolla sistemáticamente la ordenación de la sociedad a la teoría. Para ello tras de considerar y razonar la primacía de la teoría sobre la práctica, se señala la ordenación de la ciudad a la teoría, conclusión última a que se llega en la valoración de los saberes liberales en el orden de la importancia, aunque en el de la urgencia quede establecido el viejo axioma *primum vivere deinde philosophari*.

Las dos partes del libro: la proyección de los saberes liberales en la vida activa de la sociedad, y la ordenación de ésta a esos mismos saberes, corres-

ponden a las dos maneras en que puede la sociedad necesitar de los saberes liberales: como principio director de la vida práctica, y como fin mismo de ella.

Considera Millán Puelles diversas concepciones que a lo largo de la historia de la filosofía se han preocupado del problema. La proyección de los saberes liberales en la vida activa la resolvió Platón con su concepción del rey-filósofo, identificando gobernante y teórico. La influencia del pensamiento socrático, que hacía participar al filósofo de la vida contemplativa y de la activa no hace extraña la síntesis platónica de teoría y praxis.

Profundizando más llega Millán Puelles a la conclusión de que en el fondo de la teoría platónica hay, nada menos, que un principio metafísico: el principio según el cual lo múltiple y lo cambiante tiene su última razón de ser en lo uno y lo eterno. Ocurre que la vida de la ciudad como algo múltiple y sometido al cambio ha de depender también de lo uno e inmutable. De donde debe deducirse que para que el que rige la ciudad lo haga de modo conveniente, ha de hacerlo de acuerdo con la norma última de lo uno e inmutable y, por consiguiente, ha de conocer la filosofía. Sin embargo, Platón exige demasiado al pretender que el conocimiento que de la norma ha de tener el gobernante ha de ser filosófico, no siendo bastante para ello el conocimiento natural.

Por otra parte, el intento platónico de hacer rey al filósofo llevaría a cometer con él una grave injusticia, si el derecho a la pura contemplación es superior a las obligaciones que puede traer consigo la convivencia. A este respecto el pensamiento de Platón es claro: la obligación del filósofo de gobernar es superior a su derecho personal, porque en aquello se trata del bien común. ¿Va Platón más allá de la subordinación del bien privado del filósofo al bien común de la ciudad, estableciendo la subordinación de la teoría a la práctica?

Parece indiscutible que Platón no se atrevió a poner a la ciudad bajo el supremo fin de la especulación y, sin embargo, la vida activa no puede constituir un fin en sí mismo. Por eso dice atinadamente Millán Puelles: «Con independencia de que el mando lo ejerzan los filósofos o los que no lo son, la acción política no deja de ser parte, todo lo eminente que se quiera, de la vida de acción y, por lo mismo, debe subordinarse a la teoría como el medio a su fin.»

A esta concepción verdadera es a la que llegará Aristóteles advirtiendo que la contemplación no es sólo origen, sino fin de la auténtica legislación del Estado. No obstante Aristóteles, aunque cree que es necesaria al gobernante una auténtica ciencia política, está muy lejos de convertirla en un saber puramente teórico. La conexión entre la política y la ética nicomaquea está advirtiendo de este hecho. Por eso la ley —según Aristóteles— debe instituir sobre

la virtud y obligar a cumplirla. El valor doctrinal antecede al caracter normativo.

El realismo aristotélico recaba la experiencia, pero siendo completada por la prudencia. Y es precisamente la prudencia la que está exigiendo una ciencia política en el gobernante ya que sería una grave imprudencia en el gobernante llegar a legislar sin tener en cuenta las normas suministradas por la teoría.

¿Es esta concepción aristotélica un puro practicismo? ¿No se subordina la ciencia política, exigida por la prudencia, a la práctica, como directora de la acción? Una cosa es que una ciencia sea fundamento del gobierno político y otra que el conocimiento especulativo se subordine a la práctica. Lo único que hace Aristóteles es agregar al saber especulativo los elementos de la prudencia, extendiéndolo así a la dirección de la vida pública y privada.

La prudencia queda orientada por las verdades eternas, que, como puntos fijos en el horizonte, son su rumbo y guía. Pero esto no quiere decir que la especulación quede subordinada a la prudencia y, por consiguiente, a la práctica. Lo que ocurre es que la teoría ejerce una función social: el aprovechamiento del saber especulativo para el bien común de la ciudad. Pero para que la teoría lo sea realmente, es necesario que se construya con plena independencia respecto de la práctica.

