

RECENSIONES

VÍCTOR ZITTA: *George Lukács: Marxism Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology.* Introducción de H. D. Lasswell, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964; XVI + 305 págs.

«Pudo proyectar su pesimismo sobre su medio. En un mundo enloquecido, el loco está en su ambiente. Esto pudo haberle salvado del destino, menos afortunado, de sus predecesores románticos, que tuvieron que limitarse a profetizar el advenimiento de eventos apocalípticos. Porque la experiencia de la contingencia radical significó [para Lukács] no una sensación subjetiva, sino un suceso histórico.»

(ZITTA: *Georg Lukács...*, pág. 68.)

Como, con verdad, dice Harold Lasswell, prologuista de esta obra, Georg Lukács «es una de las escasas figuras del marxismo contemporáneo, cuya influencia como teórico ha sido lo suficientemente proclamada, denegada y reafirmada para justificar el análisis detenido que recibe en este libro» (página X). En gran parte el libro refiere a Lukács mismo como ente, tratando de explicarnos a través de una biografía psicológica la evolución mental que le llevó hacia un marxismo extremado —en ocasiones, en polémica ideológica abierta con Lenin—, que incluye la afirmación implícita, pero llena de convicción de que en su interpretación estaba el verdadero marxismo, más marxista que el de Marx mismo y, por supuesto, que el de Engels, al que se culpa del olvido de la tesis dialéctica de Hegel y del olvido correlativo del éxito hegeliano en la reconciliación entre metafísica y empirismo, que es la esencia de la posición filosófica de Marx, para tratar de apoyar a éste sobre un positivismo de base kantiana o neokantiana. Aunque es evidente que al concentrarse Marx sobre los problemas económicos, y sobrevivirle Engels, éste construyó la filosofía tardía del marxismo sobre bases no estrictamente hegelianas, Zitta alega y da argumentos convincentes en demostración de que Hegel no fué ignorado por Marx ni tampoco por Engels cuando escribieron sus trabajos de madurez. En cualquier caso el punto que se quiere

señalar respecto de Lukács queda claro: éste tiene una gran confianza en su propia posición que le hace reclamar para sí «mayor ortodoxia [marxista] que la de Engels e incluso que la de Marx» (pág. 125), y de paso se sienta el incidental de que Lukács participa —con Croce, con Dilthey— en el renacimiento de Hegel, que comienza a principios del siglo XX, erigiéndose en «hegelianizador del marxismo» (pág. 248).

Decía que uno de los intentos básicos del libro es tratar de dar una razón psicológica a este marxismo extremoso; se nos pinta una personalidad de una inteligencia extremada, pero desequilibrada, angustiada por su fracasado intento primero de hacer poesía en Hungría y de su inhabilidad ulterior para hacer metafísica en Alemania, que entra en crisis —en esto es en lo que Lukács tuvo menos fortuna que los románticos— con el fenómeno inexplicable ideológicamente de la Gran Guerra del 14. Y esta figura angustiada, incapaz por falta de fe de derivar hacia el misticismo, y al borde en más de un momento de las versiones modernas de la *gnosis*, busca, y quizá encuentra, una nueva seguridad en su anonadamiento personal en el Partido y en una teoría *elitista* exacerbada de sus miembros como titulares de la conciencia de clase, como poseedores de la «voluntad del conjunto» al que subordinan su libertad individual. Quizá porque esta tesis es, en el fondo, una forma de gnosticismo, incluida su casta de iluminados, para los que el bien y el mal deja de existir, o para los que el mal burgués, soportado o cometido, es un proceso de purificación. Sobre los ingredientes gnósticos del marxismo de Lukács insiste el libro una y otra vez (págs. 47, 54 a 63, 250, etcétera). Zitta liga esta reflexión sobre lo que él mismo denomina «activismo gnóstico», con la necesidad del terror como consustancial e implicada en la conciencia de clase; las citas de Lukács son verdaderamente expresivas: «sólo puede ocurrir, muy frecuentemente, por medio de la fuerza más brutal»; «la verdad es tanto más victoriosa cuanto más inmisericorde», y sobre todas «la fuerza desnuda no adulterada y públicamente ejercida... no es un principio autocrático, sino la voluntad del proletariado tornada consciente, para extinguirse a sí propio y simultáneamente la fuerza esclavizadora de las relaciones cosificadas sobre el hombre... (todas estas referencias en páginas 193 y 194); y niega, además, Zitta que el llamado «humanismo» descubierto en los manuscritos filosóficos de Marx no contenga este ingrediente de terror que, se nos dice, es ingrediente teórico esencial del marxismo y de su dialéctica como único puente de comunicación inicial entre la realidad empírica y la conciencia de clase emancipada.

No hay que decir que, como marxista, Lukács no es revisionista, sino cataclísmico, y de un cataclismo que no ha de acontecer de suyo en virtud de las relaciones de producción, sino mediante la intervención violenta de

la fuerza extraeconómica; no hay ninguna ley inmanente al desarrollo económico que lleve al marxismo, ni siquiera se va generando una conciencia de clase en el proletariado; sólo los iluminados son capaces de la accesión y de impulsar después —aterrorizando la falsedad del medio— a la liberación.

El ingrediente utópico del pensamiento de Lukács es tan limitado como el de Marx; si se salva la utopía terrorífica que ha de salvar al hombre de la alienación, la bienaventuranza futura apenas si está incoada; la misma alienación, envuelta en tremendas complicaciones de expresión, apenas difiere de la que con mucha más sencillez expresó Rousseau en el *Discurso sobre las artes y las ciencias* —«nuestras mentes se han corrompido en la misma proporción en que las artes y las ciencias han avanzado»—, o en la frase feliz y multirrepetida con que comienza el *Contrato social*. Independientemente de que la alienación humana, que, a la postre, nos refleja un hombre fuera de sí mismo, profundamente conturbado psicológica y moralmente por la presión que sobre él ejerce la sociedad, es una vieja idea de viejísima prosapia, identificada por E. Fromm en las imprecaciones de los profetas en la Biblia: «El hombre gasta su energía en construir el ídolo y después adora este ídolo, que no es sino el fruto de su propio hacer» (incidentalmente, el aparato bibliográfico que se contiene en el libro sobre la alienación es realmente impresionante).

En muchos momentos Zitta está al borde de la afirmación de que la anormalidad de Lukács llega a lo patológico; se interroga a sí mismo e interroga al lector si lo que Lukács nos dice puede ser tomado en serio, en el sentido de que cuando el razonamiento se desprende de lo abstruso de la terminología y se sujeta a un juicio común parece como si nos encontráramos ante el absurdo. Si realmente la actuación política activa de Lukács en la revolución húngara de la primera posguerra —la confiscación de los aparatos musicales particulares, el Consejo Nacional para las Producciones de la mente, las listas del «registro literario»— no son sino las manifestaciones de una «esquizofrenia controlada»; si no hubo, en fin, en la vida de Lukács una fase, a la que justamente corresponden parte de los ensayos básicos de su *Historia y conciencia de clase*, en la que fué un alienado, y no en sentido metafísico o filosófico, sino en sentido vulgar, de la que Lukács sólo escapó ante el impacto tremendo del devastador ridículo a que Thomas Mann sometió su personalidad y sus visiones en *La montaña mágica*; una hipótesis que, tras afirmar el hecho —por lo demás, ya señalado por otros; Lukács es Naphla—, a saber, es precisamente a Lukács a quien se retrata, Zitta abandona como posible vía de investigación, no sin llamar la atención sobre que la línea divisoria del pensamiento de Lukács hay que establecerla justamente «hacia los años 1924-1925 (*La montaña mágica* se publicó en 1924),

los años en que Lúkacs se encontró retratado en los personajes» de la novela de Mann.

Con todo lo que queda dicho es obvio que el libro es una invectiva durísima contra Lukács y contra la ortodoxia marxista a lo Lukács del período anterior a 1924-25. En ella el marxismo y su dialéctica lo que implica, a la postre, es el abandono de la búsqueda de lo absoluto en la religión o en la mística y la afirmación de que éste es encontrable aquí, en la práctica y en la historia —idea de filiación hegeliana evidente—, con lo que entrañan una autodivinización cuando menos del iluminado que ha llegado al descubrimiento —donde, a su vez, resuenan los ecos de Feuerbach—. Pero como esto no está al alcance de todos, ni de muchos ni de la mayoría, por un proceso natural, he aquí de nuevo el papel esencial que juegan la fuerza y el terror para producir el choque anímico en el que la revelación es posible.

Lo verdaderamente extraordinario es que en esta versión del marxismo no se nos dice en qué puede consistir la revelación, con lo que en Lukács el marxismo es «una forma de religión que no ofrece la satisfacción que promete, ni siquiera a quienes lo aceptan, sino que perpetúa las condiciones que generan la necesidad de una satisfacción» (pág. 249); parece como si de lo que se tratara es de generar un infierno a los puros solos efectos de decir que de este infierno así generado sólo se sale teniendo conciencia del infierno mismo.

Todo lo cual, y aquí está quizá la invectiva más enérgica, «me hace creer que este aspecto ocultista de la visión de Lukács tiene un ingrediente de brujería que se pone de manifiesto en lo grotesco de sus propias teorías (página 250). Se llega a sospechar que en toda la exposición haya, o mala fe, o falta de deseo de aproximarse a la realidad, quizá porque toda la construcción dialéctica se derrumba en contacto con la realidad misma. Si es que no se dice, ya casi en pleno delirio, que si los hechos no concuerdan con la realidad dada, con el concepto común de *realidad real* cargada de contingencia, «entonces *umso schlechter für die Tatsachen*, tanto peor para los hechos» (pág. 206). No es extraño, por tanto, que en obras posteriores Lukács insista una y otra vez en explicar, con un tanto de rubor y de furia, «por qué y cómo yo he trascendido mi propio desarrollo», y por qué, consiguientemente, deben ser arrinconados aquellos de mis trabajos que se movían «en una dirección impropia». El interrogante último es si Lukács ha sido o no capaz de liberarse a sí mismo de sí mismo.

