

## SECCION BIBLIOGRAFICA

---

### RECENSIONES

PRÍNCIPE MICHEL STURDZA: *The Suicide of Europe*. Boston, Los Angeles (Western Islands, 1968), 331 págs.

Cara y cruz. Dos fases, en efecto, tiene este apasionante libro: la rumana y la de Europa occidental, que son opuestas entre sí. El autor habría querido salvar a su país de la garra soviética. Hizo, para ello, cuanto pudo. Es lógico; él es rumano, de mucha estirpe, de ascendencia histórica, enamorado de su Moldavia, cristiano, político y valiente. Ha sido ministro de Asuntos Exteriores del rey Miguel I, bajo la presidencia del general Antonescu, aun sin estar de acuerdo con los principios de uno y otro. Ha estado perseguido, y sigue estándolo. Su libro ha aparecido muy recientemente. Trata de Rumania en relación a la Segunda Guerra Mundial, o del estallido y desarrollo de la misma en relación a los perjuicios que ocasionó a dicho país. Está escrito en América, donde el autor, después de la catástrofe, ha pasado varios años; mas sólo empieza ahora a llegar a España, en la que el príncipe reside, a la que admira por su anticomunismo y su bravura y a la que se ofreció en 1936 cuando empezó nuestra guerra civil.

En la primera parte de su trabajo, Sturdza presenta a sus abuelos, *voevods* (o príncipes reinantes) de Moldavia, cuando aún no estaba constituida Rumania (con Velaquia y Transilvania). Nos habla de su propia carrera, justificando sin cesar la angustia de un ideal patriótico y el ansia de defenderlo caballerosamente; nos refiere la labor desarrollada en sus misiones, como secretario de legación en Durazzo (Albania), en Atenas, Berna, Budapest y Viena; como consejero de embajada en Washington, y como ministro plenipotenciario en Riga, Reval, Helsinki y Copenhague; nos cuenta, en fin, su gran labor en la Primera Guerra (1914-18), al frente de una batería ligera y, luego, de una compañía de carros de asalto. En Bucarest permaneció el tiempo restante, buscando siempre el modo de evitar que Rumania cayera bajo la férula de Rusia, pues siempre estuvo convencido de que el resultado de tal postura consistiría en un yugo apretado y definitivo. Pero su esfuerzo no

rindió lo suficiente. La orientación de los grandes políticos dió lugar a que Alemania —nacional-socialista— fuese más temida, en gran parte de Europa, que la Rusia comunista. Hombres como León Blum, Eduardo Benes, Woodrof Wilson, David Lloyd George, Winston Churchill, etc. —a los que tanto cita el autor del libro—, fueron, para él, aun no siendo comunistas, los culpables de la extensión que tuvo la primitiva mancha de la ideología leniniana. Había, sin duda —y Michel Sturdza no es único en decirlo—, un mando camuflado que luchaba en contra del anticomunismo y en pro del derrumbamiento de los viejos principios europeo-occidentales; y ese mando —dice el autor— contribuyó a la introducción del comunismo en las alianzas europeas y a garantizar que sólo Rusia se beneficiara de la espantosa guerra que iba a estallar (1939-45).

Titulescu (rumano), Benes (checo- eslovaco) y Barthou (francés) facilitaron, de este modo, el pacto que iba a servir de base para cercar las fuerzas hitlerianas. El mencionado pacto quedó ratificado cuando España comenzaba su Cruzada; y, según Thomas R. Haas —el discreto prologuista que recoge y que interpreta afirmaciones del autor—, lejos de proteger a Europa contra los soviets, protegió a los soviets contra el creciente poderío de los germanos.

Según el príncipe Sturdza, se debió salvar el mundo occidental por una alianza antisoviética entre Inglaterra, Francia, Italia y Alemania. Una alianza que habría integrado una prolongación del «Pacto de Locarno»; pero que estuvo detenida y fué evitada por el tratado secreto que se firmó entre Francia, Checoslovaquia y Rusia, o sea por los instigadores o por quienes no impidieron que las fuerzas ocultas condujeran a franceses —y sucesivamente a ingleses y a italianos— a cooperar con la Unión Soviética.

