

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

G. A. ALMOND y S. VERBA: *The Civic Culture*. Princeton University Press. Princeton, N. J., 1963; 562 págs.

Poco a poco la sociología va dirigiéndose nuevamente hacia la investigación comparativa, que es lo que en un principio se había tomado como objeto de la naciente ciencia social. Los pioneros de la sociología consideraban que la misión fundamental de este nuevo campo del saber era precisamente la de explicar la sociedad humana a base del análisis comparativo entre sociedades concretas localizadas en un espacio y un tiempo también concretos. Sin embargo, las técnicas disponibles en aquel entonces no permitían dicho tipo de análisis con un mínimo de rigor científico, y por consiguiente, los sociólogos posteriores se confinaron al análisis de sociedades concretas, relegando así a un lugar secundario las comparaciones entre distintas sociedades. De aquí que la mayor parte de la literatura sociológica de que disponemos en la actualidad se refiera solamente a determinadas sociedades, y en bastantes ocasiones, a grupos humanos aún más pequeños.

Ahora que los sociólogos cuentan ya con una larga tradición de estudios empíricos no sólo descriptivos, sino también analíticos, sobre determinadas sociedades, y que disponen de las necesarias técnicas y facilidades de investigación, se vuelve a tomar la ruta del análisis comparativo, que intenta establecer generalizaciones de un nivel más alto que las anteriores y con un alcance más universal.

Este es el caso de la obra que comentamos, que casi con toda seguridad marcará el comienzo de una nueva etapa en la historia de la investigación social. En la actualidad se están desarrollando en los Estados Unidos bastantes investigaciones que, como la que comentamos, tienen por objeto estudiar simultáneamente un mismo fenómeno social en diversos países. Concretamente tenemos noticias de estudios sobre urbanismo, natalidad, participación en la fuerza laboral, familia, sistemas democráticos de gobierno, etcétera, y naturalmente, sobre la así llamada cultura cívica, que se están lle-

vando a cabo o se han terminado ya, y que tienen como denominador común el enfocar el problema en cuestión en relación con las experiencias de diversos países.

La investigación de la que Almond y Verba nos dan cuenta en este libro es posiblemente una de las más ambiciosas que se han realizado en el campo de la sociología. Se llevó a cabo simultáneamente en cinco países: Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania, Italia y México, mediante una muestra al azar de unos 1.000 habitantes por país (lo cual significa un total de más de 5.000 entrevistas). Con los autores colaboraron decisivamente el Instituto D. I. V. O., alemán; el Istituto Italiano dell'Opinione Publica; el International Research Associates, de México; el Research Services Ltd., de Londres, y el National Opinion Research Center, norteamericano.

Para aquellos que creen que la investigación social es algo así como los «churros», susceptibles de comenzarse y acabarse a plazo fijo, y sobre todo, a la mayor brevedad posible, queremos señalar que este estudio comenzó formalmente en 1957 y que hasta 1962 no se acabó de escribir el manuscrito que ahora comentamos. Por consiguiente, fueron necesarios cinco años para realizar esta tarea, considerando que se contaba con la colaboración de los cinco Institutos mencionados previamente, de dos Universidades norteamericanas de prestigio y numerosos recursos económicos (Princeton y Yale), y con la ayuda de numerosos especialistas en el campo de la sociología. Naturalmente, no es de extrañar que la investigación sea de primera calidad, pues a lo largo de cinco años con dedicación plena y medios adecuados se pueden hacer las cosas reposadamente y pensando muy bien lo que se hace y lo que se dice.

Los autores afirman que *The Civic Culture* es un estudio sobre la cultura política de la democracia y sobre las estructuras y procesos sociales que la sustentan. Se considera que la dirección del cambio político en los diversos países del mundo está menos definida que el movimiento hacia la tecnificación y racionalización de las organizaciones. Sin embargo, parece ser que la evolución de esta cultura política, en todas partes, apunta hacia una mayor participación de los ciudadanos, aunque siga sin estar claro cuál será el modo de participación. Aparentemente se ofrece la alternativa entre la participación de tipo democrático y la de tipo totalitario; es decir, la alternativa entre ciudadano influyente y sujeto participante.

Ahora bien: ¿qué es la cultura cívica? Según los autores de esta obra, se trata de una respuesta a esta ambivalencia, de una tercera cultura (tomando así partido con Shils y Herring, frente a la dicotomía de Snow entre la

cultura humanista y la científico-tecnológica). Se han realizado en diversas ocasiones esfuerzos por determinar qué ingredientes, y en qué cantidad, son necesarios para que las instituciones democráticas se traduzcan en actitudes y expectativas también congruentes.

Desde el primer momento se distingue entre cultura política y cultura cívica. Se define a la cultura política como el conjunto de orientaciones específicamente políticas— actitudes hacia el sistema político y sus diversas partes y actitudes hacia el pago del *ego* en el sistema—. (El término cultura, por otra parte, se emplea en el sentido de orientación psicológica hacia objetos sociales.) En cuanto al término orientación, incluyen en él los tres tipos establecidos por Parson y Shils; esto es, orientación cognoscitiva, afectiva y valorativa. Y por lo que respecta al sistema político, se distinguen tres tipos de objetos: *rôles* o estructuras específicas, «protagonistas» de *rôles* y planes, decisiones o ejecuciones de carácter público. Las dimensiones de la orientación política serían, por consiguiente, las del cuadro I.

CUADRO PRIMERO

Dimensiones de la orientación política

	1 El sistema como objeto general	2 Objetos <i>Input</i>	3 Objetos <i>Output</i>	4 El <i>ego</i> como objeto
Conocimiento.....				
Afecto.....				
Valoración.....				

Es decir, se trata de saber lo que el individuo conoce, opina y cómo lo valora, del sistema político en conjunto, de sus «protagonistas», de sus políticas y planes de acción, y de sí mismo como miembro del sistema político. Cuanto menores sean las frecuencias de los diferentes tipos de orientación hacia esos cuatro objetos sociales, más cerca estamos de una cultura política de tipo «localista» (*parochial*). Cuanto mayores sean las frecuencias de orientaciones, más cerca estamos de una cultura política participante. Entre ambas se encontraría la cultura política de tipo «sujeto». Esto se ve con mayor claridad en el cuadro II.

Ahora bien: las culturas políticas pueden ser o no ser congruentes con la estructura del sistema político. Diríamos que una cultura política es con-

gruente cuando existe un gran conocimiento de su estructura política y, además, las opiniones y evaluaciones de los individuos son favorables a ella. Sería incongruente en caso contrario. Cualquiera de los tres tipos de cultura

CUADRO II

Tipos de cultura política

	El sistema como objeto general	Objetos Input	Objetos Output	El ego como objeto
Localista.....	0	0	0	0
Sujeto.....	1	0	1	0
Participantes.....	1	1	1	1

política puede, por tanto, ser o no ser congruente, dando lugar a tres situaciones: adhesión, apatía o alienación respecto a la estructura política, como se indica en el cuadro III.

CUADRO III

Congruencia e incongruencia entre cultura y estructura políticas

	Adhesión	Apatía	Alienación
Orientación cognoscitiva.....	+	+	+
Orientación afectiva.....	+	0	-
Orientación valorativa.....	+	0	-

De esta forma, los autores pueden ya precisar tres tipos puros de cultura política: localista, sujeto y participante; pero también distinguen tres tipos mixtos que aparecen con gran frecuencia: la cultura localista-sujeto, la sujeto-participante y la localista-participante. La cultura cívica resulta así como una de adhesión participante, es decir, una cultura política participante, en la que la cultura política y la estructura política son congruentes. Pero la cultura cívica es una cultura mixta en el sentido de que las orientaciones políticas participantes se combinan, sin reemplazarlas, con las orientaciones políticas localista y sujeto.

Una vez hechas todas estas consideraciones previas, los autores analizan los datos de su investigación, con el fin de ver qué tipo de cultura cívica se da en cada uno de los cinco países estudiados; es decir, con el fin de aplicar su esquema teórico a la realidad político-social de estos cinco países y observar si dicho esquema tiene o no alguna validez.

Los perfiles político-culturales a que llegan los autores respecto a los cinco países examinados pueden resumirse así. Italia es una cultura política alienada, en la que existe un alto grado de aislamiento y desconfianza social. Por consiguiente, su cultura política no garantiza un sistema democrático estable y eficaz. Es curioso señalar que los individuos más participantes políticamente son los que más opuestos están al sistema constitucional establecido, mientras que los que más lo apoyan son precisamente los individuos más sujetos o localistas.

El caso de México se puede definir como de alienación y aspiración. La orientación participante parece haber desbordado a la sujeto, y el papel de participante tiende a aislarse de una especie de adhesión en el sentido de sujeto.

Alemania refleja, naturalmente, su historia reciente. Su conocimiento de la estructura política es grande, pero su participación excesivamente formal y pasiva. Los alemanes suelen estar satisfechos de sus objetos «output», pero no suelen mostrar afecto por su sistema general. Su orientación es excesivamente pragmática y casi cínica.