Todo el excursus histórico no lleva nada más que a poder esclarecer el tema que se plantea: qué pueda aportar el intelectual al bien común práctico. En la introducción se preguntaba sobre la responsabilidad social del que se dedica a los saberes liberales, en las sentencias históricas se ha señalado la necesidad de la teoría para el recto gobierno de la ciudad. En realidad se trata de lo mismo, es decir, de la posible o necesaria aportación de la teoría al bien común práctico de la sociedad.

Ahora bien ¿cómo se relacionan los saberes liberales con el bien común práctico? Millán Puelles da una primera respuesta señalando el valor de la teoría como fundamentación de la técnica, pero advierte, sin embargo, que no es ni mucho menos lo más importante, porque la técnica nos lleva a los valores materiales, que aunque condición para los más elevados, no son, sin embargo, los más importantes.

De mayor interés es la aportación del intelectual que define el verdadero alcance del bien común práctico. Definición que pertenece por completo a la teoría y que servirá de orientación posteriormente al gobernante para la formulación de la ley.

Según esto, Millán Puelles afirma la conveniencia de que la sociedad tenga en su seno quienes conserven el depósito de los valores teóricos, necesarios para la definición misma del bien común y la defensa de los principios en que se funda. Y de tal conveniencia surge en su caso la obligación para el intelectual,

que cultiva esos valores, de proclamarlos y defenderlos en beneficio de la sociedad entera.

En estos dos puntos encierra Millán Puelles la aportación del intelectual al bien común de la sociedad: mostrar y demostrar el fin al que debe tender la vida civil, y comunicar los fundamentos de la técnica, cuyos adelantos ayudan en tan gran manera al bienestar material de la sociedad.

La segunda parte del libro comienza estudiando la primacía de la teoría sobre la práctica. Todo el estudio lleva a la conclusión de que el bien común supremo de la sociedad no es el práctico, sino «que la meta más alta de la sociedad y, en consecuencia, su razón más profunda de ser, la constituye el "bien común especulativo", o, lo que es lo mismo, la "felicidad especulativa" de la ciudad». Por esta razón, la concepción platónica es errada, porque da al bien sólo un carácter práctico. Y es que en el fondo, subordinar la práctica a la teoría es algo necesario, ya que la vida activa no sólo es orientada y ordenada por la vida contemplativa, sino que se ordena esencialmente a ella.

Teniendo en cuenta los conceptos de fin y medio, sólo la vida contemplativa tiene carácter de fin y la vida activa se ordena a ella, como un simple medio. Lo cual no es otra cosa que llevar a la conclusión de que la teoría tiene sentido autónomo. Porque el quehacer especulativo es algo que el hombre busca necesariamente como un valor en sí. «Nuestro deseo es dar con la razón que nos haga explicable lo que nos asombra no es una veleidat ni una especie de efímero o inconsistente capricho, sino la forma y la manifestación misma de una necesidad auténtica, que, como tal, sentimos y vivimos. Y su modo más perfecto y depurado es el que corresponde a la intriga propiamente intelectual, que emerge de las más limpias fuentes del asombro.»

Teniendo en cuenta que la norma última de toda convivencia estriba en el bien común y que la práctica se ordena últimamente a la teoría, Millán Puelles llega a la conclusión de que la ciudad es para la teoría. Con ello sólo se quiere decir que para que no se subordine el bien común al privado, el supremo bien de la sociedad debe ser el bien común, y para que no se subordine la teoría a la práctica, ese bien debe ser especulativo.

De la afirmación la ciudad para la teoría, se sigue que el gobernante debe dar todas las facilidades a los miembros para participar de ese bien común especulativo, y que el intelectual tiene la obligación de cooperar a ese mismo bien con la comunicación de los saberes liberales.

El libro de Millán Puelles es un ensayo filosófico, que por lo literario ha merecidamente muy justamente el Premio Nacional de Literatura de 1961. Con el rigor y claridad filosófica características del autor, se nos expone profundamente una exacta doctrina sobre el carácter especulativo del bien común de la sociedad, norma directiva para la solución de un problema moderno: declarar la



función que en la sociedad deben desempeñar los que por profesión dedican su vida a los saberes liberales.