El libro contiene en sus páginas finales (253 a 294) una bibliografía completa, sistemática y cronológica de las obras originales de Lukács, al final de la cual aparecen los 12 volúmenes de obras completas publicados por Hermann Luchterhand, que revela un trabajo de acopio realmente agotador,

pues en gran parte están dispersas en periódicos húngaros y alemanes, en ejercicio Lukács en su oficio de crítico literario. Sigue una bibliografía adicional de las traducciones de Lukács a otros idiomas (en la que por cierto se echa de menos la edición francesa de la obra básica para el período anterior, el «libro maldito del marxismo», la colección de ensayos que se reúnen en *Histoire et conscience de clase*, traducción de K. Axelos y J. Bois, París, 1960) y otra seleccionada de los estudios sobre Lukács y sus obras; una general sobre el marxismo que recoge los títulos básicos, y la última, de literatura sobre la utopía, la dialéctica y la alienación, fundamentalmente formada por obras publicadas en alemán o inglés.

M. ALONSO OLEA

RALF DAHRENDORF: *Sociedad y libertad*, Tecnos. Madrid, 1966.

En este libro reprocha Dahrendorf a los sociólogos su preocupación de evitar que en sus estudios puedan encontrarse motivaciones ajenas a sus pretensiones de «objetividad» científica. Es decir, su negativa a emitir juicios de valor.

La masa de estudios sociológicos actuales comprende una prolífica y a menudo insípida constatación de situaciones empíricas, sobre las que se construyen modelos teóricos de sociedad. Mas la abundancia de trabajos técnicamente perfectos y las numerosas vocaciones sociológicas no son por sí solos garantía de eficacia. Lo que caracteriza a esta sociología, especialmente a la teoría sociológica sistemática, es, en gran medida, su inutilidad. Aunque ésta pasa relativamente inadvertida porque no parece demasiado peligrosa. Trátese por ahora, simplemente, de una postura conservadora. Como dice el sociólogo alemán, «la teoría sociológica sistemática se propone parar el curso de la Historia, elevar a un conjunto estructurado sus materiales por medio del espíritu cognoscente, ordenador y racionalizador de la ciencia y liberar de este modo al hombre de su pasiva inmersión en la Historia. La dificultad de esta teoría —continúa— consiste en que vuelve a introducir el elemento del movimiento, del conflicto y del cambio en el plano de la abstracción analítica, en sus modelos o premisas, es decir, en cómo respetar el carácter esencialmente procesual de la realidad social dentro del análisis teórico».

A las pretensiones de los teóricos sociales les falta lo que es condición esencial de la ciencia: el respeto a la realidad. A ésta la condiciona el hecho de que ninguna adquisición humana es firme, permanente, pues el hombre vive en una incertidumbre sustancial. La realidad es, por decirlo así, un

punto de vista o, si se quiere, la ciencia es un punto de vista acerca de la realidad, aquello con lo que, se quiera o no, hay que contar. La sociología, si quiere ser ciencia, si aspira a tener un sentido, tiene primero que entender la realidad, comprender con qué tiene que contar, dado que lo humano —y la ciencia es una faena esencialmente humana— es lo que para el hombre tiene un sentido, algo de la realidad que puede comprender plenariamente. Otra cosa es puro intelectualismo, un juego peligroso por las confusiones que genera. Con razón hablaba Ortega, hace ya años, de la «ineptitud de la sociología», que, llenando la cabeza de ideas confusas, «ha llegado a convertirse en una de las plagas de nuestro tiempo». Hoy, en efecto, ninguna disciplina parece sentirse segura sin una excursión exculpatoria por el campo sociológico, en busca de «su» objetividad.

Dahrendorf pone en duda no sólo la objetividad de la sociología actual, sino también su misma veracidad. Considerando el sistema social de T. Parsons, el más reputado de los sociólogos, declara con franqueza su disconformidad. Su tesis la resume así:

Primero. Los estudios teóricos más recientes implican un cuadro social utópico, pues emplean las categorías típicas de las sociedades inmutables al analizar las estructuras sociales.

Segundo. Que tal presupuesto, sobre todo si va acompañado de la pretensión de ofrecer el modelo más universal e incluso el único posible, ha dañado el progreso de la investigación sociológica; y

Tercero. Que, por tanto, debe sustituirse por un estudio más útil y realista, a fin de analizar las estructuras y procesos sociales.

La novedad consiste, empero, en que el alemán, saliéndose de la corriente, no entiende por utilidad el mero perfeccionamiento de los métodos y técnicas operativas, sino algo muy distinto: la introducción de juicios de valor. La sociología perdería su presuntuoso «objetivismo», pero sería más ciencia, podría ser ciencia.

Es prejuicio característico de la moderna actitud científica, en la cual hay que buscar la raíz de muchas calamidades de nuestra época, la creencia de que la ciencia es «objetiva», como si el mero hecho de tratar con objetos ya fuera suficiente para garantizar su independencia. Se confiere a este trato con cosas «objetivadas» un valor absoluto, y de ahí se deduce sin más preocupación su veracidad, simplemente porque los «objetos» ocupan el primer plano. Y sin embargo, nada es más radicalmente falso, pues lo absoluto no es atributo humano. La ciencia de Newton no es menos ciencia que la de Einstein, ciertamente, pero la objetividad de aquella pertenece al siglo XVII, y la del último, al siglo XX. Ninguno se limitó a coleccionar datos, y articulándolos después, mecánicamente, construyó un mundo sin vida, sin reali-

dad. Al contrario, desde su personal perspectiva, construyeron un modelo que sólo desde su circunstancia podía pretender ser objetivo. Por eso podía ser real, porque al ceñirse a su situación estaba conectado con la vida, con la realidad radical.

Toda ley científica es por eso, en último análisis más subjetiva que objetiva, si por subjetivo se entiende no el capricho de un sujeto, sino la expresión por un individuo de las regularidades que en «su» realidad observa. Ni Parsons ni ningún sociólogo, por mucho que estimen la independencia de su ciencia, podrán evadirse jamás de su personal circunstancia. Lo más a que pueden llegar es a disecarla y hacer pasar por realidad algo sin vida. Pero esto es puro intelectualismo, inventar una circunstancia que sólo existe en su cabeza y no en la realidad. Esto es una utopía, la cual, sin embargo, tampoco puede eludir radicalmente la personal situación de su autor. Si algún mérito ha ganado la llamada sociología del conocimiento —aunque no es bastante para justificarla— ha sido por llamar la atención sobre el hecho inevitable de que todo problema intelectual se plantea desde una circunstancia ineludible, que actúa coactivamente, aunque su presión no se sienta.

La mayoría de los científicos sociales actuales parecen sentirse, sin embargo, muy satisfechos de su vida, pues, como agudamente observa Dahrendorf, las utopías, por lo menos las políticas, que hasta ahora eran las únicas en uso, tenían por finalidad criticar, mientras que las utopías científicas que los sociólogos, con el mayor entusiasmo ofrecen, tienen como propósito alabar. Frente a las utopías tradicionales que construyen una sociedad ideal, cuya descripción sirve de comparación con la realidad, las utopías de los sociólogos disecan la realidad de la que parte, evadiéndose de sus aspectos desagradables; reúnen los materiales que, en su opinión, son inmunes a toda crítica, y con ellos construyen su ciudad ideal. «Las sociedades utópicas —resume el autor— presentan las características de aislamiento en el espacio y en el tiempo, de consenso universal, de ausencia de conflictos, con excepción de desviaciones individuales y de la falta de procesos no funcionales», que son, justamente, «las condiciones de estructura de una sociedad inmóvil y ahistórica». «Ahora bien —continúa—: parece que el sistema social, tal como se concibe por algunos teóricos de la sociología actual, presenta los mismos rasgos.» Y es que se ha olvidado que la ciencia misma «es sólo una de las innumerables prácticas, acciones, operaciones, que el hombre hace en su vida» (Ortega).

El científico es un hombre que se enfrenta a los hechos con un arma de otro género. La ciencia es un recurso del hombre para modificar su contorno, pero que, a diferencia de otros, exige un máximo de comprensión, la óptima captación del sentido del acto humano. Descartes, por eso, exigía

que el conocimiento fuese claro y distinto, no que eliminase la realidad. Sólo la «beatería» sociológica ha podido pensar que es ciencia lo que elimina la realidad. No es lo mismo acotar una parte o aspecto de ésta para someterla a examen riguroso que suprimir lo que hace de los hechos realidad para no tener problemas con ellos. Y esto es lo que hacen muchos científicos sociales al eliminar la *fons vita* de su ciencia, el conflicto y el cambio. «En conjunto —lamenta el escritor germano—, vibra en casi todas las investigaciones sociológicas recientes el sentimiento inexpressado de que todo está bien en nuestro mundo social y de que la realidad misma tiende hacia formas cada vez más justas y mejores.» Lo que justifica precisamente la existencia de los sociólogos es precisamente lo inverso: que las sociedades «permanecen como sociedades humanas en la medida en que combinan en sí lo irreducible y mantienen vivo el desacuerdo». La sociedad humana, constitutivamente, es siempre, al mismo tiempo, *disociedad*: «Sólo la idea de una sociedad sin conflictos —dice correctamente Dahrendorf— es un acto de violencia cometido contra la naturaleza humana»; atentado del que son responsables los sociólogos, que consideran asépticamente su ciencia y hacen de ella un mito, «un sucedáneo para decisiones morales y convicciones metafísicas, quizá también religiosas». Al suministrar en forma de ciencia imágenes del mundo traicionan la misión de la ciencia. En lugar de hacer ciencia, encubren una ideología, «la ideología de aquella capa burocrática y de pequeña burguesía que se designa a sí misma como "clase media" y que domina muchas sociedades modernas; capa a la que, por lo demás, pertenecen también los mismos sociólogos». Estos han creado el mito de la sociedad «industrial», que se perfecciona por sí misma, siendo suficiente con que ellos mismos compongan los desajustes que le pueden ocurrir. Lanzan el mito de la muerte de las ideologías para encubrir su propia ideología satisfecha, escamoteando los fenómenos críticos o presentándolos como meros desajustes. En su pasión conservadora y poco a poco reaccionaria, querrían suprimir todo conflicto social, pues instintivamente comprenden que éste es la gran energía creadora, que existe siempre que se encuentra auténtica vida social, es decir, vida humana más plena. Ocultan que «lo asombroso y anormal no es la presencia, sino la ausencia de conflictos». El conflicto social —que es aquel que «procede de la estructura de las unidades sociales, o sea que es supraindividual»— es el que sostiene y fomenta la evolución de las sociedades «en sus partes y en su conjunto». Por tanto, los partidarios del *statu quo* tienden a eliminarlo. Los sociólogos modernos creen todavía en el darwinismo social, hace tiempo desacreditado, y derivan de él el falso progresismo de su ciencia. El conflicto social es siempre ideológico; conflicto de valores, tampoco de hechos, pues su punto de partida «no son las relaciones