Los Estados Unidos son caracterizados como cultura cívica participante, y Gran Bretaña, como cultura cívica diferencialista. La mayor diferencia entre ambas culturas participantes parece radicar en el hecho de que en Estados Unidos parece existir una excesiva importancia del papel de participante a costa del de sujeto, mientras que en Gran Bretaña parece existir un cierto equilibrio entre ambos, es decir, que en este último país se ha desarrollado más el papel de sujeto deferente.

Finalmente, los autores se plantean el problema de la relación entre cultura cívica y estabilidad democrática, llegándose a la conclusión de que tal relación debe ser relativamente fuerte y positiva, ya que el ciudadano informado, comprometido en política, racional y activo, se da con mayor frecuencia en las democracias estables que en las inestables.

En general, es nuestra opinión que la obra es tremendamente valiosa e interesante y que su metodología cumple en su mayor parte con los más exigentes rigores científicos. Ahora bien: no querríamos desterrar la posibilidad de que siendo americanos los autores, su propia experiencia como ciudadanos de una cultura política determinada les haga introducir un sesgo incluso desde el planteamiento mismo de los criterios de caracterización de

los tipos de cultura. Ultimamente se están publicando más y más libros, en los que el sistema norteamericano queda como el más favorecido. Así, por ejemplo, la obra *The Politics of Mass Society*, de Kornhauser; la de *The First New Nation*, de Lipset. y ahora esta que comentamos. Parece como si los sociólogos norteamericanos actuales estuviesen más preocupados por justificar e imponer a otros su sistema, y menos por reformar su sociedad. ¿Es que se ha perdido quizá la capacidad de la autocrítica y el interés por la reforma o el cambio social, tan característico de los pioneros de la sociología americana? ¿O es que la aplicación del método estructural-funcional convierte sin quererlo al sociólogo en individuo conservador? Muchos autores están de acuerdo en que los sociólogos norteamericanos, así como su sociología como sistema, están volviéndose cada vez más conservadores. Una posible explicación es la del enorme auge que está teniendo el análisis estructural-funcional, que impide o dificulta la explicación del cambio social, y por el contrario, se centra en la justificación del «sistema establecido», eludiendo así, naturalmente, el problema de los conflictos sociales.

JUAN DíEZ NICOLÁS

LUIS LEGAZ LACAMBRA: *Socialización*. (Discurso leído en el acto de su recepción como académico de número en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas). Madrid, 1964; 114 págs.

El profesor Legaz ha escogido, para su discurso, un tema de su predilección, ya tratado anteriormente por él, aunque nunca de modo tan completo como ahora. El discurso es, por tanto, el resultado de una larga maduración.

Se divide en cuatro apartados que, por nuestra cuenta, podríamos titular así: 1. Socialización y personalización ante la filosofía contemporánea. 2. Esferas en que tiene lugar la socialización. 3. Socialización y socialismo. 4. Consideración crítica del fenómeno de la socialización.

* * *

1. Suele hablarse de socialización para designar la relación interhumana, la comunicación, la constitutiva apertura del hombre a los demás. Pero esta condición «convivente» del hombre no es lo que permite hablar aún de socialización. Pues ésta consiste en algo más radical: en la despersonalización, la estandarización de la existencia. Hay ciertas formas de vida objetivada, patro-

nes o modelos, que se imponen a todos y ese fenómeno alude primariamente el término socialización.

En conexión con Ortega (de quien el profesor Legaz disiente en la valoración del fenómeno, pero no en su descripción) cabe decir que «la impersonalización es... una dimensión vital-existencial radicalmente ineludible por virtud de la cual el hombre adquiere un cierto modo de ser. Este modo de ser es «la gente». Todos tenemos el modo de ser de la gente, todos somos gente y no podemos renunciar a ser gente... Esta es una *socialización de primer grado*. Sin embargo, podemos también hablar de una *socialización de segundo grado*, que consiste en convertir a la gente en *modelo*, en ser, o querer ser sólo gente, o proceder como si sólo hubiera en el hombre la gente y no la persona, la dimensión colectiva-impersonal y no la que con más plenitud de sentido puede llamarse propiamente personal. La primera es la socialización que hay en el hombre, quiéralo o no, sépalo o no, gústele o no; es la socialización que *tiene que ser* por aquel determinismo radicado en la antología de la persona, del que antes hablábamos. La socialización de segundo grado es a la que se hace referencia cuando se dice que el hombre actual es un ser socializado, es la socialización que, en el mejor de los casos, implica el máximo riesgo y aun el principio de la caída; es la socialización opuesta a la personalización: es la socialización que *no debe ser*» (pág. 20).

Ya hemos dicho que Legaz estudia, en este primer apartado, el concepto de socialización en varios autores modernos: Husserl, Hegel, Marx, Ortega, el existencialismo y el neoliberalismo. Es, sobre todo, a estas dos últimas tendencias a las que dedica mayor atención. El existencialismo es para él una «filosofía de la extravagancia», esto es, una filosofía que rechaza toda forma de socialización, en nombre de la existencia auténtica, libre y personal. En el neoliberalismo encontramos una postura análoga, referida no a la vida individual sino a la organización social. Por lo demás, tanto en una como en otra tendencia la postura crítica ante el fenómeno de la socialización va acompañada del desconocimiento del carácter ontológico, necesario, de la misma; es decir, que ni el existencialismo ni el liberalismo perciben que toda vida humana es constitutivamente socializada en una de sus dimensiones y, por el contrario, consideran que esa impersonalización es algo accidental que *puede* producirse pero *no se produce necesariamente*.

2. En el segundo apartado estudia el profesor Legaz diversos ámbitos de la socialización: el derecho, el lenguaje y la ética.

En todos estos terrenos hay un doble movimiento: ciertas conductas individuales (tales como los juicios jurídicos, morales o el lenguaje), que comienzan siendo algo propio de un individuo, que nacen en él y, en cierto modo, le pertenecen, se convierten en formas de vida colectivo-impersonal,

esto es, se socializan y una vez socializadas (segundo movimiento) refluyen sobre la vida individual y la socializan a su vez. Veamos cómo describe el profesor Legaz este proceso en el ámbito de la moral: «Las normas morales son, en cuanto morales, juicios morales que mide el sujeto acerca de lo que es bueno o malo absolutamente hablando, o en una situación existencial determinada. Y como implican un juicio sobre un comportamiento propio a seguir, constituyen normas que el sujeto se dicta a sí mismo... Ahora bien, todas las normas morales se someten al mismo proceso; muchas veces porque pierden su característica propiamente moral, la de un juicio autónomo en el plano de la vida personal; siempre porque aun cuando conserven esta dimensión, su contenido se convierte en patrimonio común de un grupo y se hace un *imperativo social*; lo moral es lo que se acostumbra a hacer, es decir, aquel contenido de los juicios morales personales que pasa a ser costumbre» (página 45). Algo semejante sucede en el terreno del derecho y en el del lenguaje hablado.

3. El profesor Legaz distingue entre socialismo y socialización: «Hoy parece obvio y conveniente distinguir entre ambos conceptos. Pero la distinción tendrá tanto más sentido cuanto más se entienda por socialismo la tendencia a institucionalizar jurídicamente la socialización del máximo de actividades humanas en el campo económico-social» (pág. 50).

Después de algunas consideraciones históricas sobre el concepto de socialismo en Gil Robles y Pastor Díaz, pasa a estudiar los rasgos actuales de la doctrina socialista. En su opinión, el socialismo occidental (al que principalmente se refiere, después de haber rechazado el socialismo colectivista) se acerca en varios puntos al neoliberalismo, o quizá sería mejor decir que el neoliberalismo se aproxima al socialismo. Así, por ejemplo, la idea de planificación ya no es patrimonio del socialismo: «El concepto que hoy podría expresar la sustancia del socialismo sería el de planificación, en cuanto que planificar significa socializar. Sin embargo, si bien es cierto que todo socialismo es planificador, no toda planificación es necesariamente socialismo» (pág. 53).

El socialismo, por su parte, ha abandonado parcialmente la idea de las nacionalizaciones: «Se parte de un convencionalismo... que es el dar por supuesto que todo socialismo propugna la socialización en la forma de la nacionalización y la estatificación. Que ello ha sido así es cosa que no ofrece duda. Que hoy siga siendo verdad es lo que resulta dudoso. Son hechos obvios y generalmente conocidos que la Declaración de Francfort, de la Internacional socialista de 1951, propugna unos objetivos que se presentan bajo el título de *democracia económica* y no de *socialización*, que condena la planificación totalitaria y que menciona la nacionalización sólo como una de las formas de la propiedad colectiva» (pág. 57).