A lo largo de la obra se recurre con frecuencia a testimonios históricos, pero fácilmente puede verse que no es precisamente una visión histórica del problema lo que se intenta realizar. Solamente se citan aquellos testimonios que vienen a esclarecer el pensamiento del autor. Esto explica que tantos filósofos queden sin mencionarse y sea detenida, sin embargo, la exposición doctrinal de otros.

La filosofía de Aristóteles y Santo Tomás prueba, una vez más, que ningún pensamiento es antiguo cuando es verdadero, ni puede perder interés cuando da respuesta cabal a problemas de hoy. Es un gran mérito para Millán Puelles el haber sabido asimilar y exponer en forma nueva este punto de la filosofía tomista, que se nos aparece con justeza y claridad evidente.

No obstante su raigambre tomista, la obra de Millán Puelles es algo personal y elaborado en muchas horas de reflexión ante un problema difícil y equivocado en las mentes de muchos.

Frente a la dirección pragmatista que vuelca todo el peso de la valoración de las funciones sociales sobre lo útil, era necesario recordar que nunca de por sí puede la teoría estar subordinada a la práctica, aunque pueda suministrarle inmensos servicios. Y frente a la dirección de carácter socialista, que solamente es capaz de poseer apercepción estimativa para el trabajo, hacía falta defender que el hombre antes que trabajador es hombre y que, por tanto, no puede subordinar su vida al trabajo, sino, por el contrario, es el trabajo el que debe subordinarse a su vida, que, por otra parte, siendo humana, es la de un ser racional y libre. La ordenación de la vida activa a la contemplación es algo que dignifica la vida de trabajo, salvando al hombre de caer en un nivel infrahumano.

JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ TRESPALACIOS

PETRU DUMITRIU: *Rendez-vous au jugement dernier*. Les Éditions du Seuil, París, 1961. 254 páginas.

Es éste, según nos informan amablemente sus editores, el primer libro escrito por su autor desde su huida a Occidente, a comienzos de 1960. Aunque la obra ostenta la calificación de «novela», se trata, evidentemente, de un testimonio personal de los últimos años de existencia en la Hungría natal; los acontecimientos giran alrededor del ambiente existente en el país con posterioridad a la tristemente célebre insurrección de 1956, cuya represión puso término al deshielo y a la relativa expansión de que se disfrutaba en la vida magiar.

Por ello, el libro puede examinarse desde tres perspectivas: como novela, como narración histórica y, por último, como justificación personal de una actitud. La menos interesante de las tres, tanto objetivamente como por la índole misma de la publicación en que han de aparecer estas líneas, es, evidentemente, la primera: no es éste, por supuesto, el lugar adecuado para una crítica literaria. Baste decir que, como novela, el presente libro tiene notables virtudes, aunque en algún momento la tensión decaiga sensiblemente, las reiteraciones abrumen un tanto y, sobre todo, el estilo haga pesar su indudable monotonía—como suele suceder en los relatos tan íntimamente basados sobre experiencias personales dolorosas y recientes—. Su lectura, a pesar de todo, es agradable, ya que el interés del fondo hace salvar los defectos, en general, puramente formales. En cuanto al valor como testimonio histórico, es igualmente evidente la necesidad de conceder un voto de confianza al autor, que conoce las interioridades de la vida pública húngara con notoria precisión, en cuanto protagonista de relativa importancia dentro de ella. No es fácil juzgar desde aquí lo que en este libro se ha falseado la verdad por necesidades puramente estéticas y las tergiversaciones debidas a razones políticas o a meras conveniencias personales. En principio, sin embargo, cabe aceptar la realidad histórica de su contenido, en cuanto se refiere a la narración de hechos objetivos deslindables con bastante facilidad de las interpretaciones y juicios de valor que sobre ellos hace el narrador.

Pero los problemas que realmente suscita esta obra son, indudablemente, de otro carácter y se refieren precisamente a la justificación del autor y, a su través, de la obra. Dumitriu ha escrito su novela ante todo para justificar una posición personal y política, una actitud determinada ante el mundo actual, y, por último, una decisión consistente en abandonar al mundo de allende el telón de acero por el nuestro. Desde Kravchenko y su conocido «Yo escogí la libertad», la literatura basada en estos motivos, especialmente en el último, tiene garantizada una gran difusión y una cierta resonancia en determinadas esferas. Si el autor, como ocurre en parte en el presente caso, es, además, un personaje de cierta importancia, al éxito literario precede, preparándole el camino, un escándalo político de volumen proporcional. El resultado es que la obra se comenta en todos los terrenos polémicos y se suma, sin demasiadas averiguaciones sobre su contenido real, a la lista de testimonios contra un régimen o un ideario.