El argumento del autor es radical. El se halla firmemente convencido de todo cuanto dice. A su razonamiento cabe oponer que una gran alianza italo-franco-británico-germánica no era compatible con la orientación futura de un país —el Reich—, que, más tarde, pactó con Rusia; pero el príncipe Sturdza, que antepone a todo la sobrevivencia de una Rumania cristiana y libre, dice que Alemania no firmó su pacto de no-agresión con Rusia con un fin político, sino tan sólo como medio destinado a asegurar su situación presente y así lograr, más tarde, la desintegración del gran imperio de los soviets.

El fallo de Francia, respecto a Polonia, es otro tema que interesa enormemente a Sturdza. El habría querido invertir los términos de la quebrada conexión franco-polaca. Cuando los alemanes desencadenaron su ofensiva contra Varsovia, el ejército de Francia se estuvo quieto en los profundos subterráneos de su «línea Maginot». Se portó bastante mal —cabe decir— política y militarmente. Razones tuvo para hacerlo; pero el punto de vista del autor de nuestro libro es digno de ser considerado. El lo presenta basándose en un

posible o imaginario caso inverso. Si Polonia hubiese roto su compromiso con la República francesa, firmando un pacto militar con Alemania, se habría quizás salvado de la avalancha que sufrió. Habría siquiera acelerado la ofensiva de Alemania contra Rusia e intensificado sus efectos. No es posible poner en claro si esta posible situación hubiera dado a los germanos una victoria decisiva. No es probable que esto ocurriera. Tampoco puede asegurarse que Polonia y Alemania, intensamente aliadas, habrían causado una paralización mayor a Francia y a Gran Bretaña, o quien sabe si un parón definitivo. Nadie, en fin, puede afirmar que la reocupación del Rhur por Alemania fué tan sólo —según pretende Sturdza— una respuesta al cerco establecido en torno a ella, en función del pacto franco-ruso y del pacto checo-ruso de asistencia mutua. Nada de eso es evidente; pero es lógico que Sturdza siempre viera —y aún siga viendo— con agrado todo cuanto indujera a una situación más favorable para su Rumania.

Las ideas de Sturdza son patrióticas. Por ellas lucha —y ha luchado— perennemente. Pero, en Bucarest, ni el rey Carol II, ni su propio *entourage*, las acogieron con simpatía. Rumania estaba —lo asegura Sturdza— dominada por los altos personajes que afirmaron el asedio del Reich: Benes, Stalin y Barthou.

En las «memorias» publicadas por el ex-ministro Michel Sturdza —ya que como tales subtitula su trabajo— figura un recuerdo emocionante para la Legión rumana y una crítica perenne a cuantos le apartaron de su política patriótica, dando lugar, en fin, a la capitulación del rey Miguel ante los soviets. Sturdza nos refiere que la Legión, fundada en 1927 (el 24 de junio), educaba a base de seis principios, definidos, respectivamente, por la disciplina y el trabajo, el silencio y el valor, la asistencia y el honor. Codreanu —creador, primero, de la «Asociación de estudiantes cristianos»; fundador, después, de la «Legión de San Miguel Arcángel», y mantenedor, en fin, de la «Guardia de Hierro»— inspira, con su entusiasmo y su trabajo, una apología digna de sus merecimientos. El «movimiento legionario» fué para Sturdza —y lo sigue siendo— la sola fuerza patriótica que habría podido salvar a Rumania de la presión de Rusia. Carol fué expulsado por ese «movimiento legionario»; pero las ideas básicas de Carol fueron mantenidas por el rey Miguel y el general Antonescu, mediante intrigas que provocaron el cisma habido entre este presidente del consejo y sus inmediatos legionarios. Y no tardaron en sentir esas intrigas el vicepresidente, Horia Sima, y el ministro de Asuntos Exteriores, Michel Sturdza.