Por eso cree el profesor Legaz que en las circunstancias actuales «el miedo a la palabra socialismo, o a ser motejado de socialista, no debe ser obstáculo que detenga la marcha hacia el reconocimiento de la necesidad de distintas formas de socialización... Probablemente en la presente situación social, sin esta socialización no se hace posible la libertad, y por eso lo que importa es una filosofía que sea a la vez personalista (liberal) y comunitaria (social o incluso socialista) en la que se establezcan las bases de un acercamiento efectivo a la igualdad sin merma de la libertad y se haga de la libertad el camino hacia la solidaridad, hacia un orden integralmente humano» (pág. 59).

4. Finalmente se plantea el problema de la valoración crítica de la socialización, en relación con la exigencia de la personalización. En este punto el autor reitera una postura que ya ha venido apuntando en varios momentos del trabajo: la socialización (estandarizadora, impersonalizadora) es un dato ontológico y que siempre ha existido, aunque sólo ahora comenzamos a conocerlo en toda su significación; constituye una dimensión inexorable de toda vida humana. La vida humana es, a la vez, personal y social y no puede dejar de serlo. Si queremos expresarlo con su propio lenguaje, diremos que el profesor Legaz admite plenamente la socialización «de primer grado» y rechaza la de «segundo»: «La socialización es el gran riesgo ontológico de la existencia humana, pero sólo la existencia masificada puede incurrir en él. Frente a esa *socialización masificadora*, que destruye lo personal en el hombre, hay la *socialización personalizante*, que es la otra posibilidad existencial, la que enriquece lo personal con el caudal de la vida social, pero, al mismo tiempo, trasciende y supera ésta, transfigurándola, en cuanto ello es posible, en vida personal y elevándola al nivel de los valores propios de ésta» (páginas 77-8).

Existe una vía para llevar a cabo esa personalización de la socialización: «Vivir lo social como comunicación y como participación». Lo primero se logra estableciendo relaciones interpersonales auténticas, y lo segundo acentuando la libertad y responsabilidad personales de manera que el hombre intervenga activamente en los asuntos de la comunidad. La consecuencia de esto último (consecuencia que, nos parece, está por lo menos implícita en la idea anterior) es la democracia política.

El problema abordado por el profesor Legaz es sumamente importante desde el punto de vista de la filosofía jurídica y política. Nos parece que ya no es posible un planteamiento abstracto del problema de la libertad humana desde que la sociología ha puesto de manifiesto un condicionamiento importante de la misma. Lo que hay que preguntarse es si, a pesar de todo, queda aún un resto de libertad y, si la respuesta es afirmativa (como en el caso del profesor Legaz), hay que intentar montar las estructuras institucionales que

le den cauce y la refuercen. Pero comenzar a construir sin tener en cuenta que toda vida humana es, en gran medida, colectivo-impersonal, es construir en el vacío. Por todo ello, el trabajo constituye una aportación muy interesante a la doctrina filosófico-jurídica española (que no siempre aborda problemas de tanto interés actual) fruto de una meditación personal que, por su espíritu, parece situarse en la línea del personalismo cristiano actual.

LUIS G. SAN MIGUEL

HERMANN FINER: *Teoría y práctica del Gobierno moderno*. Traducción de Enrique TIERNO GALVÁN. Volumen núm. 35 de la Colección de Ciencias Sociales. Ed. Tecnos. Madrid, 1964; XXXVIII-1.174 págs.

El presente volumen, verdadera enciclopedia por su extensión y tratamiento de los temas políticos fundamentales, es la traducción de la edición realizada en 1963, que a su vez era poco más que la refundición de la obra editada en Nueva York en 1949. Desde esta fecha han surgido nuevos planteamientos en la práctica de los Gobiernos democráticos y el libro parece un poco afectado por ellos, pero en nada pierde su extraordinario valor de análisis científico-político condensado que será de una alta utilidad para especialistas y estudiantes del mundo de habla hispana, en general tan poco acostumbrado a este tipo de tratamiento en el enfoque de las materias políticas.

Finer recogió hasta 1949 las bases de la teoría política fundamental de la democracia que opera en los países occidentales y la práctica política de cuatro grandes países: Gran Bretaña, Alemania, Francia y Estados Unidos, desde sus más remotos orígenes históricos hasta el primer lustro transcurrido después de la segunda guerra mundial. Inglaterra, Francia y Estados Unidos conocen desde el siglo XVIII una casi constante de avance permanente en la vía democrático-política. Alemania, por el contrario, ha conocido una constante autoritaria que vino a truncar su experiencia trascendental de la República de Weimar con el advenimiento del nazismo. El autor trata con extensión todos los períodos, estudiando con particular minuciosidad la práctica del Gobierno de Weimar entre 1919 y 1933 y el desarrollo y estructura del totalitarismo nacionalsocialista. La República de Bonn, que nacía precisamente al publicarse el libro, no se estudia aunque sí se analiza muy someramente la V República francesa.

Por tratarse, pues, de un libro clásico, nos limitaremos a exponer las líneas generales en que está concebido.

La primera parte, «Exigencias políticas del hombre», plantea la función

del Gobierno en la sociedad, la conexión entre política y economía, y la actividad que el Estado, debido al imperativo de una ordenación económica cada vez más compleja, ha de realizar como fundamental instrumento de transformación de la sociedad.

En la segunda parte, «Las instituciones fundamentales del Gobierno», se consideran las formas de gobierno, ante todo las de espíritu democrático y su evolución histórica, señalando su nacimiento como una doctrina de protesta, centrada en la consecución de la libertad como ideal, a su vez fuente de otros ideales del hombre. «Los fundamentos de la democracia moderna proceden de la Reforma protestante del siglo XVI, de la nueva educación que nació en Italia en función de los cambios en la economía y en los descubrimientos geográficos. ... La antigua firmeza de los mitos religiosos y sociales, de las costumbres populares subordinadas al Estado, habían desaparecido.» Las instituciones que defienden los teóricos democráticos son las siguientes: 1. Una Constitución escrita. 2. Una declaración de derechos que implica una limitación de la esfera de gobierno. 3. Un criterio mayoritario, generalmente el control de un Gobierno por un Parlamento electivo. 4. La separación de poderes para que cada poder pueda controlar y equilibrar al otro. 5. La educación pública para conseguir el conocimiento y el espíritu apropiado al Gobierno democrático. Unas etapas se perfilan en la consecución de estas instituciones: una primera de petición de tolerancia; una segunda pidiendo un Gobierno representativo; la última, la petición del sufragio universal, a través de la libre discusión democrática.

Se examinan igualmente los principios de la separación de poderes, las Constituciones y su estructura junto con el procedimiento para la revisión constitucional y las enmiendas, las diferencias y similitudes que se producen en la aplicación de las mismas a través de la práctica norteamericana, británica y continental, y la teoría y práctica del federalismo anglosajón y muy especialmente del federalismo alemán de la República de Weimar.

«La soberanía mayoritaria» es el título de la tercera parte. Partiendo del concepto de responsabilidad y representación, los Gobiernos modernos «actúan mediante Parlamentos popularmente elegidos y ministros responsables ante ellos y ante el pueblo». Ahora bien, «el Gobierno representativo es el Gobierno de partidos», la función de los partidos tiene dos aspectos principales: 1. La organización del electorado con el propósito de obtener una mayoría. 2. El mantenimiento de una conexión continua y responsable entre los representantes y los comicios de una elección a otra. Cuanto mejor se lleven a cabo estas dos funciones, mayor será la integración entre los dirigentes políticos y las masas. La manera de nombrar a través de los partidos a los miembros del Parlamento es objeto de un examen detenido en los casos de Ingla-

terra, Francia y Alemania por una parte, y, de otra, en Estados Unidos, más una indicación del sistema seguido en la Italia fascista, Alemania nazi y la Unión Soviética. Estrechamente ligado al sistema de partidos se encuentra el problema de la opinión pública, su formación y estructura. Finer extrae las siguientes fuentes de formación de la opinión pública: la información de primera mano, la sabiduría profesional, la educación, la publicidad, los libros, la prensa, la escuela, el cine, la radio, las iglesias, clubs e intercambio social.

El funcionamiento de los partidos, su maquinaria y su desarrollo histórico hasta 1949 es objeto de un amplio examen a través de la práctica en Inglaterra, cuyo sistema es hasta ahora el que mayor perfección ha alcanzado y al cual Finer no le regatea ningún elogio; Francia, donde tanto en la III como en la IV República, la multiplicidad de partidos ha pactado cohesión y eficacia al ejecutivo; la Alemania de Weimar donde se plantearon parecidas causas y efectos (el grave perjuicio originado por el sistema electoral de representación proporcional), y, finalmente, Estados Unidos con su peculiar sistema que origina el que los partidos, precisamente por no llegar hasta el individuo y establecer un equilibrio en la relación entre el conjunto y las partes, practiquen el deporte del *lobby*. («El *lobby* existe en todas partes desde el momento en que existen los intereses, pero principalmente en los Estados Unidos, en donde los partidos son incapaces de resistir si su lealtad no es suficientemente firme para rechazar a los *lobbyistas*.»)