de propiedad, sino las de poder, dentro de las organizaciones sociales». Su esfuerzo por declarar la cesantía de las ideologías quiere encubrir, en efecto, el hecho de que son las relaciones de poder, no susceptibles de calificación meramente cuantitativa, y no las relaciones de producción o de propiedad, que en sí nada significan, el mayor obstáculo para el verdadero progreso, y a la vez, la fuente del conflicto. Porque junto al conflicto y al cambio, el tercer elemento esencial de una teoría sociológica que quiera acercarse a la realidad es la coacción. De ser cierta su tesis, ocurriría que jamás existen juicios de valor, ni siquiera los suyos propios. Pero entonces resulta que tampoco existiría la sociedad, y esto, evidentemente, no es verdad.

Nadie es más hombre que quien está a solas consigo mismo, ensimismado, y la sociología yerra gravemente al partir de la premisa contraria; a saber: que el hombre es primariamente un animal *social*. No es lo mismo nacer dentro de la sociedad que ser esencialmente sociedad. El hombre es radical soledad y la sociedad es un recurso ulterior para convivir y para hacer más cómoda, más plena la existencia. Por eso se organiza según un repertorio de preferencias. El hombre opta por determinadas posibilidades, desconfiando otras, y cuando la opción se generaliza se comunica a otros, aparece el agregado humano. Las opciones iniciales se habitúan, se asimilan, formando algo que ya no es imputable a nadie en concreto, pero que actúa coactivamente sobre el conjunto. Por eso, por su impersonalidad, la sociedad es la más potente máquina conformadora del hombre al establecer puntos de coincidencia necesaria entre los individuos, pautas o normas sobre su conducta recíproca, social, que han sido despersonalizadas. La sociedad, lo social, no se contraponen a lo individual, como sostiene una sociología superficial, sino a lo interindividual.

Lo grave, lo que en rigor transforma el mero agregado humano en sociedad, es la aparición de nuevas opciones, preferencias; valoraciones que pugnan con las anteriores e intentan desalojarlas. Por eso la sociedad está, a la vez, en constante disociación. No se puede llamar sociedad a la biológica consunción de valores recibidos, pero sin vigencia. Una sociedad que hubiera llegado a ese punto es una sociedad enferma, pronta a la extinción. «Toda sociedad "sana", autoconsciente y dinámica —piensa Dahrendorf—, conoce y reconoce conflictos en su estructura, pues su denegación tiene consecuencias tan graves como el arrinconamiento de conflictos anímicos para el individuo. No quien habla de conflicto, sino quien trata de disimularlo, está en peligro de perder por él su seguridad», asevera el sociólogo. Otro caso patológico es el de aquella sociedad en que existe conflicto, puesto que hay discrepancia de valores, pero es tan fuerte la coacción que no es posible

elegir impunemente una forma de comportamiento distinto del que es habitual.

La sociedad —decía Ortega— es el área triunfal del hombre medio, y el hombre medio tiene una psicología tradicionalista. Sobre ella no alcanzan influjo las ideas y las relaciones hasta que no han cobrado pátina y se presentan como habituales, con un pasado tras sí. El hombre medio piensa, cree y estima precisamente lo que no se ve obligado a pensar, creer y estimar por sí mismo mediante un esfuerzo original. «Tiene el alma hueca y su única actividad es el eco.» De ahí las tendencias dominantes en la sociología, que Dahrendorf pone en cuestión, y su propuesta de que en la sociología se introduzcan juicios de valor. Después de todo, la actividad del científico social es intelectual, y la más grave obligación de éste consiste en proponer nuevas salidas para la actividad humana. La ciencia auténtica no es una mera constatación del pasado, sino un método para que la aventura humana sea más eficaz. Tiene que responder a urgencias que el ser hombre ineludiblemente comporta. Para orientar su propia conducta científica el hombre de ciencia tiene que plantearse radicalmente en función de qué valores «vale» su ciencia. Y el sociólogo tiene también que elegir como hombre y como sociólogo para que su ciencia no se inutilice *a radice*. Al sociólogo objetivista le pasa como a los griegos que descubrieron la ciencia, la *epistémé*, pero no supieron qué hacer con ella. Como pensaron que consistía en coleccionar ordenadamente los datos de la realidad, fué preciso redescubrirla muchos siglos después.

Le sobra razón a Dahrendorf para criticar la evasión científica que la sociología fomenta. Su pretensión de omnisciencia encubre un *parti-pris*, una posición exageradamente ideológica. La sociología tiene que ser otra cosa que una mera técnica o archivo de conocimientos a disposición de todos los conservadurismos. Ha de orientar sus investigaciones y sus enseñanzas de forma que el hombre puede comprender las dos caras de los hechos sociales. Tiene que ser algo próximo a la realidad, tiene que ocuparse de la realidad para poder elegir lo mejor al usar la libertad. De ésta ni los sociólogos se pueden evadir, pues si bien de toda circunstancia, aun de la extrema, cabe evasión, «de lo que no cabe evasión es de tener que hacer algo, y sobre todo de tener que hacer lo que, a la postre, es más penoso: elegir, preferir» (Ortega).

D. NEGRO PAVÓN

M. BLANCO TOBÍO: *La América Invisible*. Editora Nacional. Colección «Mundo Actual». Madrid, 1966; 153 págs.

El mito de la prosperidad norteamericana está, desde luego, fuertemente arraigado en la imaginación de millones de personas que suponen que el bienestar está casi localizado en los Estados Unidos. Suposición semejante tiene alguna base real, en cuanto hay, en efecto, una América rica con una sociedad cuyo nivel de vida ha alcanzado alturas envidiables. Pero esa sociedad tiene también, sin duda, su parcela de desheredados. Parcela relativamente pequeña si se la considera en relación con el total de la población norteamericana, pero no tan reducida si se piensa que ese sector pobre está integrado, al parecer, por unos treinta millones de personas. Hay, pues, dentro de la «América opulenta», de prosperidad desbordante y ostensible (sacada a la luz mundial con el apoyo de una buena prensa), una zona menos gloriosa y menos conocida: la «América invisible».

A esa zona pobre e ignorada de la sociedad americana se dedica este libro. Su autor, Blanco Tobío, escritor con garra y periodista ciento por ciento, tuvo ocasión, al permanecer en los Estados Unidos bastante tiempo como corresponsal de un popular diario español, de ver esa América invisible y de dolerse de su contraste con la otra América. Su libro es, así, un testimonio, extenso y sutil, sobre lo que de injusto e inhumano puede tener la sociedad norteamericana de hoy. Tal testimonio no es, por cierto, el primero que se lanza en el mundo; un profesor español de Derecho político, don Teodoro González, ponía de relieve recientemente la extensión que alcanza ya la literatura sobre la miseria en América (1), aunque esa literatura sea menor que la que viene haciendo el panegírico de U. S. A. En este aspecto, la obra de Blanco Tobío no tiene, dentro de la bibliografía mundial sobre América, una novedad absoluta. Pero, en todo caso, supone una aportación importante a la visión completa de los Estados Unidos e incluso un estudio sociológico y económico de vivo interés, porque el autor no se ha limitado a escribir un relato periodístico de sus contactos con la América humilde, sino que, en base a ellos, ha hecho toda una meditación, profunda y sugestiva, en torno a las causas de las situaciones que le ha sido dado contemplar.

¿Quién es el responsable principal de que, en medio de la sociedad más próspera del mundo, haya una isla de treinta millones de pobres? Para Blanco Tobío, lo es, tajantemente, «el sistema americano, o sea el capitalismo y las

(1) T. GONZÁLEZ: *El bipartidismo americano*, en el *Libro Homenaje al Profesor Ignacio Serrano*, Valladolid, 1965, tomo II, pág. 172.

actitudes mentales que éste ha creado». El americano —observa— ha sido educado en la idea, que luego su experiencia personal confirmará, de que toda sociedad humana es una jungla en la que sobreviven social y económicamente los más fuertes y los más hábiles. Este darwinismo social es la ley madre del capitalismo. En la sociedad capitalista, como en la naturaleza, no hay solidaridad de individuo a individuo, ni caridad para el débil. Por eso la mentalidad capitalista ha creado en los Estados Unidos una sociedad agria y dura de hombres solos e insolidarios. Basado el capitalismo, como el comunismo, en una concepción pesimista del hombre, ha forjado un tipo de americano que vive en la ansiedad y en la inseguridad.