Lo grave de esto es que al socaire de una actitud impuesta muchas veces por circunstancias rigurosamente accidentales, entra de contrabando todo un arsenal de convicciones y de designios plenamente subsistentes. Quien lea con algún cuidado la presente obra de Dumitriu llegará a la conclusión de que la fuga al mundo occidental viene motivada no por una revuelta internacional contra las esencias del comunismo, sino por la simple derrota de su postura, desviacionista o heterodoxa, a juicio de sus superiores. El protagonista huye, pero no abdica de

sus creencias; si la facción de Diocleciano Sava hubiera sido la triunfante, nadie puede dudar de que hubiera permanecido en Budapest —y, por consiguiente, que el presente libro no hubiera sido escrito. No hay propiamente conflicto ideológico entre el autor y el régimen con el que colaboró primero para abandonarlo después: hay una simple huida a causa de una derrota en una escaramuza puramente superficial de camarillas. No por nada el protagonista nos encubre celosamente durante toda la obra sus convicciones políticas profundas; pero en ningún momento es capaz de hacer al comunismo o, simplemente, a las formas de vida de la Hungría actual, una crítica basada en algo más serio que las disensiones matrimoniales de algún jerarca o la longitud de las faldas de las damas del partido. Resulta evidente que el protagonista, esto es, Dumitriu mismo, acepta plenamente, salvo retoques de pura superficie, el *idearium* básico oriental, al que le reprocha simplemente —aparte, claro es, su fracaso político personal— el carecer de un poco más de diversiones o de despilfarro a la *belle époque*. ¿Cuál es la reacción de Dumitriu al hallarse en el Occidente? No es, desde luego, la de respirar un ambiente que permita la expansión franca de la individualidad o que valore debidamente la humanidad de cada persona. No es la de hallarse en un terreno en el que la creación histórica, artística o científica no vengan mediatizadas por la dogmática del credo imperante. La primera reacción es casi de disgusto por la tranquilidad y el contento de la gente, un tanto presa del aburrimiento o del hastío, algo incomprensible sin duda tras las zozobras de Budapest. Pero enseguida, lo que caracteriza al mundo occidental para Dumitriu es que las dependientas de los almacenes lleven faldas muy cortas, zapatos de tacón alto y labios pintados; que haya desfiles de modas una vez a la semana con «maniqués depravadas y hieráticas, como sacerdotisas de Ishtar»; que haya espectáculos de *strip-tease* en las salas de fiestas, y que haya tantos automóviles en las calles. Eso es todo; pero es todo, además sin admiración ni simpatía; con un vago sentimiento de repulsa a un decadentismo capitalista evidente; con una aceptación de sus aspectos agradables, pero como un mal menor, en tanto el protagonista no pueda jugar su baza en el mundo del que ha huido. Es notable el puritanismo absolutamente victorioso, incluso en la fuerte dosis de hipocresía que la integra, que, a juzgar por el libro de Dumitriu, impera en los países filocomunistas de hoy. Parece, en efecto, que existiese una fuerte represión de toda manifestación del fenómeno sexual, no con vistas a una elevación del nivel ético, sino por un auténtico prurito de ocultación más morboso, en definitiva, que esos fenómenos mismos. A lo largo de los capítulos que se desarrollan en Hungría hay múltiples ocasiones de percibirlo, y la transcrita reacción del protagonista al tomar contacto con el mundo occidental, lo corrobora plenamente. Como lo hacen los púdicos puntos suspensivos con que figuran en la versión francesa

(hecha por el propio Dumitriu), palabras que estamos hartos de ver con todas sus letras.

Es éste, por ello, un libro que da mucho que pensar y que puede ser peligroso si se acepta sin más como un testimonio a sumar a los múltiples renegados del comunismo. Desde cierto punto de vista, su interés se acrecienta con estas consideraciones; desde otro, cabe preguntarse si, con obras como ésta, no se está insidiosamente admitiendo al lobo en nuestro redil, por la sola razón de que, transitoria y provisionalmente, ha decidido cubrirse con una piel de oveja mientras pasa la tormenta.

M. P. O.