Las partes cuarta y quinta, bajo el título de «Parlamentos, Gabinetes y Jefes de Estado», estudia con igual penetración y detalle la teoría y práctica del Poder legislativo y del ejecutivo. Al planteamiento conceptual le sigue o precede el análisis de cuanto ha sucedido históricamente y sigue planteándose en las cuatro grandes naciones que sirven de constante fondo metodológico al autor. Los Parlamentos, su división, las primeras y segundas Cámaras, procedimiento, tipos de legislación más habitual —legislación delegada, financiera—, el control sobre el ejecutivo, e igualmente una referencia al funcionamiento de los Parlamentos dictatoriales con la crítica pertinente. Se destacan los defectos de los diferentes sistemas electorales con una, a nuestro juicio, magistral exposición de los que acumuló la Alemania de Weimar sepultando al pueblo alemán en la dictadura nazi; del sistema de voto obligatorio y de la legislación delegada, proponiendo algunas actitudes que puedan desviarlos en la práctica del Gobierno moderado.

En cuanto a los Gabinetes o Poder ejecutivo, debe señalarse la extensión con que se trata el Gabinete británico, en especial durante el período laborista; experiencia bien conocida por el autor, y que alcanzaba su cenit hacia 1949; la excelente descripción del ejecutivo en Alemania, Francia y de nuevo el caso peculiar de los Estados Unidos.

La última parte se dedica al «Servicio administrativo en el Estado moderno». Este aspecto está también tratado con gran minuciosidad, y contrasta con el método habitual de los manuales continentales, donde la descripción del aparato de la burocracia administrativa del Estado se ha canalizado en la ciencia de la Administración o el Derecho administrativo después de la segunda guerra mundial. Constituye, desde luego, un acierto tal y como se expone en este libro. El Servicio civil en Inglaterra, Francia y Alemania aclara no pocos elementos de la forma de gobierno en todos estos países junto al singular proceso seguido en los Estados Unidos, donde a partir de 1883, y en contra de la opinión muy generalizada en Europa, los servicios administrativos han perdido su carácter político y turnante a cada cambio en la dirección de los partidos para establecerse en bases más sólidas, similares a las que existen en las grandes democracias de más acá del Atlántico.

M. M. C.

ROBERT L. HEILBRONER: *The Great Ascent. The Struggle for Economic Development in our Time*. Nueva York, Harper & Row, 1963; 160 págs.
 EUGENE R. BLACK: *The Diplomacy of Economic Development and Other Papers*. Nueva York, Atheneum, 1963; 176 págs.

El desarrollo económico es, con toda seguridad, uno de los temas decisivos en la literatura política contemporánea; recalco que en la literatura política; en la económica estricta es, desde luego, y sin duda de ningún género, el problema esencial.

La razón de que así sea hay que buscarla en que la «explosión de historia» que caracteriza nuestra Era ha tenido su detonante en la accesión al plano histórico de países subdesarrollados económicamente hablando; «en la medida en que la Historia consiste en una autoconciencia social, política y económica compartida por, y formando parte de la biografía de, millones de seres..., puede decirse que hasta ahora el mundo subdesarrollado no ha tenido historia» (Heilbroner, págs. 8-9); al acceder todo este mundo al plano histórico —con la desaparición virtual del colonialismo político, la rapidez y facilidad de los transportes, la difusión de la tecnología occidental— ha accedido con sus problemas vitales peculiares y, entre ellos, como esencial, como condición *sine qua non* de sobrevivencia histórica, el de su desarrollo; de nuevo con una de las brillantes frases de Heilbroner (y su libro está lleno de ellas), el proceso de desarrollo económico es para estos países al propio tiempo «la lucha por escapar de la pobreza y de la miseria y por vencer el olvido y el

anonimato»; porque hasta ahora pobreza, miseria, olvido y anonimato son los elementos que han constituido la *vida* —el subrayado del autor— para la vasta mayoría de los seres humanos (pág. 9).

Porque esto es así, todos los países subdesarrollados tienen como primera tarea, se insiste, la de su desarrollo; ni existe ni es siquiera concebible hoy otra vía de escape como no sea el retroceso hacia unos modos de vivir ahistóricos e infrahumanos, supuesto que estos fueran hoy posibles, dada la tremenda presión demográfica. Pero el camino del desarrollo no es sencillo y, lo que es peor, en ningún lado está dicho que haya de alcanzar su meta ni, mucho menos, que ésta esté próxima; una visión no pesimista, sino meramente realista, aplaza el milenio durante la vida de dos generaciones, la nuestra y la siguiente, cuyos esfuerzos, si bien planeados y decididamente emprendidos, pueden todo lo más servir para que la trágica situación actual no empeore, siempre que además cuenten los países subdesarrollados con una fuerte ayuda exterior para sus inversiones y que obtengan de los países desarrollados una estabilización, a precios remuneradores, de las materias primas de exportación sobre las que pueda reposar su economía; esto último sobre todo, porque las fluctuaciones en baja de productos tales como el café, el cobre, la lana o el cacao hacen inútil y ridícula toda la supuesta ayuda directa; «se calcula... que cada centavo [de dólar] de baja en el precio del café en verde cueste a Sudamérica cincuenta millones de dólares» (pág. 104); ha habido años recientes en que de la mecánica de los precios internacionales se ha derivado del hecho el absurdo de que los países subdesarrollados estuvieran subvencionando a los desarrollados.

La esperanza del desarrollo —por no hablar de la desesperanza ante su lentitud o ante su posible fracaso— ni mucho menos va a disminuir las tensiones sociales y políticas en los países subdesarrollados, antes bien va a incrementarlas y a exacerbarlas; lo que caracterizará el largo período de desarrollo será una creciente distancia entre las expectativas y las realizaciones, esto es, «una conciencia creciente de la insuficiencia y una tolerancia decreciente para la pobreza y el privilegio» (pág. 18). Por eso la *Revolution of Raising Expectations*, en muchos casos será verdadera y efectivamente una revolución, un conjunto de conmociones sociopolíticas, y no una evolución ordenada y pacífica, que desembocará en regímenes políticos y económicos autoritarios, independientemente de que éstos puedan ser de suyo necesarios para las inmensas transformaciones institucionales con las que el país que inicia el desarrollo ha de enfrentarse, rompiendo todo lo que signifique una perpetuación del *statu quo* y, habiendo de ir, en muchos casos, a «una metamorfosis completa de hábitos, a una reorientación radical de la forma de valorar el tiempo, el

status, el dinero o el trabajo, incluso a una nueva conformación de la existencia diaria» (pág. 53).

Los primeros pasos, ahora iniciados en la *Gran Ascensión*, son las primeras páginas de una Historia realmente mundial; abren un proceso en la cual se van a forjar las instituciones políticas, sociales y económicas, de la mayoría de Humanidad, y de cuyo resultado depende la naturaleza y el carácter de la civilización futura para un largo período de tiempo y, probablemente, no sólo para los propios países subdesarrollados, sino también para los ricos y privilegiados.

Desde el punto de vista económico, el país subdesarrollado tiene que romper, para iniciar su desarrollo, el círculo vicioso en el que se mueve su economía: la productividad del trabajo en todos los sectores, incluido, desde luego, el agrícola, es excesivamente baja; la razón básica de la baja productividad son las bajas cifras de capital puestas a disposición de quien realiza el trabajo; pero como la productividad es baja falla la generación de excedentes con la que aumentar las capitalizaciones que aumentarían a su vez la productividad.

El círculo vicioso sólo puede romperse por el sector del aumento de las capitalizaciones; forzosamente hay que empezar por aquí y, para empezar por aquí, el país subdesarrollado necesita de la ayuda exterior; su formación interna de capital es muy baja, por hipótesis y, aunque con sacrificios enormes pueda ser aumentada, nunca bastará para el *take off*, para el despegue del que habla Rostow; con lo que de nuevo nos hallamos ante la necesidad de estabilizar los precios de las materias primas exportadas por los países subdesarrollados, con la de animar y proteger sus exportaciones incipientes de productos manufacturados o semimanufacturados y, directa e inmediatamente, con la de los créditos y ayudas a fondo perdido procedentes de los países ricos.

Heilbroner insiste enérgicamente sobre la necesidad de internacionalizar la ayuda (págs. 151 y sigs.) para que ésta sea regular, tecnificada y planeada cuidadosamente y, sobre todo, para que esté libre de las incidencias de política internacional. Sobre este punto se concentra el libro de Black; el ensayo fundamental de los varios que éste contiene (*The Diplomacy of Economic Development*, págs. 3 a 55), es una defensa a ultranza de los organismos internacionales de cooperación y asistencia económicas y un ataque a fondo de los defectos del régimen de ayudas bilaterales; aún más que esto, Black postula la creación de una nueva diplomacia que amolde sus métodos y sus actitudes a la única finalidad de promover el desarrollo de los países subdesarrollados, formada por hombres y mujeres a medio camino entre el diplomático tradicional y el inversor o el comerciante privado, con formación fundamentalmente económica e imbuídos de la que debe ser, en general, la

misión de éstos: «Hacer al político, al funcionario y al hombre de negocios conscientes de las consecuencias económicas de sus decisiones y aportar los elementos de prueba con los cuales quienes tienen que decidir puedan sopesar los beneficios y los costes de las diversas alternativas» (pág. 24).