La tercera y cuarta parte de *El suicidio de Europa* nos explican la transformación habida. «El rey Carol, asesino», se llama aquélla, y «Antonescu, dirigente insano» es el nombre de ésta. Ambas dan idea de cómo los hechos

se desarrollaron. Detallan la forma en que el tremendo crimen se efectuó; hablan de la paz en gran peligro, de la intervención de Viena, del *putch* de Antonescu y de los engaños que sufrieron los rumanos.

La quinta parte —«Miguel, monarca marioneta»— abarca lo demás. Sus capítulos se denominan: «Falsedad, arma de malvados», «Errando por otras tierras», «El ejército traicionado», «Triunfo póstumo», «Cuando sólo el honor puede salvarse», «El intermedio húngaro» y «El fin, y después del fin». En todos ellos, el anticomunismo del príncipe Michel Sturdza está latente. Para él no hay más —no ha habido más— que un gran peligro: la ideología rusa. Pero el observador extraño, siquiera esté, como el autor de esta reseña, conforme con el parecer político de Sturdza, se siente obligado a ampliar un poco el radio de acción de los citados comentarios. Rumania, en efecto, estaba amenazada desde dos frentes diversos. Estaba en la boca de un par de lobos. Hitler y Stalin, entre 1935 y 1945, la presionaron, la atenuaron, la desgarraron finalmente. Tuvo, pues, que resignarse a una de las dos catástrofes. Hubo de aceptar la semi-fuerza del destino. Las memorias de Sturdza son, más que dramáticas, aterradoras. A ello contribuye la difícil situación geobélica —o geopolítica siquiera— en que Rumania se ha hallado siempre, desde los dacios hasta bien entrado el siglo XX.

CARLOS MARTÍNEZ DE CAMPOS

GEORGE USCATESCU: *Némesis y libertad*. Madrid, Editora Nacional, 1968; 204 págs.

Con el título que cobija a esta nota, George Uscatescu ha reunido en un libro una serie de temas referentes a la cultura rumana y a su destino. Adelantémonos a escribir que los temas reunidos se integran sin esfuerzo en una preocupación dominante que les presta unidad orgánica, y no sólo editorial. Es cabalmente esta unidad la que avala el mérito y la importancia del libro.

El autor advierte en la cultura rumana, y en el pueblo que la vive y fecunda, un destino trágico: el camino histórico de las invasiones. Como George Uscatescu mide el pulso a las palabras en todas sus obras, y no descuida nunca el cultivo de la savia que asciende desde la raíz de los vocablos hasta el ramaje fónico y gráfico, la frase adquiere en su pluma descargas intelectuales, poéticas y emotivas.

En el análisis que Uscatescu hace de la Némesis se encuentran elementos que suelen pasar inadvertidos, pero que son esenciales para entender el concepto en toda su fuerza y profundidad griegas. La Némesis es una idea lí-

mite que regula y define el poder humano. Lo que sucede es que la idea de libertad representa cabalmente la vivencia humana más auténtica. Nos encontramos, pues, con que el contraste entre Némesis y libertad está latente, implícito, dice el autor —palpitante, cabe glosar—, en la cultura griega, sin cuyo contraste ni es inteligible la cultura griega ni es explicable el tremendo misterio que recorre la historia rumana desde su origen bosquímano.

Las páginas de este libro de Uscatescu están atravesadas de fulguraciones e insinuaciones poéticas. No es sólo que la emoción poética las vista, es que es poética la originariedad tracia. Y sabido es que la poesía es lo único que se comunica sin posible traducción ni transferencia. Es comunión intransferible. Nada de extraño, pues, si Uscatescu se siente atraído por los «iluminados» de su pueblo de origen a la hora de buscar acompañamiento, incitaciones o inspiración para sus excursiones en el alma de Rumania. Poetas, más que de palabras, de palpitaciones, cargadas de «pathos», incluso cuando es el arte pictórico o el arquitectónico el que se toma como argumento, como en el caso polivalente de Brâncusi.