Partiendo de esa idea, Blanco Tobío va mostrando en su obra, capítulo por capítulo, la proyección del sistema capitalista en los más diversos aspectos de la vida —y aun de la muerte— del ciudadano norteamericano. El libro es, así, un ensayo sobre el capitalismo como experiencia vital; una «fisiología del lucro» tal como se manifiesta en los Estados Unidos. La mentalidad capitalista es tema que reaparece en cada página, entre las anécdotas más curiosas o los datos más sorprendentes de la vida americana.

El primer capítulo, titulado «Lo cara que está la muerte», produce al lector, de entrada, un buen impacto al darle a conocer muchos y notables aspectos del negocio funerario en Estados Unidos. La ironía que fluye de la pluma de Blanco Tobío a través de toda la obra, tiene ribetes de humor negro en este capítulo, donde se expone «el problema de la carestía de la muerte». Dicho problema —según cuenta Blanco Tobío— ha dado origen a una gran institución, «El Gran Funeral Americano», cuya organización asegura al ciudadano todos los trámites de su «largo viaje»: el embalsamamiento, el traslado a la *Funeral Home* (en una de cuyas «habitaciones de reposo» se dará recepción póstuma a los amigos), el traslado en *limousine* al cementerio y el descenso a la tumba por medio de unos ingeniosos artefactos. El «Gran Funeral Americano» consigue, al parecer, un sorprendente enmascaramiento de la realidad de la muerte, aunque a un precio bastante elevado, ya que el funeral medio costaba, en 1963, según estadísticas oficiales, 1.280 dólares. La industria funeraria alcanza actualmente un volumen económico de dos mil millones de dólares al año. «Sobre un producto llamado muerte, siempre en fuerte demanda, aunque con decreciente clientela, gracias a la medicina y a la higiene, el emprendedor e industrioso espíritu del capitalismo americano ha montado esa gigantesca industria privada, basada en el lucro y en la explotación de gente afligida y descuidada.» La industria funeraria, sin embargo, no cuenta con el pobre, quien, según el testimonio de Blanco Tobío, es metido en un ataúd de pino para su entierro en un «cementerio de pobres».

El segundo capítulo se consagra al millonario americano que «continúa

siendo una criatura casi mitológica en América» y tiene «algo peculiar y único» entre los millonarios del mundo. Su existencia —afirma Blanco Tobío— es tan real como la del pobre, aunque ambos se han hecho invisibles para el gran público: «Tenemos así en los polos de la sociedad americana el rico invisible y el pobre invisible. Quizá esto haya contribuido a crear esa ilusión óptica de América como una sociedad aproximándose rápidamente a la *société sans classes*.» Según Blanco Tobío, es sólo un mito la creencia de que la sociedad norteamericana sea, o esté cerca de ser, una *classes society*, y a este respecto señala muchos ejemplos, no sólo de diferencias de clase, sino incluso de actitudes clasistas. El capítulo siguiente, dedicado a los pobres, refuerza esa tesis, al contrastar la vida en el *ghetto* y las llamadas «bolsas de pobreza» con la de los *clubs* y zonas residenciales.

Curioso, de veras, es el capítulo referente al sistema fiscal de los Estados Unidos y a su repercusión en la vida americana. En opinión de Blanco Tobío, la existencia del I. R. S. (Internal Revenue Service, órgano importantísimo de la tesorería) condiciona la vida, hábitos, aspiraciones y milagros del ciudadano común, haciendo bueno lo de «vivir para tributar». A su juicio, es ilusa la creencia de que los tributos (y en particular el impuesto sobre la renta o *income tax*) cumplan allí una función social: «Pensar que en un país capitalista como los Estados Unidos el *income tax* expresa una conciencia social distributiva de la riqueza es ignorar la naturaleza del capitalismo y suponer que en el tigre hay cierto instinto vegetariano.» En apoyo de su tesis, Blanco Tobío señala que «la tendencia es a aliviar al rico y no darle respiro al pobre», y observa que «se puede ganar millones de dólares al año y no pagar legalmente un centavo al I. R. S., y se puede ganar menos de dos mil dólares al año y pagar al I. R. S. el 20 por 100 de esa suma». A ese respecto relata algunos de los infinitos y sutiles trucos que, para evadirse del *income tax*, han descubierto los adinerados con el auxilio de los ochenta mil abogados especialistas en materia fiscal que hay en los Estados Unidos.

Tras algunos capítulos que sacan a la luz otros aspectos de la desigualdad en la sociedad americana —como la desigualdad ante la medicina y la desigualdad ante los Tribunales—, Blanco Tobío cierra la obra con un capítulo dedicado a la política, donde se completa la visión de la inferioridad del americano pobre, exponiendo la imposibilidad que éste tiene, de hecho, para ascender a los puestos políticos importantes. La política es en Estados Unidos, en frase de Blanco Tobío, un «artículo de lujo». Las campañas electorales para cargos de senadores, representantes o gobernadores, aun siendo, como locales, relativamente baratas, suelen costar más de cien mil dólares. Las campañas para la Presidencia y Vicepresidencia del país, únicos cargos políticos elegidos nacionalmente, cuestan ya sumas fabulosas. Por eso, aunque todavía sea un

tópico político en U. S. A. la extracción humilde de sus Presidentes, hoy se considera casi imposible aspirar a llegar a la Casa Blanca sin ser millonario. Esta creencia se fortalece por el hecho de que millonarios eran casi todos los hombres que desde 1960 sonaron como aspirantes a la Presidencia: Kennedy, Johnson, Lodge, Rockefeller, Scranton, Goldwater y Romney (Nixon no era millonario... y perdió). «El *consensus* en América en 1966 —dice Blanco Tobío— es de que la política es un lujo acotado para los ricos, y la política a escala nacional, para millonarios.»

Lo que aquí he resumido bastará, seguramente, para dar idea de cuán dura es en el fondo, aunque suave e irónica en la forma, la crítica que al capitalismo americano (y en cierta manera, al capitalismo en general) lanza Blanco Tobío desde las páginas de su libro. Crítica que se entremezcla con la del pueblo que se ha asimilado de tal modo la mentalidad capitalista. En este sentido, la obra constituye un serio pliego de cargos contra Norteamérica y uno de los reproches más fuertes que a ese país se haya dirigido desde el nuestro (casi coincidiendo en su salida, por cierto, con ese otro libro español, también agilísimo y fustigador de los Estados Unidos, aunque en otro aspecto, que es *Los libertadores U. S. A.*, de Carlos María Ydígoras).

¿Son absolutamente justas las críticas de Blanco Tobío? No, tal vez, en su totalidad. La visión de esas parcelas más negras de la vida de Norteamérica que se nos describe ha de ser acaso completada con otros aspectos más gratos de lo logrado por aquel país con el sistema económico-social que lo rige. Si existen, como Blanco Tobío demuestra, algunos millones de desheredados en Norteamérica, ¿no constituyen un sector relativamente pequeño de la población y además en trance de disminuir? Y, sobre todo, siendo también relativa su pobreza (una pobreza por contraste con la opulencia de la mayoría), ¿no estarán incluidos muchos de esos pobres dentro de 10 por 100 más privilegiado de la población mundial...?

Se apoya, por otra parte, muchas veces Blanco Tobío en el testimonio de autores de la misma Norteamérica, pero el desenfado con que éstos critican su propio sistema ¿no es, al menos, exponente de libertad? ¿Gozan de las mismas posibilidades de crítica todos los ciudadanos de los muchos países alineados en la órbita socialista en sus diversas fórmulas? Hay que reconocer que algunos de los defectos de la sociedad norteamericana los tienen también otras muchas colectividades del mundo actual, donde acaso no se compensan aquéllos con los buenos niveles alcanzados en Estados Unidos.

Ese reconocimiento, en cierto modo, está implícito en la obra de Blanco Tobío, quien en diversos pasajes admite noblemente varios hechos que favorecen a aquel país; así, el de que en los últimos años «el bienestar general ha aumentado mucho»; el de que «nunca ha habido en los Estados Unidos lu-

cha de clases y ni siquiera odio de clases»; el de que «quizá en los Estados Unidos las *barreras sociales* no son tan sólidas ni infranqueables como las que se encuentran en las más tradicionales sociedades europeas o asiáticas»; el de que, aunque los negros vivan peor, hay también «más de cien millonarios negros»; o el de que, aunque la política sea cada vez más para la gente de dinero, «no sale necesariamente elegido el que tiene más».

Esas salvedades del propio autor atenúan en algo, ciertamente, el rigor de sus acusaciones. El libro de Blanco Tobío, por lo demás, aunque discutible hasta cierto punto en cuanto al fondo, resulta en conjunto apasionante y constituye algo que no es frecuente encontrar en nuestra producción editorial: un buen ensayo sobre un tema socioeconómico, presentado con la agilidad y la habilidad de un gran reportaje periodístico.

JOSÉ M.^a CASTÁN VÁZQUEZ

SALVADOR DANA MONTAÑO: *Las causas de la inestabilidad política en América latina*. Universidad del Zulia. Maracaibo, 1966; 263 págs.

Sobre el tema de América latina se han escrito infinidad de libros y ensayos y hasta se ha pronunciado alguna que otra frase de doloroso contenido; aquí y ahora, recordemos tan sólo dos: una, la del pensador Tocqueville, que en 1840, ante la contemplación de una América hispana que vive convulsa, agitada y sufriendo sin tregua el azote de las conmociones políticas, exclama que «después de veinticinco años de revoluciones, de la libertad sólo se puede esperar en estos países la confusión y el desorden. El vivir en perpetua revolución es el estado normal de la América española» (1). La otra frase corresponde a Bolívar, quien, acaso contemplando el mismo espectáculo, y con una honda visión profética de los hombres y de las cosas, afirmó que «no pudiendo nuestros pueblos soportar ni la libertad ni la esclavitud, mil revoluciones harán necesarias mil usurpaciones». El panorama que presenta la situación política actual de América latina nos da pie para afirmar que aquellos mismos problemas que en la segunda mitad del siglo XIX se manifestaron siguen subsistiendo en la hora presente con la misma o acaso mayor intensidad de entonces. De aquí que no pueda sorprendernos el enorme caudal bibliográfico que el tema de Hispanoamérica ha producido. Por consiguiente, las fuentes bibliográficas necesariamente son

(1) *Cuaderno Seminarios de la Delegación Nacional de Organizaciones*, número 29, página 81.

espléndidas, pero esta generosidad en la producción de los autores entraña un peligro: el que se desorbite en exceso parte de los problemas políticos de la América latina y el que, con mayor frecuencia de la deseada, nos encontremos frente a múltiples contradicciones doctrinales entre los autores.