Por lo demás, quizá sin el gran enfoque que caracteriza a Heilbroner, Black (hablando con una experiencia directa e inmediata, como director que fué durante años del Banco Mundial —Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo—) pinta un panorama muy similar, aunque quizá no tan pesimista. Salvo en el problema del crecimiento demográfico; con sus palabras (y elijo una frase —recogida en su libro, pág. 138— de su discurso de 24-IV-61 al Consejo Económico Social de las Naciones Unidas, que Heilbroner cita literalmente, pág. 57), «salvo que se contenga el crecimiento de población tendremos que abandonar en esta generación nuestras esperanzas de progreso económico en los países superpoblados de Asia y del Oriente Medio», y aun en este tema, respecto del que existe una virtual unanimidad, incluso en la terminología pintoresca que en Black es «el fantasma de Malthus paseando entre nosotros», y en Heilbroner «los países atrapados en el cepo maltusiano», aun en este tema, digo, Black se cuida de advertirnos que la causa primaria de la pobreza tanto puede hallarse en la explosión demográfica como en la falta de las instituciones y de las actitudes precisas para el crecimiento económico (ensayo *Too Many People or Too Little Growth?*, págs. 120 a 131). La realidad es que con inversiones sanitarias de coste mínimo se pueden conseguir, y de hecho se han conseguido, descensos espectaculares en los índices de mortalidad, especialmente en los de mortalidad infantil cuya elevación era el freno bárbaro, cuesta trabajo decir *natural*, a los crecimientos demográficos derivados de índices muy altos de natalidad. Como es inconcebible retroceder o no progresar en la vía de salvación de vidas humanas, los ásperos y desesperantes términos del problema refluyen sobre los que pueda hacerse respecto de los índices de natalidad.

Ambos libros son, en gran parte, una exposición de problemas más que un repertorio de soluciones posibles; en cuanto a estas últimas una es la que emerge con claridad: la necesidad insoslayable de la ayuda de todo género y por toda vía del país desarrollado al subdesarrollado en interés común de ambos, implicados como ambos están, ya irrevocablemente, en una aventura común a todo el género humano con la que comienza una nueva Era de la Historia.

M. ALONSO OLEA

EDWARD MCWHINNEY: *"Peaceful Coexistence" and Soviet-Western International Law*. A. W. Sythoff, Leiden, 1964; 135 págs.

El concepto de «coexistencia pacífica» marca en política internacional lo que parece que ya podemos denominar «Era de Kruschev». El término ha venido siendo utilizado por los diplomáticos y juristas soviéticos, en su afán por superar la tensión internacional de los años de posguerra, y calificado de sospechoso por la mayor parte de los juristas occidentales. Ahora, sin embargo, al final del período, parece que incluso en Occidente va a adquirir carta de naturaleza. Ya salió en su defensa el profesor de Columbia John N. Hazard, poniendo su origen no en el mundo soviético, sino en la ideología del «tercer mundo». Ahora, la monografía del profesor canadiense McWhinney aborda la cuestión de frente y sin ambages, reconociendo un valor positivo a las nuevas elaboraciones de la doctrina soviética, aunque sin dejar por ello de sostener una posición doctrinal que podemos calificar de netamente occidental.

McWhinney es uno de los discípulos de los profesores de Yale Myres S. McDougal y Harold D. Lasswell, el segundo más conocido por sus trabajos de teoría política, y el primero, uno de los más destacados internacionalistas de nuestro tiempo. Ambos, McDougal y Lasswell, han unido sus fuerzas para una construcción del Derecho internacional concebido como sociología. De acuerdo con esta nueva concepción, el especialista de Derecho de gentes debe preocuparse menos por el estudio de las fuentes tradicionales (tratados, jurisprudencia) que por el de las realidades del Derecho internacional efectivamente vivido. En esta línea doctrinal, McWhinney sostiene que el Derecho internacional de nuestro tiempo está sometido a transformaciones paralelas al cambio de la sociedad internacional. Estima que la labor más importante del jurista está precisamente en contribuir a desarrollar el nuevo Derecho en formación. El estudio de las teorías jurídicas soviéticas adquiere entonces una nueva importancia, a los efectos de determinar el futuro del Derecho de gentes.

Tradicionalmente se han venido estudiando las doctrinas soviéticas del Derecho internacional siguiendo un orden cronológico y en períodos que se corresponden con etapas políticas; es decir, Marx y Engels, Lenin, Stuchka, Korovin, Pashukanis, Vishinky y Tunkin. McWhinney toma un camino diferente, y con ello creemos que consigue una acertada y necesaria simplificación. Los autores soviéticos se dividen, para él, en dos grupos: los que han seguido los principios dogmáticos del marxismo-leninismo y han tratado de ajustar su concepción del Derecho internacional a la teoría marxista, y los

que en los últimos diez años han tratado de superar el «impasse» del Derecho internacional dogmático y crear un Derecho internacional ajustado a las exigencias de la nueva sociedad internacional. Korovin, e incluso Krylov, son los exponentes de la primera tendencia, que no ha llevado sino a una real negación del Derecho de gentes, con su resurrección de la lucha de clases a esfera internacional. Tunkin, por el contrario, ha tratado de introducir nueva savia en el Derecho internacional soviético, y es él el principal defensor de la moderna noción de «coexistencia pacífica». Con él, un grupo de juristas jóvenes se han venido esforzando, desde las páginas del *Sovietskoe Gosudarstvo i Pravo*, de configurar este nuevo Derecho internacional de la coexistencia.

La coexistencia pacífica no es ya, pues, en McWhinney una argucia más del «comunismo internacional», sino una tendencia de la doctrina soviética aceptable para Occidente. Responde a la necesidad de construir un Derecho internacional adecuado a las relaciones entre bloques. Los moldes tradicionales quedan anticuados y las instituciones que definiera Grocio no son ya aptas para la Era atómica. El ejemplo de esta inadecuación es la crisis de Cuba, en octubre de 1962, cuando el Presidente Kennedy se vió obligado a decretar el bloqueo naval de Cuba. La acción era contraria, desde luego, a los principios tradicionales de Derecho internacional, pero McWhinney la considera justificada teniendo en cuenta las exigencias de la guerra moderna y la contextura de la política de bloques. Estamos ante un nuevo Derecho internacional «in the making», un Derecho de gentes «que se está haciendo» al calor de las exigencias ineludibles de la realidad.

Es decir, McWhinney estima que las instituciones de Derecho internacional tradicional ya no nos sirven y que es necesario ir construyendo el nuevo Derecho. En esta construcción, sin embargo, no conviene fiarse en la teorización excesiva, sino que hay que ir gradualmente, tratando ante todo de establecer un entendimiento mutuo. Diferencias profundas de ideología y en la forma de entender el Derecho impiden una aproximación plena e inmediata entre los bloques. Sin embargo, mediante la adopción de medidas concretas como el Tratado de prohibición parcial de armas nucleares, es posible ir limando el recelo por ambas partes. El objetivo último será el establecimiento de un nuevo orden mundial que, recogiendo principios comunes a los dos ordenamientos, permita dar un óptimo desarrollo a los valores de la persona humana.

* * *

La obra de McWhinney es, desde luego, digna de encomio. Supone el esfuerzo de un jurista occidental por comprender a los modernos autores so-

viéticos de Derecho de gentes. Sin embargo, nos parece excesivamente dura la crítica a Korovin, separándolo probablemente demasiado de Tunkin. En cuanto al Derecho internacional «in the making», la doctrina europea ha tenido siempre sus reservas mentales. Las instituciones tradicionales de Derecho de gentes son una garantía, precisamente, de la independencia y de la soberanía de los Estados. Si la acción de Kennedy en octubre de 1962 era ilegal a los ojos del Derecho internacional tradicional, no lo era por un simple capricho de los autores, sino para salvaguardar, precisamente, la independencia de los pequeños países, como Cuba, frente a los zarpazos de las grandes potencias. Estados Unidos tenía a su disposición toda una gama de medios pacíficos para conseguir la retirada de los proyectiles, pero era evidente que el Presidente americano necesitaba asestar un golpe teatral para que su partido ganara las elecciones congresionales de aquel año, sin que la emergencia fuera de tal calibre como para justificar el peligro de guerra en que se nos colocó en aquel momento. Desde el punto de vista de la política de poder fué, desde luego, un acierto, pero no es función de los juristas el justificar «a posteriori» con la pluma lo que la espada hizo.