Son varios los pensadores, poetas, filósofos, historiadores o artistas estudiados por Uscatescu en su libro. Una lectura superficial o precipitada de las páginas de este libro de Uscatescu podría conducir a la falsa suposición de que el autor busca en ellos apoyos eruditos para sostener su tesis. Pero una relectura sosegada nos descubre que lo que parecía erudición es auténtica congenialidad. Congenialidad de estilo, de emoción, de ideas, de sentimientos y, sobre todo, de encarnación en un destino inexorable. La libertad personal sólo es realizable en diálogo con lo que consiente la Némesis.

Entre los autores seleccionados por Uscatescu figuran como predilectos en estas páginas Mihail Eminescu, Constantin Brâncusi, Dan Botta, Stefan Lupescu, Constantin Noica y Mircea Eliade. Otros, que podríamos citar, ejercen una función menor, como Enescu, por sólo recordar un nombre, aunque no se oculte la genialidad de su presencia en la expresión poética o artística —en Enescu la musical— de su pueblo. Todos ellos, europeos de Rumania, o rumanos de Europa. Y algunos han alcanzado la categoría de cartógrafos espirituales de una Europa dramáticamente absurda ante la libertad.

Otro de los méritos del libro de Uscatescu reside en la clave interpretativa que adopta para sinfonizar —*sit venia verbo*— la tragedia de la cultura rumana. Uscatescu cifra su hallazgo en lo que él llama carácter problemático de la cultura rumana. La expresión misma de problematicidad se presta a tan distintas suposiciones que se hacía preciso restringir la variedad significativa y abierta del término. Uscatescu acepta el problema como unidad en la diversidad. En él cree advertir nuestro autor la nota dominante, la esencia o, por lo menos, lo esencial de la cultura rumana, y lo que la permite —o la pre-

senta— como problemática. Digamos, para no pecar demasiado en superficialidades comunes, que con esta apreciación Uscatescu no pretende negar o disminuir el carácter problemático de otras formas o expresiones culturales; lo que señalo es que la cultura rumana puede que resuelva su esencia, su poder de creación, su autenticidad en su problematicidad. Este descubrimiento obliga a un incesante replanteamiento del fenómeno en su conjunto, y a una búsqueda de esquemas adecuados. Se impone el hallazgo de una tabla de categorías aplicables a la peculiaridad que ofrece la cultura rumana en su conjunto y en su fluir.

Metido de lleno en esta preocupación, Uscatescu recorre en sus páginas un itinerario moroso y amoroso a través del paisaje espiritual, poético, telúrico y místico del alma y de la tierra de su pueblo, a las que encuentra, como querían los griegos, pobladas de dioses. Sólo que estos dioses no las poseen con alardes pan-psiquistas, sino que consienten en la celebración de un humanismo original y fecundo. Uscatescu lo caracteriza como «fenómeno de vastas integraciones, por cuanto se trata de un humanismo de la libertad, profundamente vivida, de la justicia no solamente legislada, pero sobre todo concreta y real, concebida como origen de todos los bienes del espíritu» (pág. 53).

No es posible, porque resultaría impertinente en una nota necesariamente breve como ésta, sorprender todos los matices, intuiciones y riqueza que se encierran en el libro de Uscatescu, verdadero arsenal de cultura. Lo que sí cabe todavía señalar es la premonición y las anticipaciones de formas culturales que tiene su autor en pensadores rumanos contemporáneos. Stefan Lupescu y Mircea Eliade representan, en este aspecto, dos figuras relevantes de la cultura europea que han atraído hacia su patria de origen la atención de los hombres de pensamiento, aunque no sean tan celebrados en los recintos nebulosos y tenebrosos de la diplomacia política. Una cita de Lucian Blaga, que copia Uscatescu en la página 47, revela en toda su intensidad el trágico destino del alma rumana, arrastrada por una ferocidad a la que doblega en el hipódromo de las libertades interiores, aunque las puertas de acceso permanezcan vigiladas por gendarmes armados hasta los dientes con fusiles de importación.