Con este peligro que hemos señalado ha tenido que enfrentarse en diversas ocasiones el profesor argentino Dana Montaña, quien, previamente a la exposición de su pensamiento, ha considerado oportuno hacer una selección de todos aquellos textos que con más frecuencia se ha visto obligado a consultar. De esta discriminación bibliográfica resulta una preferencia del autor por algunas obras que no son, desde luego, las más importantes, aunque, a su juicio, aparezcan como las que con mayor ecuanimidad se han planteado el estudio de los elementos económicos, sociológicos y políticos de la América latina. El autor no ha dudado en mostrar su preferencia por la obra que recientemente ha publicado el profesor francés André Siegfried con el título general de *L'Amérique Latine*, hasta el extremo de que algunos puntos del pensamiento del autor francés le han servido de inspiración o referencia para la exposición de su propia doctrina. Otro de los escritores cuya influencia se hace patente en el libro que comentamos resulta ser el profesor Lambert, cuyos predicados en distintas ocasiones vienen a reforzar la ideología del profesor Dana Montaña, sobre todo en la primera parte de su libro. En todo caso, consignemos que el ilustre autor argentino ha tenido el acierto de utilizar una bibliografía importante, sobre la que infatigablemente ha trabajado, puesto que el adentrarse por un tema tan profundo, esquivo y de tanta responsabilidad como el estudiado en este libro no hubiera sido posible si previamente no se hubiera espigado en obras de tanta trascendencia como las que oportunamente reseña a pie de página, y entre las que, aparte de las de los autores anteriormente citados, figuran los nombres de Salvador de Madariaga, Víctor Urquidí y Fals-Borda.

Ahora bien: no obstante la existencia de todo ese enorme caudal bibliográfico, si hemos de ser sinceros, tenemos que decir que desde hace tiempo añorábamos la presencia de un libro que, como éste, sin defender intereses particulares, tuviese la valentía suficiente como para realizar la disección de cada uno de los males que aquejan la vida política de Hispanoamérica. El libro del profesor Dana Montaña es ante todo un testimonio de sinceridad, pues no en vano el autor ha vivido en conexión directa con los hombres de allende los mares, de resultas de lo cual ha sido estimable fruto la mayor parte de las páginas de este trabajo, que, como alguien ha dicho, «es la suma de un vivir, de un meditar y un hacer a lo largo de una vida sacrificada por entero a la observación y a la crítica de la marcha humana de los pueblos de Hispanoamérica».

El contacto que el profesor Dana Montaña ha mantenido, bien con los dirigentes, bien con los gobernados, le ha permitido llegar a conclusiones, que de otra forma difícilmente hubiera podido realizar, ya que de esa conexión, de ese contacto, de esa relación casi cotidiana, ha brotado la experiencia. Por esto nos atrevemos a considerar a este libro como fruto de la misma, y no otra cosa nos prueba el análisis puro y sereno que de los hombres, de las instituciones y de las cosas de la América latina ha llevado a cabo el profesor Dana Montaña. El ha estudiado muy bien cada una de las dimensiones que el contenido de la revolución política en sí lleva implícita; a saber: la dimensión internacional, la ideológica, la puramente social y la económica. Para apreciar el valor y la importancia de este libro nos atreveríamos a recomendar la lectura previa de un trabajo que el profesor español Fernando Murillo publicó en la *Revista Seminarios* (2), en donde con gran agudeza sintetiza no sólo el fondo de revolucionismo de la América latina, sino también la idea nuclear que existe en la palabra revolución.

¿Cómo y cuándo apareció la idea matriz del libro que comentamos? El presente volumen —ha escrito el autor— tuvo su origen en una conferencia que se debió pronunciar en el Instituto Popular de Conferencias del diario *La Prensa*, de Buenos Aires, en el mes de septiembre de 1962, y en las lecciones que formaron parte de un curso que el autor dictó en la Escuela de Temporada de la Universidad Nacional de Panamá en el mes de abril de 1963. A estos precedentes también se les puede añadir la serie de conferencias que el profesor Dana Montaña pronunció en diversas Facultades de Derecho, entre las que cabe citar la correspondiente a la Universidad del Zulia, precisamente la institución que ha hecho posible la publicación de este trabajo, al comprender y tener en cuenta para ello la comunidad de causas del fenómeno político que agita y perturba a todo el Continente americano.

La sistemática empleada en la obra es clara. Puede decirse que va desde la causa al efecto, pues no en vano en algunos capítulos el autor ha realizado una magnífica labor de síntesis, dada la frondosa bibliografía existente. Por otro lado, estas páginas son un modelo de serenidad y de prudencia, puesto que el profesor Dana Montaña no ha aventurado juicio alguno sin antes haber sopesado los pros y los contras que la emisión de un concepto, una opinión, una doctrina puede traer consigo. No nos sorprende en absoluto que con envidiable cautela y naturalidad el autor, al

(2) *Cuaderno Seminarios de la Delegación Nacional de Organizaciones*, número 29, página 81.

iniciar su libro, se pregunte, antes que por otra cosa, por las causas que han dado lugar a la inestabilidad política de la América latina.

La primera respuesta con la que nos encontramos, aparte de otras muchas que contiene el libro, es la que señala el desinterés y el olvido en que se encuentra sumido en los pueblos de la América latina el auténtico concepto de la Ciencia política. «Me atrevo a afirmar —escribe el autor—, sin temor de que se pruebe satisfactoriamente lo contrario, que el gravísimo fenómeno de la inestabilidad institucional en Iberoamérica, que constituye el tema que debo desarrollar en este libro, no se habría producido, o al menos no se presentaría con los contornos trágicos que actualmente presenta en nuestro Continente si las ciencias del hombre, y en primer lugar la política, tal como la presintió Aristóteles en su tiempo, por ser la madre de las ciencias sociales, ocuparan en nuestros planes de estudios superiores el lugar que les corresponde por la jerarquía cósmica del hombre; si, en caso de existir, se estudiaran con el método adecuado, que es el político propiamente dicho, y no con el método exegético o descriptivo usual; si se hubieran realizado investigaciones y estudios sistemáticos de Ciencia política; en otros términos, si la Universidad hubiera abordado el estudio de estos problemas con el rigor que le impone su misión social, sus obligaciones para con la nación y la sociedad en que vive.»

Todo el problema de la América latina consiste, según el profesor Dana Montaña, en la falta de un auténtico programa político, de una *élite* gobernante que sea capaz y justa, y sobre todo, en la inexistencia de una opinión pública, vigilante e influyente. Sobre esta problemática el autor asienta los cimientos de su libro. Sin embargo, para llegar a una conclusión final, en honor del profesor Dana Montaña, hay que decir que en la mayor parte de sus páginas es fácil deducir, apreciar, sentir el desasosiego, la inquietud y el nerviosismo que le embarga. Inquietud que tiene su más cercano origen, su más próxima causa, en la necesidad de contar con la imagen física, real, material de la América latina. De aquí que afirme que «al estudiar las causas de la inestabilidad política lo hacemos sobre un escenario y dentro de un ámbito geográfico perfectamente delimitado: la América latina. No porque ésta se caracterice por la inestabilidad política, que se ha extendido también a otros Continentes, sino porque las causas comunes de este fenómeno se producen y operan en un marco geográfico delimitado, dentro del Continente americano que, para diferenciarlo de otros países o regiones, denominamos Iberoamérica, porque creemos que es la denominación más adecuada. Se ha puesto en duda que exista realmente una «América latina»; pero es incuestionable que cuando pronunciamos la frase inmediatamente se nos presenta la idea de una porción de nuestro Continente, que presenta

rasgos característicos que no podrían confundirse, por ejemplo, con la América anglosajona, con los Estados Unidos de Norteamérica, con el Canadá o con las Guayanas, para no citar sino los países más importantes de ese origen. Si dijéramos «Hispanoamérica» o «Iberoamérica», quedaría excluido el Brasil, que es una parte principal de la América latina. Tendríamos que decir América hispano-lusitana o Hispano-luso-américa, que no tiene la fuerza ni el sintetismo de Latinoamérica. La resistencia al empleo de una u otra denominación tiene su motivo y su origen en la contraposición que deliberadamente se ha querido hacer de dos ideas fuertes, igualmente importantes: la de la Hispanidad y la de la latinidad.

La posición sobre la que una y otra vez el autor hace hincapié consiste en destacar el olvido de los problemas y de las situaciones estrictamente políticas. Esto es, los problemas económicos son tan apremiantes en la América latina, que se olvida a menudo que existen no pocos —y muy graves— problemas políticos. Unos y otros están íntimamente unidos entre sí y no pueden resolverse como si se tratara de fenómenos distintos o independientes. Precisamente por esto el profesor Lambert, oportunamente citado por el autor, afirma que se puede atribuir la agitación política de América latina a los retrasos en el orden social y económico, que han llegado a un extremo que se hacen insoportables, sobre todo para los pueblos de América latina, que por su misma naturaleza parecen inclinados a conseguir un solo objetivo; a saber: un mayor desarrollo económico.