Salvando estas reservas, estamos de acuerdo con la concepción del autor. El mundo no puede permitirse más lujos de guerra fría, y la coexistencia se impone como una necesidad. El conocimiento de las concepciones e ideas del otro lado, así como el esfuerzo paulatino y constante por un acercamiento entre los bloques son indispensables a un mundo que espera no sólo evitar la tercera guerra mundial, sino superar los problemas económicos que hoy le aquejan en un proceso de crecimiento continuado.

MANUEL MEDINA ORTEGA

A. HAURIU, A. LATREILLE, E. G. LÉONARD, A. BAYET, F. MÉJAN, L. DE NAUROIS, G. DEBEYRE, A. JOBERT y J. P. ROCHE: *La laicidad*. Ed. Taurus. Madrid, 1963; 341 págs.

La secularización constituye una de las notas esenciales de nuestro mundo como resultado de un proceso que se inicia con el Renacimiento, el racionalismo y la Reforma: la laicidad es el principio que se impone en la vida pública y especialmente en el campo de las relaciones Iglesia-Estado. Y conviene advertir, desde el principio, que dicha secularización o laicidad aparece impulsada hoy no sólo por el Estado —para evitar las intromisiones de la Iglesia en su terreno— sino también por ésta misma, habiendo comprendido que en su confusión con el Estado —es decir, en la mezcolanza de religión y polí-

tica— tiene muchas cosas importantes que perder. Es así que hoy desde el punto de vista católico puede propugnarse, y de hecho se propugna, una correcta secularización, una vigencia del principio de laicidad.

Este es el tema abordado, desde ángulos diferentes, en la presente obra; se trata de una selección de ponencias presentadas en el Centro de Ciencias Políticas del Instituto de Estudios Jurídicos de Niza sobre el problema de la laicidad, en la sesión de 1959; la correcta y limpia traducción española de Enrique Boada y Trinidad Sánchez Pacheco ha sido realizada sobre la versión francesa aparecida en P. U. F. en 1960; es importante la fecha por ser anterior a los dos grandes Encíclicas de Juan XIII: muestra el movimiento de opinión existente en la Iglesia y en una parte considerable de los intelectuales católicos franceses antes de esos importantes documentos pontificios que, a su vez, vienen a prolongar y a dar un impulso extraordinario a esa dirección de pensamiento. Hoy —con Pablo VI— el tema de la laicidad es básico para entender correctamente —también desde el punto de vista católico— el problema de las relaciones entre la Iglesia y los Estados.

Cuatro grandes apartados pueden hacerse con los diez trabajos que componen este libro: El primero constituye una especie de teoría general de la laicidad: ponencias de Hauriou, «Democracia y fuerzas religiosas»; de Latreille, «La Iglesia católica y el laicismo»; de Léonard, «El protestantismo, religión laica», y de Bayet, «Librepensamiento y laicidad». El segundo, sin abandonar el tema anterior, plantea la cuestión más en relación con el sistema jurídico positivo francés: Méjan, «La laicidad del Estado en Derecho positivo y de hecho», y el padre Louis de Naurois, «El fundamento filosófico y el régimen jurídico de la laicidad en el Derecho francés». Un tercer apartado aplica ya el tema de la laicidad al fundamental problema de la enseñanza: Debeyre, «La laicidad y la enseñanza pública», y otra vez el padre Naurois, «La laicidad del Estado y la enseñanza confesional». La parte final de la obra —cuarto hipotético apartado— comprende dos importantes artículos sobre «La laicidad en Polonia», de Jobert, y «Religión y política en los Estados Unidos», de Roche.

La laicidad, tal como venía evolucionando desde la Reforma para empezar a hacerse vigente de modo definitivo con la Revolución francesa y el fin del «Antiguo Régimen», se concreta, como escribe Latreille, en los tres principios siguientes: 1.º El reconocimiento del no confesionalismo del Estado. 2.º La laicización de los servicios públicos —del Derecho matrimonial y de la enseñanza fundamentalmente—. 3.º La separación del Estado y de las Iglesias. «Tres movimientos —añade— lógicamente ligados entre sí que van a afectar a todas las naciones que habían vivido hasta allí en el orden, en la civilización sacralizada tradicional»; esta desacralización, esa secularización,

va a ser, desde entonces, rasgo definitorio de la vida política de nuestro tiempo.

El padre Naurois, por su parte, y de modo paralelo, define la laicidad como «la no-confesionalidad del Estado», y añade: «Los elementos esenciales de esta laicidad o no-confesionalidad del Estado son los siguientes: 1. Laicidad o no-confesionalidad «doctrinal»; el Estado no hace ninguna «profesión de fe» (...). 2. «Incompetencia del Estado en materia religiosa e incompetencia de las autoridades religiosas en las materias que el Estado define como suyas»; el Estado —insistirá después el padre Naurois— «define sólo soberanamente los dominios de que quiere encargarse y en ellos no admite injerencia jurídica de las autoridades religiosas».

Como vemos, la separación Iglesia-Estado, que es base de la laicidad, no se entiende hoy en el sentido del antiguo liberalismo —«Iglesia libre en un Estado libre»— con un abstencionismo del Estado frente a la libre actuación de los grupos menores y asociaciones que actúan en su ámbito; como advierte Méjan, «a fin de cuentas, la separación puede engendrar el clericalismo (opuesto a laicismo, no a laicidad, y ambos —clericalismo y laicismo— rechazados por la propia Iglesia) y quizá, a largo plazo, la intolerancia»; en efecto, la separación entendida en el sentido de libertad total de actuación de la Iglesia —o de los demás grupos humanos internos— con un Estado abstencionista puede llevar de hecho a la instauración de una sociedad clericalizada, una sociedad donde el Estado no sea lo suficientemente independiente de la Iglesia: la separación Iglesia-Estado crearía así, en esos supuestos, lo contrario de lo que se proponía: no crearía laicidad —es decir, independencia del Estado— sino clericalismo —o sea, dependencia del Estado con respecto a la jerarquía eclesiástica—. A la vista de estos argumentos, escribe Méjan, que esa noción de la separación «cada vez tiene un menor alcance y no se considera que implique la laicidad del Estado»; en su lugar, se afirma hoy que «el principio de laicidad implica la sumisión de las actividades religiosas al orden público estatal»; «el orden público estatal debe estar por encima de las prescripciones contrarias de las sociedades religiosas que quieren vivir en su seno: esta afirmación deriva del principio de laicidad».

El fin de laicidad, su objetivo central, es «servir como garantía de la libertad de conciencia de todos los ciudadanos y del respeto del libre ejercicio de todos los cultos»; como escribe el padre Naurois, «el Estado no tiene por qué poner la vida pública bajo el signo de una concepción metafísica, de una opción religiosa»; «histórica y sociológicamente —añade— hay un lazo entre la laicidad y la democracia»; en efecto, el respeto a la libertad de todos y la igualdad entre todos los ciudadanos excluye la confesionalidad del Estado, y esto —conviene repetirlo— tanto en interés del Estado como

de una auténtica religiosidad que ha de ser siempre resultado de un libre asentimiento, no de una imposición más o menos coaccionada.

La Iglesia, es cierto, tras la Revolución francesa, se opuso terminantemente al movimiento de laicización y de secularización: se opuso al no confesionalismo del Estado y se opuso a la laicización de los servicios públicos —matrimonio y enseñanza—; también a la separación Iglesia-Estado: es la historia eclesiástica del siglo XIX, sobre todo Pío IX y el «Syllabus» (1864) y Pío X, ya en el siglo XX, condenando «Le Sillon» en 1910, y que, como dice A. Hauriou, «guarda toda su tolerancia y su comprensión para "L'Action Française"». Pero también es cierto que tanto en la base de los fieles de la Iglesia como en la jerarquía se produjo un fuerte movimiento en favor de la conciliación con los tiempos modernos, con la democracia y con la laicidad. Como escribe A. Hauriou: «Pío XI, por el contrario, recogiendo la tradición de León XIII condenará "L'Action Française" en 1926 y alentará el nacimiento o el desarrollo de los partidos demócrata-cristianos. Pío XII —continúa Hauriou— levantará la condena de "L'Action Française", pero continuará el apoyo del Vaticano a la democracia cristiana». La evolución posterior con Juan XXIII y, actualmente, con Pablo VI se manifiesta clara y rotundamente en favor de esa conciliación con los principios de la democracia, de la civilización moderna y, concretamente, de la laicidad.