Cuando el crítico toma en sus manos libros como *Némesis y libertad* de George Uscatescu, debería estarle permitido transformar la glosa en ramillete antológico de frases entresacadas del autor. Sería la manera más justa de ofrecer al lector una introducción, y de presentarle algunas de las calidades más significativas. Como esta labor nos está vedada, sólo nos resta concluir diciendo que la realidad patética de una época rumana, de la que hace veinte años se cumplía el centenario, no ha depuesto su patetismo, pero ha ganado la seguridad nostálgica de su integración europea. Mientras tanto, la cultura rumana

explota en manifestaciones, con raíces en los puntos más imprevisibles de la tierra. Estas páginas de Uscatescu constituyen un acto de fe razonado, erudito y poético, de estas manifestaciones, y un alarde muy serio y profundo de explicación, en profundidad, del fenómeno.

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

MANUEL ALONSO OLEA: *Lecciones sobre contrato de trabajo*. Universidad de Madrid, Facultad de Derecho, Sección de Publicaciones, 1968; 307 páginas.

En plena madurez, Alonso Olea, cuya personalidad científica y humana sería ocioso destacar, ha dado a la imprenta la obra objeto de la presente nota, una más dentro de las que constituyen su nutrida producción bibliográfica.

Tiene el autor una portentosa facultad de síntesis que le hace quintaesenciar en pocas páginas normas, doctrina y jurisprudencia con un estilo claro e inconfundible de escribir.

En su producción literaria cabe separar dos grupos; uno de obras monográficas y de investigación, cual *El despido*, *Pactos colectivos y contratos de grupo*, *La reclamación administrativa previa* y *La materia contenciosa laboral*; otro de libros propiamente dichos de explicación y análisis del Derecho, cual sus clásicas *Instituciones de Seguridad Social*, su *Introducción al Derecho del trabajo* y las lecciones que dieron pie a esta nota. Aparte de ello, su firma aparece constantemente en revistas especializadas.

Desde una panorámica general podemos decir que las *Lecciones sobre el Contrato de trabajo* es un libro escrito pensando en los alumnos de la Universidad, para los que constituye un instrumento de trabajo indispensable; pero el logro supera quizás el propósito, pues tanto o más que al estudiante interesa al profesional encontrar perfectamente centrada y sistematizada la legislación, doctrina y jurisprudencia en torno a la materia del contrato de trabajo.

Consta la obra de veinticinco lecciones o capítulos.

En el capítulo primero se configura y estructura el contrato de trabajo como aquel en virtud del cual, y como contraprestación al salario, nacen «ab-initio» para el empresario los frutos resultado del esfuerzo realizado por el trabajador. Es una clara construcción original de Alonso Olea que desarrolló en su *Introducción al Derecho del trabajo* y que resume en el presente libro. La causa del contrato de trabajo está en la cesión remunerada y «ab-initio» de los frutos que del mismo resultan. El objeto, la actividad del trabajador que se remunera.

En este mismo capítulo se hace una correcta y ajustada exégesis del artículo 1.º de la ley de Contrato de trabajo, de 26 de enero de 1944, poniendo especial acento en la nota de dependencia, antaño verdaderamente trascendente y hogaño convertida en mero «flatus vocis» terminológico, o, por mejor decir, con sentido nuevo surgido a través de una interesante evolución doctrinal y jurisprudencial —recogida en nota en la página 5—, según el cual viene a consistir en que el trabajador venga encuadrado en el ámbito o círculo organicista rector y disciplinario del empresario.

Termina el capítulo examinando los trabajos exceptuados y excluidos del contrato de trabajo, cual los familiares, benévolos de buena vecindad y servicio doméstico y las ejecuciones de obra que, pese al tenor literal de la Ley, no encajan en la mecánica del contrato de trabajo, ya que en ellas no hay traspaso «ab-initio» de frutos al empresario, sino que hay encargo de resultado y los frutos los adquiere el trabajador, siendo preciso un posterior traspaso. En la ejecución de obra, objeto y causa son los frutos del trabajo, y el trabajador sufre los riesgos.