A tenor de esto, el profesor Dana Montaña, sin olvidar la realidad de un problema económico, que indudablemente existe y no se puede ignorar, ha escrito que «si bien está que tratemos por todos los medios de librarnos de las garras de la necesidad, del hambre, de la miseria; pero también debemos esforzarnos por liberar a las masas iberoamericanas de las cadenas de la ignorancia, del miedo, de los prejuicios y de los errores; en una palabra: de los sofismas y de los mitos políticos, que conducen, como las anteriores, a iguales, tristes y perniciosos resultados. Por haber descuidado este aspecto importantísimo en la lucha contra el comunismo, muchos jóvenes y muchos hombres maduros también, incluso de las clases más cultas o más instruídas de América latina, han cedido a los cantos de sirena de una revolución que, a cambio de una supuesta igualdad y una existencia mejor, les reclama la libertad y su dignidad, después de haber destruído las esperanzas y la confianza en los regímenes democráticos.

En estas palabras tenemos la clave de todo lo que en este libro se ha querido decir; a saber: que la política no sólo refleja los razonamientos humanos, sino también la misma naturaleza humana, de la que, como ha escrito el profesor Xifra Heras, la razón es sólo una parte.

Cuando un tema es tan amplio y profundo como el tratado en este libro, casi parece natural no rozar plenamente su contenido, puesto que cada uno de los problemas que en la hora actual envuelven la vida política de América latina son susceptibles de ser interpretados y observados desde una perspectiva subjetiva. Ejemplo elocuente de esta afirmación lo constituye la misma división doctrinal que el autor ha empleado en su libro para dar cima a sus propósitos, que no son otros que demostrar que «la revolución es el medio político dinámico opuesto a la tradición». La revolución aparece justificada ante los ojos del profesor Dana Montaña tan sólo en un momento; a saber: «cuando se rompe el equilibrio entre el orden político y el orden social, cuando se olvida la peculiaridad nacional por parte de los gobernantes, aparece justificado este medio tan natural como violento de readaptación y rescate de la normalidad social violada». Esto queda en claro en cada una de las cuatro partes en las que parece dividido el libro. En la primera ha situado el problema de la inestabilidad institucional; es decir, su origen y sus causas, que, de conformidad con su pensamiento, son las siguientes: la adopción de un régimen de gobierno sin los supuestos de hecho, o complementos que el mismo requiere, los gérmenes de disolución del sistema adoptado, la parlamentaridad, el electorismo, el «no me importa», el comiteísmo o la politiquería; la ley del odio, el caciquismo, el fraude patriótico, el partidismo, la irresponsabilidad práctica y el colonialismo. En la segunda parte ha analizado los remedios reales con los que se puede contar para conjurar la crisis de América latina; entre estos remedios no ha dudado en incluir la reforma electoral, la organización legal de los partidos políticos y la organización de la Justicia.

No sin cierto humorismo inserta en la tercera parte de su libro lo que da en llamar los «remedios mágicos y científicos», porque, como puntualiza, han sido éstos la salvación radical de otros pueblos. Estos remedios quedan condensados en tres puntos: la dictadura, el régimen presidencial y el golpe de Estado. Entre los que considera científicos señala algunos ciertamente interesantes, como, por ejemplo, la revisión de los mitos políticos y sociales, los mitos del Poder, de la soberanía y la política racionalista.

En la última parte de la obra, el profesor Dana Montaña hace extensa referencia de los llamados remedios espirituales y morales. Esta parte, por su originalidad, es ciertamente la más atractiva, ya que no es frecuente ver en las monografías y tratados de Derecho político capítulos dedicados al estudio del panorama moral, que sin duda alguna presentan determinados movimientos políticos. El autor de este libro se ha preocupado de estudiar esta perspectiva, pues no en vano afirma que «el gran cambio preciso es el

cambio moral», lo que, a su vez, implica la necesidad del «hombre nuevo» para los tiempos nuevos, pues, según el profesor Dana Montañó, el cambio de moralidad y el cambio de mentalidad son requisitos indispensables y previos del verdadero progreso social.

Tanto la primera como la segunda parte van seguidas de dos importantes apéndices. En el primero el autor diagnostica sobre una posible solución al problema político de la América latina, analizando para ello lo que denomina «la posibilidad de un régimen presidencial». Y en el segundo apéndice, el profesor Dana Montañó se plantea una sugestiva cuestión; a saber: «¿Cómo hacer efectivos los derechos declarados en la Constitución nacional?» Por último, el libro finaliza con la exposición de algunas conclusiones, entre las que nos parece oportuno citar la que hace referencia a la magnitud de la tarea a emprender para solucionar la inestabilidad política en América latina. Esta tarea es tan grande, profunda y trascendente, que «los espíritus mediocres se sienten desanimados y escépticos para emprenderla. Para llevarla a feliz término se requieren, en efecto, hombres de un temple y un carácter excepcionales, capaces de sobreponerse al escepticismo y a la desesperación que invade al común de las gentes. No se trata ya de meras reformas estructurales, de tipo jurídico-político, que pueden completarse con un cambio o una o varias enmiendas constitucionales, o conjunto de leyes, que modifiquen la estructura formal del Gobierno y de la Administración pública. Hay que atender al espíritu, a la mentalidad, a las virtudes cívicas de los ciudadanos y habitantes miembros del Estado, que, como la tolerancia y el civismo, no pueden ser sino obra de varias generaciones y de una educación muy difícil de alcanzar, sin tenaces esfuerzos colectivos e individuales. Pero no hay otro remedio, y esta convicción debe entrar como ingrediente indispensable en cualquier programa de acción y en todo plan sensato de regeneración institucional. Porque no bastan unos pocos o muchos cambios; son menester todos ellos, sin excepción; los formales y los morales».

El profesor Dana Montañó hace también una llamada a los intelectuales, y aboga por «una reconvención de los programas de las cátedras del mal llamado "Derecho político", a su conversión en cátedras de Ciencia Política y a su multiplicación en los estudios superiores, tanto en las Escuelas de Ciencias Políticas cuanto en las Facultades de Ciencias Jurídicas y Sociales».

Digamos, finalmente, que estamos en presencia de un libro que trae hasta nosotros una corriente de aire nuevo, de mesura y de serenidad, siendo por encima de todo veraz a sí mismo y fiel, aunque lejanamente, al pensamiento del político inglés Burke, cuya divisa de que «los principios polí-

ticos no encierran criterios de verdad o falsedad, sino de bondad o maldad», bien pudiera campear en la portada de este interesante y original libro que desde la prestigiosa Universidad del Zulia nos llega hoy a tierra hispana.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

LUIGI BAGOLINI: *La simpatia nella Morale e nel Diritto. (Aspetti del pensiero di Adam Smith e orientamenti attuali)*. 2.^a ediz. Torino, 1966; 163 páginas.

Bien conocido es entre los cultivadores de la filosofía jurídica política el docto profesor de Bolonia Luigi Bagolini. Sus obras sobre el problema del Derecho y la doctrina del Estado, sobre la justicia y el problema de los valores; sus documentados estudios en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, entre los que quiero recordar, por su relación con el libro que presentamos, *Aspetti della critica dei valori etico-giuridici nel pensiero contemporaneo* (1950) y *Giustizia distributiva e simpatia* (1954), que son anticipo, algunos, y madura culminación, otros, de este libro, cuya primera edición, con el mismo título, apareció en 1950, siendo traducida al portugués en el Brasil dos años más tarde.

Con unos interrogantes muy expresivos presenta el autor el problema de los valores morales en la cultura contemporánea. Independientemente de la fe en un principio religioso escatológico y de las posibles opciones religiosas, ¿cuál es la estructura y el fundamento de las valoraciones morales y jurídicas? Si se puede hablar de un problema moral distinto del problema religioso, ¿el problema moral es concebible como del individuo independientemente de la sociedad, o por el contrario, únicamente como problema totalmente concerniente a la vida social? Las valoraciones morales ¿tienen un carácter absoluto o relativo?

El problema al que responden estas preguntas «es un problema esencial en torno a la solución del cual la cultura filosófica contemporánea aparece más que dividida en profundos contrastes» (pág. 11). Indudablemente las reglas morales y jurídicas contienen proposiciones en las que el deber expresa elección de fines (fundamentales o derivados) y los medios conducentes. Pero ¿se puede hablar de elección de fines y, por tanto, de valores y de principios morales que tengan un significado racional, incondicionado y absoluto?

La elección de un valor fundamental es para algunos neopositivistas pura y absolutamente emocional; no es racional; son únicamente racionales las

relaciones de medios al fin, y por tanto, los juicios en que se expresa la elección de medios idóneos para la realización de los fines.

Frente a las dos posiciones opuestas, a las tesis contrarias por las cuales, de una parte, los valores morales son considerados como absolutamente irracionales, el profesor Bagolini estima que ambas posiciones se fundan sobre un presupuesto común erróneo; el punto de vista de todos los que conciben una esfera de la pura racionalidad absolutamente distinta de la pura irracionalidad, o también el error de quienes consideran la relación irracional-racional como relación dialéctica en lo que lo irracional se afirma y se realiza negándose. En uno y otro caso, se puede hablar de dogmatismo racionalístico y de dogmatismo de lo emocional o irracional.

Es preciso —tercia, armónico, el autor— ver cómo el elemento racional se integra con el emocional y cómo es configurable esta integración en la unidad de la valoración práctica. Pero ¿cómo puede la valoración práctica ser, en su unidad, *racional* y también *no racional*? ¿Qué significado positivo y qué función tiene lo *no racional* en relación con lo *racional* en el ámbito de la valoración práctica?

Un análisis de la doctrina de la simpatía puede hoy, según Bagolini, tener un valor actual propio en cuanto que de ella se sacan elementos muy aprovechables a los fines de una impostación de los problemas expresados por las anteriores preguntas.