Esta es la actitud católica actual ante el problema de la laicidad; como escribe Latreille, se trata de «distinguir la *laicidad*, como régimen jurídico del Estado, del *laicismo*, como sistema de pensamiento y como filosofía de la organización de las sociedades. Desde 1945 —continúa Latreille—, una declaración particularmente solemne de los cardenales y arzobispos de Francia invitaba a los católicos a admitir que existía una concepción de la laicidad del Estado perfectamente conforme con la doctrina de la Iglesia.» Se decía en esta declaración. «Si el clericalismo es la injerencia del clero en el dominio político del Estado o la tendencia que podría tener una sociedad espiritual a servirse de los poderes públicos para satisfacer su voluntad de dominio, declaramos muy alto —dicen los cardenales y arzobispos de Francia— que condenamos el clericalismo como contrario a la auténtica doctrina de la Iglesia.» La laicidad que se admite en dicha declaración, y paralelamente en un artículo de 1946 del *Osservatore Romano* titulado «Laicidad y laicismo», es la que establece: «1. La soberana autonomía del Estado en su dominio de orden temporal. 2. La laicidad de las personas consagradas al servicio del Estado. 3. La garantía constitucional de que el Estado no impone a los ciudadanos directa o indirectamente la profesión de ninguna ortodoxia.» Junto a esta laicidad admitida se rechazaba el laicismo en cuanto viniese entendido como «una doctrina filosófica que contiene toda una concepción materialista

y atea de la vida humana y de la sociedad», y también en cuanto «voluntad del Estado de no someterse a ninguna moral superior y no reconocer más que su interés como regla de su acción». Como se ve, pues, la autoridad eclesiástica francesa condena el clericalismo y admite la laicidad; lo que, claro está, no puede admitir es el laicismo entendido como doctrina directamente antirreligiosa que quiere imponerse, expresamente y sin tolerancias, en la sociedad.

Dentro del margen de la admitida laicidad, es decir, «incompetencia del Estado en materia espiritual y de la Iglesia en materia temporal», la cuestión decisiva es la de saber quien —Estado o Iglesia— debe definir lo que es temporal y lo que es espiritual; ya dijimos anteriormente que en un sistema de laicidad como el francés el Estado es quien decide. Esta es la actitud mantenida por los defensores laicos de la laicidad; así Méjan se opone a la doctrina que afirma «la incompetencia del Estado para definir lo que es exclusivamente religioso de lo que no lo es, y lo que es, en parte, temporal y político y cae, por tanto, bajo la soberanía del Estado»; frente a esta posición «es cierto que el magisterio de la Iglesia reivindica sólo este poder capital de delimitación de los dos dominios, y hemos visto que, según Pío XII —dice Méjan—, casi todo lo importante del orden temporal forma parte del *dominio mixto*, y depende, por tanto, de la suprema autoridad del Papa (y no de la del Estado)». Si se afirma, como exigencia de la laicidad, la independencia y la autonomía del poder estatal en relación con el poder eclesiástico, realmente parece difícil admitir que el Estado no pueda definir su propia esfera de actuación; de aquí que se mantenga, como ya dijimos anteriormente, que «el orden público estatal debe estar por encima de las prescripciones contrarias de las sociedades religiosas que quieren vivir en su seno» y que se afirme, en consecuencia, que «el principio de laicidad implica la sumisión de las actividades religiosas al orden público estatal».

Esto, por supuesto, no significa, para los defensores de la laicidad y del Estado como definidor, que tenga que imponerse a la Iglesia un sistema absoluto totalmente antirreligioso; sería contrario a las ideas de tolerancia, de comprensión y de respeto para todos que están en la base de la laicidad; la otro sería laicismo. Como escribe Coulombel —cita Méjan—: «Un Estado no opta por el orden totalitario cuando adopta y enseña, como consecuencia de su laicidad, los principios de orden público de la libertad de conciencia y de la libertad de cultos.» «Pero la laicidad (la verdadera) —confirma Méjan—, se niega a conceder a la Iglesia católica o a cualquier otra, lo que no concede de ninguna manera al Estado, es decir, ser la referencia moral, absoluta y última.» En efecto, el laicismo —ya lo hemos visto— se opone al Estado confesional, es decir, al Estado que impone una religión; de acuerdo con su

vinculación democrática, la laicidad quiere que el Estado respete la libertad religiosa, de conciencia y de cultos de cada cual.

Hasta aquí el cuadro general de ideas de la laicidad. Dos de sus aplicaciones fundamentales en las sociedades contemporáneas se refieren al Derecho matrimonial y al de enseñanza; a éste se dedican, como vimos, dos estudios: el de Bebeyre y el del padre Naurois. Escribe el primero: «Decir que la enseñanza es laica es afirmar que la instrucción dispensada en los establecimientos escolares públicos, en todos los grados, es arreligiosa, puesto que el Estado es neutral, pero no antirreligiosa, a fin de respetar todas las convicciones»; sobre esta base se organiza la enseñanza en un Estado laico, a fin de respetar todas las creencias religiosas y no ofender las de nadie: la escuela pública es la escuela abierta a todos. El padre Naurois se ocupa en su ponencia del discutido problema de la enseñanza confesional en un Estado laico, es decir, de los centros de enseñanza confesionales creados en un Estado laico, con escuela pública laica, al amparo de la libertad de enseñanza; especialmente trata del punto tan debatido en Francia de las subvenciones públicas a las escuelas privadas, libres, confesionales.

Al Derecho matrimonial —el otro gran tema de la laicidad— no se hace mención en estas ponencias de un modo expreso, pero está siempre latente en ellas, sobre todo en relación con las llamadas cuestiones mixtas; como constata el padre Naurois, en un sistema de laicidad «los "servicios públicos" de las Iglesias no tienen autoridad "pública" ante el Estado, por ejemplo (y contrariamente a lo que sucedía bajo el "Antiguo Régimen") los registros de bautismos, de matrimonio y de defunción, de las Iglesias, no dan fe para el Estado, que tiene sus registros propios del Estado «civil». El matrimonio religioso no dispensa de la celebración del civil (debe, incluso, ser posterior a éste), etc.» Es decir, el Estado, sin prohibir, por respeto a la conciencia de cada cual el matrimonio religioso, lo que hace es dar efectos civiles únicamente al matrimonio civil; de igual modo, y aparte de las consecuencias de orden religioso para el creyente, el Estado admite la posibilidad de disolución de ese matrimonio civil, es decir, admite el divorcio.

Las dos últimas ponencias de la obra estudian breve, pero muy certeramente, algunos aspectos centrales de la vida religiosa en Polonia y en los Estados Unidos; en relación con la primera aparecen también algunas ideas sobre dicho problema en Rusia y en general sobre el mundo comunista; estos dos artículos muestran, pues, el sentido general de la religiosidad tanto en ese mundo como en el del capitalismo representado por los Estados Unidos. La postura comunista aparece hoy expresada en las siguientes palabras de Kruchev: «Extirpadas las raíces sociales de la religión y la base sobre la que reposaba, la Iglesia está destruída»; como dice la revista polaca *Nowa Kul-*

tura (1957): «Provocando a millones de creyentes hemos hecho revivir la religión en Polonia hasta un grado que no se había conocido desde hacía mucho tiempo... El espíritu religioso parece rápidamente en una atmósfera de indiferencia... Es la masa de indiferentes —y no la de limitantes del ateísmo— la que contribuye de manera decisiva a la secularización.» Y como añade otra revista polaca en 1959: «Es en la laicización de la sociedad y no en el ateísmo en la que la jerarquía eclesiástica de Polonia, como en otras partes, ve hoy su principal enemigo.»

En los Estados Unidos —y en general, como ha expuesto entre nosotros el profesor Aranguren en el mundo de los países desarrollados capitalistas del «Welfare State»— la religión parece que va convirtiéndose cada vez más en una especie de complemento de la psiquiatría en un «instrumento de adaptación a la vida», «de higiene mental» y «de curación o mejoramiento de los desórdenes psíquicos». Como ha escrito Lionel Trilling: «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». Junto a esta función, la religión parece cumplir hoy en los Estados Unidos otra no menos importante —y también no menos inauténtica— en relación con la política; siguiendo los modelos más clásicos de las actitudes reaccionarias de un De Maistre o de un Maurras, la religión se aprecia hoy en los Estados Unidos como base de estabilidad social; es decir, la religión se pone al servicio de la política. Escribe Roche: «Se sugiere, en particular, que la práctica de una religión es la más sólida muralla contra las vías subversivas del comunismo, y en América hay una tendencia curiosa a identificar comunismo y ateísmo»; la religión es así un componente más del «perfecto ciudadano americano». Como dice Roche, estas actitudes religiosas «no están, de ninguna manera, fundadas en una piedad verdadera. Por el contrario, están fundadas en bases utilitarias tan evidentes que son casi literalmente sacrílegas.»

ELÍAS DÍAZ

MARC A. JAEGER: *Die Zukunft des Abendlandes*. Berlín-Munich, Francke Verlag, 1963; 270 págs.