Estudia el autor la crítica de Adam Smith contra las posiciones de Hobbes y de Hutcheson, afirmando que mientras Smith, de un lado, quiere destacar el principio de la simpatía del *self-love* hobbesiano, de otro lado quiere diferenciarlo del sentimiento moral —*moral sense*— altruístico, de la «benevolencia» de Hutcheson, como la distingue del conjunto de «placeres» de que habla Shaftesbury —*pleasues of sympathy*— y de la *benevolence* de Butler. Para Smith la simpatía (con un significado más amplio que la «piedad» o «compasión» —que son una especificación de la simpatía—) es la misma condición que hace posible valorar una acción como benévola.

Un elemento fundamental implicado en el proceso de simpatía es el elemento *situación*. La simpatía no surge tanto de la constatación de una pasión o de un interés de otro como de la «situación» que la «excita» y determina. La simpatía o *actitud simpatética* o *simpática* es la actitud psicológica que se puede adoptar en el terreno de la *comunicación*. Por eso, la simpatía es un proceso en el cual entra la representación mental de la situación de otro y la actitud emocional e imaginativa que consiste en ponerse en la situación representada. En otros términos, la simpatía puede ser considerada como *participación en la situación de otro*.

Ahora bien: ¿cuál es la objetividad de la valoración simpatética?
¿Cuál es la estructura de la valoración jurídica?

Frente al gran precepto cristiano «Ama al prójimo como a ti mismo», el precepto que deriva exclusivamente de la posibilidad de una valoración simpatética, y por tanto de la naturaleza humana, es «ámate a ti mismo solamente en la medida en que ames a tu prójimo, o solamente en la medida en que tu prójimo pueda amarte». El precepto simpatético no se identifica con el precepto religioso, sino que contrasta con él. Los dos preceptos pertenecen a dos esferas que recíprocamente se implican en la conciencia del hombre religioso, pero que son entre sí distintas e irreducibles: la esfera de la individualidad religiosa y la esfera de la realidad social; en la primera, el punto de partida es el individuo; la medida es el «ti mismo»; en la segunda el punto de partida son «los otros», y la medida está dada por la posibilidad que los otros tienen de amarnos. Por eso la ambición y el egoísmo son una corrupción de nuestros sentimientos morales y la «vanidad» es un producto del proceso simpatético; es una causa del orden social, pero al mismo tiempo es causa de degeneración social y de corrupción moral (pág. 51).

Así, la formación de las reglas generales de la conducta presupone el proceso valorativo, se forman a través de la experiencia que hayamos tenido de los efectos producidos sobre nosotros por las acciones de los demás. La validez objetiva de una regla de conducta podrá revelarse a través de mi experiencia de un «convenir» y de un acuerdo entre mi valoración simpatética de la misma clase de acciones que otras personas hagan, encontrándose en una posición análoga a la mía.

El problema de la estructura de las valoraciones jurídicas está determinado por el sentido del deber como motivo prevalente de las acciones. El sentido del deber y el problema de la aplicación concreta de las reglas generales de la conducta lleva al problema de la objetividad y certeza de las reglas jurídicas. Las reglas de la justicia regulan la conducta humana con mayor exactitud que las reglas de las demás virtudes. El Derecho regula la conducta humana con la mayor exactitud posible. La objetividad y la certeza de las reglas jurídicas coincide con el hecho por el cual los deberes expresados por ellas se ponen como exclusivos o prevalentes motivos de las acciones reguladas, y la mayor determinación de las reglas jurídicas, respecto a los morales, es la condición que hace posible tal coincidencia.

El fin inmediato de la justicia —dice Smith en *Lectures on justice*— «is to secure from injury», pero el fin último está determinado en *Theorie of Moral Sentiments*, cuando habla del «orden» y de «existencia» de la sociedad, siendo el primero la misma existencia de la sociedad, la cual no

será posible si las «leyes de la justicia» no fuesen observadas. Por eso la punibilidad de las acciones injustas es la que hace obligatoria la acción justa. La particularidad de esta posición está en su aspecto negativo del Derecho, en determinar el problema del Derecho y de la justicia desde el punto de vista de la injusticia. La beneficencia es concebible como acción moral, pero no como acción jurídica, porque sus efectos suscitan gratitud, mientras su contrario no suscita el resentimiento que produce la injusticia.

El hecho de que las reglas jurídicas, en el campo de las reglas morales, sean las más necesarias a la vida social suscita, según Smith, la «reverencia» de tales reglas y la opinión «impresa» por la naturaleza en las mentes humanas, y después confirmada por el razonamiento filosófico, de que las reglas jurídicas son expresión de una voluntad divina que, más allá de la vida, recompensa a los observantes y castiga a los transgresores (pág. 74). Y el creer que después de la muerte puede realizarse una justicia absoluta es útil a la vida social en cuanto que refuerza el deber jurídico como motivo de acción. Hay aquí un motivo de utilidad social derivado de la creencia religiosa. Afirmando el fundamento absoluto y divino de la justicia, como objeto de *creencia*, Smith es coherente con su relativismo social. Racionalmente considerado, el deber jurídico es relativa y socialmente condicionado, aun cuando su fundamento absoluto pueda únicamente ser objeto de creencia religiosa.

En la relación utilidad-simpatía, Smith combate expresamente el utilitarismo, tomando como objeto de su crítica la posición de Hume. Mientras el utilitarismo antiegoísta de Hume se funda sobre la consideración de aquellas circunstancias en las cuales el observador y el sujeto valorante simpatiza grandemente con el fin al cual tiende la acción a valorar, Smith resalta las circunstancias en las que, según él, la consideración de la idoneidad de los medios para la realización de un fin prevalece sobre la consideración misma del fin. Así, el perfeccionamiento del ordenamiento social, económico y político de un Estado es valorado en relación a su fin, que es la felicidad de los ciudadanos. No es, pues, la utilidad el «primero y principal» fundamento de la valoración práctica. A la moral de la simpatía contraponen Bentham la moral de la *utility*. Cuando, según Bentham, se habla de simpatía o antipatía como principios de valoración práctica, estos principios son considerados independientemente de su utilidad, porque la simpatía no puede funcionar como principio de valoración práctica, porque a tal principio debe siempre corresponder la determinación de cualquier «consideración» distinta y «externa» del proceso valorativo y que al mismo tiempo sirva para guiar y regular los «sentimientos internos de aprobación y desaprobación». Si además de la simpatía el proceso de valoración práctica no tuviese algún principio

sobre el que fundarse, y del que recibe la propia «razón suficiente», la aprobación y desaprobación serán puramente emocionales, contingentes y privadas de objetividad (que para Benthan es el principio de la utilidad).

Pero esta crítica, ciertamente fuerte de Benthan, contra la teoría smithiana no llega a demoler ni anular los elementos positivos del proceso simpatético afirmados por Smith, para quien la simpatía es el proceso que ofrece la posibilidad de una superación armónica. sin caer en las posiciones opuestas del dogmatismo racionalista y del dogmatismo de la emoción o de lo irracional, en las cuales, como subraya Bagolini, se debate la especulación moral contemporánea.

La valoración simpatética no se reduce a una arbitraria subjetividad de un elemento absoluto y exclusivamente emocional, sino que tiene su objetividad al ser participación en la *situación* de los demás y participa de las condiciones sociales e históricas de comunidad de acciones y deseos de los otros; en este sentido se puede decir que toda valoración práctica tiene una efectiva objetividad social cuando viene a valer como elemento de influencia sobre los comportamientos ajenos. Es más, la simpatía indirecta es la misma posibilidad intencional y tendencial de la vida social. «Senza un minimo di simpatia indiritta non sarebbe possibile la convivenza» (pág. 106).

De este modo, la valoración práctica, siendo valoración social, es siempre valoración jurídica, aun cuando no sea sólo exclusiva o prevalentemente valoración jurídica. Desde este mismo punto de vista, la doctrina de la justicia, fundada sobre la teoría del resentimiento, revela en la teoría simpatética su más profundo significado; en la teoría de la justicia, el proceso simpatético revela el carácter fundamental que, en sentir de Bagolini, le hace extraordinariamente actual frente a los dos opuestos dogmatismos de la especulación moral contemporánea, y la valoración práctica se manifiesta como lazo inescindible del elemento racional y del elemento no racional.

Aplica el profesor Bagolini la teoría smithiana de la simpatía a la doctrina de la justicia distributiva. Ya en su estudio *Giustizia distributiva e simpatia* («Riv. Int. di Filosofia del Diritto», 1954), y ahora en el libro que presentamos, hace muy agudas observaciones al respecto en el capítulo VIII «Questioni attuali. Giustizia distributiva e simpatia» (págs. 109 y sigs.).

Entre las dos tendencias principales que dominan el pensamiento contemporáneo en lo que concierne a los principios de la justicia distributiva: el principio de la justicia es racional y deducible de la pura razón, porque de la pura razón son deducibles fórmulas que expresan el ideal de la justicia de un modo incondicionado (independientemente de toda valoración histórica de intereses y de situaciones) y el que, por el contrario, considera a la justicia como «ideal irracional» y arbitrario y que corresponde a una

valoración puramente subjetiva y emocional (el ideal de paz en Kelsen, la felicidad del mayor número posible —Benthan—), Bagolini estima como ineficaces prácticamente los criterios racionales *a priori*, y critica, por otra parte, las opiniones de quienes consideran que el ideal de justicia distributiva es puramente irracional. Si, en efecto —dice—, el ideal de la justicia es un ideal de paz, de diálogo, de armonía y de comunicación social, «la noción de felicidad del mayor número no basta (si ésta cuesta la infelicidad de los menos), Benthan no es suficiente».

Al entender Bagolini por simpatía en tanto que elemento integrante de una valoración, en términos de justicia, la participación intencional, imaginativa, indirecta y mediata en las situaciones concretas de los sujetos reales o hipotéticos que han de recibir la acción de juzgar, es indudable que cuando dos individuos dominados por mitos, valores, fines fundamentales e ideologías diversas se esfuerzan para lograr una participación simpatética, tanto más aumenta la probabilidad que tienen de ponerse de acuerdo en torno a las valoraciones de las acciones que en concreto se les presenten como objeto de sus juicios. Se trata de lo más o menos justo, en cuya cuestión el diálogo y la *comunicación* necesitan la *simpatía* como una condición de posibilidad, porque únicamente poniéndose en las situaciones de las personas sobre las cuales pueden recaer los efectos de la distribución se podrá tener la esperanza de efectuar una distribución que realice entre los miembros del grupo la mayor satisfacción y, como consecuencia, evite o reduzca lo más posible el resentimiento de los otros.

En este sentido la justicia distributiva fundada sobre la simpatía podrá ponerse en el terreno de las concretas valoraciones prácticas como condiciones de coexistencia de principios ideológicos distintos y en contraste. Repetimos con el autor: «Sin un mínimo de simpatía —entendida en el sentido dicho— no sería posible la convivencia.»

EMILIO SERRANO VILLAFANE

JESÚS LÓPEZ MEDEL: *Estudios de sociología y Derecho sindical*. Publicaciones de Servicios Jurídicos de la Organización Sindical Española. Ediciones y Publicaciones Populares. Madrid, 1966; 205 págs.

Sumo interés revisten, en su triple dimensión política, social y jurídica los *Estudios de Sociología y Derecho sindical*, de Jesús López Medel, agrupados en reciente publicación de los Servicios Jurídicos de la Organización Sindical Española. Radica la importancia de estos estudios, tanto en el intrínseco valor de su contenido como en la personalidad y posición de su autor, jefe de

los Servicios Jurídicos Sindicales y procurador en Cortes, con intervención muy destacada en las tareas legislativas, bien que en la nota preliminar de esta parcial compilación de trabajos doctrinales correspondientes a esta última época cuide López Medel de dejar constancia del más escrupuloso deslinde entre lo oficial y lo personal mediante su explícita advertencia de que las afirmaciones contenidas en los referidos estudios están hechas bajo la exclusiva responsabilidad de quien las formula. Delimitación que no basta a impedir, sin embargo, y por añadidura, que ante los problemas más vidriosos —cuales pueden ser la calificación jurídica de la huelga dentro de nuestro sistema positivo o la inserción del sindicalismo nacional en el Movimiento y sus relaciones con el Estado—, expuestos con agudeza y sólida documentación, venga a pesar en el último momento en el ánimo del expositor su sentido de responsabilidad trascendente, con lo que sus conclusiones no alcanzan el tono categórico que sería de esperar, dada su temperamental y peculiar franqueza.

En la propia nota preliminar campea una proclamación de principio, en la que el autor, poniendo al *jus* por encima de la *lex*, se define como jurista y no como legalista.

La completa formación no sólo jurídica, sino también filosófica de López Medel —registrador de la Propiedad, profesor universitario y comandante auditor—, su vocación política y sus calidades de trabajador infatigable, creyente sin fanatismo y firme sin cerrazón, abierto a las mejores corrientes del pensamiento y del espíritu de dentro y del otro lado de nuestras fronteras, se reflejan fielmente en los estudios examinados, que van desde la problemática de los conflictos económico-sociales y sus cauces de solución jurídica hasta la exacta y correcta actitud asumible por el sacerdote ante los problemas sociales, sin desatender temas candentes, cual es el de la personalidad de la Organización Sindical, en su evolución normativa y en su estado actual, con vistas a la inminente ley Sindical, conectada a la nueva ley Orgánica del Estado, y algún otro, de preferente índole técnico-jurídica, como el de los poderes sindicales en materia de expropiación forzosa.

La bivalencia de López Medel como hombre de doctrina y de acción político-social, centrada ésta actualmente en su rectoría de la ejemplar abogacía sindical, tan hermanada con su jefe nacional, se traduce en muy particular atención a la vertiente pragmática o validez sociológica efectiva de los esquemas conceptuales.

Consta el texto comentado de *tres partes*, respectivamente, dedicadas a lo *institucional*, a los *medios e instrumentos* y a la *dinámica sindical*. La *primera parte* comprende los siguientes estudios: «Filosofía de los derechos económico-sociales», «Reformas sociales y cristianas», «Sociología y Derecho en

los conflictos económico-sociales», «El sacerdote ante los problemas sociales» y «El fenómeno sindical español». En la *segunda parte* figuran: «Personalidad jurídica de la Organización Sindical», «Expropiación y Derecho sindical» e «Incorporación de graduados universitarios a la Organización Sindical». Y en la *tercera*, «Criterios sobre una política de salarios y fórmulas de participación social», «Notas sobre el Anteproyecto de Bases de la Seguridad Social», «Los trabajadores españoles en Andorra», «Representación sindical del Instituto Nacional de Previsión» y «Condiciones de elegibilidad y proclamación».

Merece aquí una especial consideración, por su sustancia jurídico-política, lo concerniente al problema de la *huelga* ante el vigente Derecho español, que López Medel examina a través de una exhaustiva consideración de antecedentes legales y de la normativa del nuevo Estado en la materia, a partir de la proscripción de principio pronunciada en la Declaración XI, punto 2, del Fuero del Trabajo de 9 de marzo de 1938, cuyo rango constitucional no podía ser desconocido por las disposiciones posteriores, incluida la reforma mitigadora experimentada en 1965 por el artículo 222 del Código penal.

Ciertamente, la huelga, tan conectada al fenómeno sindical, es una realidad histórica que, como dice López Medel, apoyado en explícito texto de la Encíclica *Quadragesimo Anno*, no desvirtuada en su esencia, como bien se entiende, ni por Juan XXIII ni por las progresivas declaraciones de la Constitución pastoral «*Gaudium et Spes*», del Concilio Vaticano II, *no constituye un derecho natural* imponible a la autoridad pública, o dicho de otro modo, no cabe asignar una base jusnaturalista a la *prohibición de la prohibición de la huelga*, y ello con independencia de la consideración, por otro lado y en otro terreno, de los abusivos derroteros por los que, por ley mecánica de gravedad, tienda en la práctica a despeñarse esta peligrosa máquina de guerra, empleada como arma contra el propio Poder público, como nuestra experiencia histórica enseña. La cuestión es cualitativa y no cuantitativa o de grado. Se trata de la huelga en sí y no de sus implicaciones, matices, derivaciones o consecuencias; de la huelga como usual instrumento de autodefensa, siendo así que, en buenos principios y en una sociedad civilizada organizada en Estado de derecho, sólo habría de ser concebible, en cuanto excepcional manifestación del «derecho de resistencia», como *ultima ratio* y por vía de necesidad, cuando hallaran todos los demás medios satisfactivos, esto es, cuando la autoridad pública se inhibiera o desentendiese de la justa regulación y efectividad de las condiciones de trabajo y de la solución de los conflictos colectivos o individuales, normativos o de aplicación, pero no cuando esté dispuesta a dictar y a imponer su regla y su laudo. En fin de cuentas, y según tuvo ocasión de poner de relieve el autor del presente comentario —abundando en la razonable opinión de otros muchos— en con-

ferencia desarrollada, en el verano de 1965, en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, de Santander, acerca de los convenios y conflictos colectivos en la Carta Social Europea —menos prudente en este punto que la más avezada O. I. T.—, la huelga no es sino *guerra privada*, poco acorde, en verdad, con una mentalidad comunitaria condenatoria de las guerras internacionales, bastante más difíciles de conjurar que las otras.

Ni siquiera el fracaso de la negociación colectiva —reintroducida por la ley de 24 de abril de 1958— para la solución de un determinado conflicto de intereses tiene por qué desembocar, dentro de nuestro ordenamiento, en huelga, sino, si aun procediera, en *norma de obligado cumplimiento* dictada, con criterio objetivo, por la autoridad administrativa laboral, titular, en definitiva, de la potestad reglamentaria en la materia, de la que no se ha desprendido ni aun a virtud de la mentada ley de Convenios colectivos. Y es que la huelga, aparte de su coactividad, responde —como López Medel puntualiza— al superado mecanismo materialista y estrictamente económico de la *oferta* y de la *demandada* y resuelve el conflicto en favor del más fuerte en cada momento, y aun a veces, con perjuicio de tercero, y no conforme a razones de justicia y de posibilidades económicas particulares y colectivas.

Con todo, y como ya quedó dicho en un principio, la solidez de las premisas no siempre conduce —por deliberado miramiento, muy probablemente— en el estudio de López Medel a conclusiones tajantes e inequívocas, asentadas en nuestro Derecho positivo en su conjunto, en cuanto a la *ilicitud o esencia antijurídica de la huelga* ante el mismo, abstracción hecha de su actual *tipicidad o atipicidad penal*, según los supuestos. En definitiva, y como mínimo: si el empresario —a quien está vedado el arbitrario cese de sus actividades en detrimento de sus trabajadores— puede o no despedir al huelguista, como podría despedir a quien individualmente abandonase el trabajo. Por otra parte, se elude la rigurosa delimitación entre conceptos frecuentemente asociados, pero no necesariamente idénticos, como son *conflicto colectivo* y *huelga*, afines, pero no sinónimos, para cargar más bien el acento crítico sobre el extravío técnico-jurídico en que, efectivamente, incurre el Código penal al configurar —siempre— la huelga punible como delito contra la seguridad interior del Estado, asimilado a la sedición, y no como delito económico-social, cuando así corresponda y de acuerdo con el verdadero sentido del Fuero del Trabajo.

En conclusión, los *Estudios* de López Medel constituyen —como su restante literatura político-jurídica— documento valiosísimo, y aún pudiera decirse, insustituible para una seria comprensión de capitales aspectos de nuestra política y de nuestro Derecho sindical y social.

ADOLFO DE MIGUEL GARCILÓPEZ