El desencadenado progreso técnico del último lustro pone en grave peligro el porvenir de la civilización occidental, que consiguió ganar terreno incluso en las regiones del Globo donde nadie lo habría imaginado. Algunos

grandes de las creaciones culturales del Viejo Continente, como es, por ejemplo, Oswald Spengler, fueron cayendo en un pesimismo casi irremediable al afirmar que el Occidente, como tal, perecería en virtud de las leyes de la Historia. Sin embargo, según parece, el pesimismo spengleriano es de un valor solo y muy relativo, así lo entendemos también nosotros, que evidenciamos la crisis de la civilización occidental en un momento dado, sin dirigir su mirada hacia el futuro. Este defecto se explicaría quizá al ver que en los países en que el progreso técnico va tomando un curso demasiado rápido, sobre todo el fenómeno que constituye la industrialización, el hombre no quiere darse cuenta de que, espiritual y culturalmente, se va haciendo, cada vez más, vacío, incurriendo en actos tan ridículos como son a veces los que comete la juventud en disimular dicho vacío sin saber por qué, y que, vulgarmente, se llama el gamberrismo o «halbstarkismo». Es porque las nuevas generaciones llegan con facilidad a las conquistas técnicas no sabiendo que el concepto de civilización engloba bienes y creaciones tanto materiales como espirituales. Simplemente, porque *no puede haber una civilización técnica y otra espiritual, sino, única y exclusivamente, la civilización*. Sin ese dualismo, y de ello estamos convencidos, no se habría llegado a la actual crisis de la «civilización occidental». En todo caso, el alma y el espíritu están muy por detrás de la técnica... Pero lo que pasa es que al hablar de la «civilización occidental» se admite, implícitamente, que haya otras civilizaciones y entonces fallamos, una vez más, en intentar determinar qué es lo que pudiera entenderse bajo la expresión; la civilización. El círculo vicioso sigue siendo vicioso: primero, Este-Oeste (dualismo); segundo, Este-Oeste-mundo no comprometido (¿trinidad?). Entonces, ¿cómo es posible llegar a realizar la unidad orgánica del género humano, precisamente por tratarse de *la unidad*, sin romper con lo «tradicionalmente comprobado» a base de conclusiones científicas? ¿Cómo es posible establecer la unidad entre las ciencias *naturales* y *espirituales*, sabiendo que el alma y el *espíritu* forman parte integrante de la *naturaleza* humana? ¿Por qué hacemos una diferencia hasta radical entre disciplinas como son, por ejemplo, «ciencia política, teoría del Estado, ciencias sociales...», si todo eso podría reunirse bajo el simple concepto de sociología? ¿En virtud de la vanidad humana? ¿En virtud de la razón? Sí, ya que cuanto más dispongamos de «ramas científicas», más apareceríamos como «científicos perfectos». Aquí está la explicación: el confusionismo nos domina por completo y, por lo tanto, es imposible hallar soluciones positivas a los problemas de que nos quejamos en la actualidad. Estas y otras preguntas pueden presentarse al lector al meditar sobre el presente y el futuro del Occidente, sin o con ayuda del magnífico libro de Jaeger, cuyo subtítulo es de significación espe-

cialísima en cuanto al análisis de las circunstancias que condujeron a la presente crisis de la civilización: consideraciones psicológico-culturales...

No dudamos de que la obra de Jaeger constituye un paso muy positivo en la superación de la crisis de la *civilización occidental*, ya que suponemos que será, en último término, ésta la que se impondrá en el mundo, sin prescindir de valores aportados a la unidad orgánica de la Humanidad por otras civilizaciones. Ello quiere decir que no negamos los valores de, precisamente, otras civilizaciones, lo que no siempre ocurre en el Occidente... Es preciso que nos entendamos. Los exclusivismos son peligrosos, aún más en el campo cultural. Aún mucho más cuando se trata de «hombres de ciencia» que pretenden imponer su criterio «científico»-individualista que no tiene nada que ver con la tradición occidental, limitándose, única y exclusivamente, a recoger frutos de la llamada civilización técnica, sin fijarse, sin observar, el fondo de lo que pueda representar la justicia. Por cierto, ¿para qué hablar tanto de la moral, de la religión, del Derecho, de la justicia, si somos precisamente nosotros los que violamos estos principios en todos los momentos de nuestra vida cotidiana? Este es el auténtico fondo de la crisis de la civilización occidental, sin distinción de razas, religión, nación, convicción política... Ningún país «occidental» puede escapar a este reproche, a esta objeción, que nos conduce a meditar sobre nuestra razón de ser. Tampoco, sin embargo, escaparán ante la Historia, la Unión Soviética y sus países satélites, ante todo en la Europa central y oriental, aunque sería conveniente incluir en esta «zona» también a la China comunista, hasta los países del mundo llamado «neutral». Otra vez, el círculo vicioso se hace valer —en virtud de «argumentaciones» spenglerianas—, si así se puede expresar lo que está en juego...

Ciertos espíritus «grandes» pueden serlo en una época dada. Este es el caso de Oswald Spengler. Su pesimismo está justificado sólo por haberse referido a una «generación determinada», aunque, desde el punto de vista de su «espiritualidad», se ha equivocado rotundamente. ¿Por qué? Porque el Occidente no tiene nada que temer, si es capaz de despertarse a tiempo ante lo que le están profetizando. Porque si no viéramos problemas donde no los hay, en lugar de donde, en efecto, los hay, daríamos, automáticamente, un paso adelante. Parece que el autor del presente libro pretende remediar este defecto con un análisis que, por cierto, es uno de los mejores desde que había aparecido la obra tan «asombrosa» de Oswald Spengler. Nosotros creemos en el porvenir de Occidente, y lo que más nos agrada, dicho vulgarmente, es que el autor también cree en lo mismo. Este hecho demuestra que en el mundo de los auténticos intelectuales, sin pretensiones superficiales de llamarnos «científicos», hay personas que todavía piensan, estudian y analizan las «causas del ocaso de Occidente». En este sentido, la obra de

Jaeger es algo más que un análisis de la «crisis occidental». Por el contrario, es una esperanza concreta basada en un razonamiento sintético, cuyos motivos se inspiran en lo que, hoy día, el hombre pretende negar, en una u otra forma, es decir, en lo subconsciente de sí mismo...

¿El remedio? La psicología como «ciencia del alma y del espíritu del hombre». Su único defecto consiste en que no ha llegado aun a constituirse en ciencia que fuera capaz de ser el puente entre ciencias naturales y ciencias espirituales. La naturaleza humana reúne en sí condiciones existenciales tanto materiales como espirituales, tanto racionales como irracionales, tanto lo consciente como lo inconsciente, tanto lo subjetivo como lo objetivo, tanto lo individual como lo colectivo. El problema, al parecer sustancial, es de llegar al equilibrio entre todos estos fenómenos. La psicología sería la única ciencia capaz de armonizar los polos opuestos, si se le concediera el papel que por la naturaleza de las cosas le corresponde en dirigir los cauces de la existencia humana. Por cierto, la psicología profunda consiguió en este sentido resultados muy satisfactorios. Una de las grandes figuras es C. G. Jung. El objetivo consiste en establecer la armonía entre todos los componentes de la unidad del fondo espiritual del hombre. Ello, precisamente ello, no se da en la educación de las nuevas generaciones que, a pesar de las conquistas científicas y técnicas se ven empujadas hacia situaciones de infelicidad, ateísmo, nihilismo y tragedia. Cabe destacar que, por ejemplo, refiriéndose a la obra de Bonhoeffer (*Ética*, 1958), el autor no vacila en reproducir la constatación de que: «La unidad de Occidente no es una pura idea, sino una realidad histórica que se basa en la figura de Cristo.»

Ahora bien, ¿cuál sería el camino que debería proseguir el Occidente? Puesto que la psicología profunda logró colocar al hombre en una nueva situación desde el punto de vista individual y colectivo, éste ha de ser considerado como sujeto de la cultura. Por otra parte, psicológico-culturalmente, el «ocaso de Occidente» representa una posibilidad, y hasta probabilidad, sin embargo, ello no quiere decir que sea una inevitabilidad. Lo cierto es que el mundo se ha hecho pequeño... Por lo tanto, cada forma de integración internacional ha de responder a los intereses orgánicamente maduros, concretamente culturales de los pueblos que participen en organizaciones integracionistas, si es que quiere evitar un fracaso. Este presupuesto implica, a su vez, que el ámbito de la cultura occidental llegaría a ser un fenómeno que condujera a nuevas formas de una vida creadora y fructífera sólo a condición de que consiguiese integrar a todos los pueblos de la comunidad cristiana por completo y a título de exclusividad. Por último, sigue siendo actual el postulado del reconocimiento de una cultura unitaria, claro está, si se tomaran en cuenta factores psicológicos. Entonces, desde el ángulo de la cul-

tura, el Occidente tendría, todavía, un porvenir... ¿Sólo en cuanto a la cultura? Nos parece poco, ya que en su libro Jaeger ofrece instrumentos de meditación que sobrepasan los límites de la duda y de la modestia. Excepto este pequeño fallo, creemos que el lector quedará satisfecho. Lo único que se podría añadir, a título de conclusión, es que hablemos menos de las revoluciones y obremos más a favor de la educación... La revolución es un fenómeno destructivo de por sí y, en cambio, la educación es perfección. Con una especialización no se llega, hoy día, demasiado lejos. Aun menos en cuanto se trata del porvenir de la civilización occidental.

S. GLEJDURA