En las lecciones segunda a novena estudia los elementos personales del contrato de trabajo. Resalta en el capítulo segundo el problema, ya tratado de antiguo por Alonso Olea, de la persona jurídica como trabajador, y el estudio —asimismo abordado por el autor en *La materia contenciosa laboral*, última edición— de los trabajadores manuales e intelectuales, artistas, deportistas, profesionales y funcionarios. En el capítulo tercero —reiterando y actualizando su propia doctrina— se estudian los contratos de grupo, distinguiendo nítidamente, por un lado, el contrato de grupo propiamente tal, en el que es el grupo, que pudiéramos decir está «in obligatione», quien se relaciona como un todo con el empresario, una de cuyas subespecies puede ser el del trabajador con auxiliar asociado —bien que en tal punto quepá la construcción de Rodríguez Piñero del subcontrato de trabajo—; por otro, el trabajo en común, en el que el grupo surge «in executione».

El capítulo o lección cuarta se refiere a la capacidad jurídica y capacidad de obrar del trabajador, estudiando dicha capacidad y sus circunstancias limitativas. En él sienta la tesis —contraria terminológicamente a la de Bayón Chacón, pero en el fondo coincidente— de que, siendo el trabajo algo personal y humano del trabajador, lo trascendente es la capacidad de obrar, puesto que la jurídica se presupone en todo caso. Tal conclusión nos parece totalmente correcta y acertada. El capítulo quinto trata del trabajo de mujeres, menores y extranjeros, resumiendo y ordenando con absoluta nitidez la legalidad vigente al respecto. El sexto trata del trabajo a domicilio, del trabajador autónomo, de las aparcerías, de la pesca a la parte y de los representantes de comercio.



El séptimo se refiere al empresario como parte del contrato de trabajo, estudiando su capacidad, y el octavo a la empresa, como institución que tiene por finalidad la producción de bienes o servicios para un mercado —concepción que arranca de su *Introducción al Derecho del trabajo*—, resaltando sus aspectos jurídicos y estudiando las instituciones de participación —comisiones de empresa, jurados de empresa y cogestión—. La lección novena se refiere al nacimiento del contrato de trabajo —consensual y de ejecución continuada—, adscribiéndose a la tesis contractualista que, frente a la relacionista hace años en boga, sostiene que la relación de trabajo deriva precisamente del contrato. Asimismo estudia en este capítulo los vicios en la génesis del contrato, la forma del contrato y la prueba del contrato y el período de prueba, inclinándose por la construcción del contrato de trabajo sujeto a condición resolutoria potestativa al caracterizar a este último.

Los capítulos diez a quince, inclusive, se refieren a las prestaciones del contrato de trabajo. Primeramente estudia la prestación del trabajador con referencia al lugar —y aquí trata de la Seguridad e Higiene, de los servicios Médicos de Empresa y de la inamovilidad del trabajador—, tiempo —y se refiere a la duración del contrato de trabajo, jornada, descanso dominical, vacaciones y permisos retribuidos— y modo de la prestación —estudiando el deber de diligencia, la clasificación profesional, el deber de fidelidad, la prohibición de concurrencia y la regulación de las invenciones del trabajador—. La extensión que va alcanzando la presente recensión nos impide glosar estas lecciones como se debiera. Basta señalar que en ellas Alonso Olea coordina doctrina, normas y jurisprudencia y con su estilo propio e inconfundible va aislando y clarificando problemas; las pocas páginas que dedica a la clasificación profesional, por ejemplo, son muestra evidente de nuestra afirmación.

De las recién citadas, las lecciones catorce y quince se refieren a las prestaciones del empresario, fundamentalmente al salario. Prescinde el autor casi totalmente del Decreto 1.844/1960, de 21 de septiembre, que fué calificado por un ilustre laboralista como trabajo doctrinal publicado en el *Boletín Oficial*, cuya vigencia cede por razón de rango ante la ley de Contrato de trabajo, y estudia el salario desde el punto de vista del módulo utilizado para su fijación —por unidad de tiempo, por unidad de obra y mixto— y atendiendo al bien utilizado como medio de pago —en metálico, en especie y mixto—, y dedica sendos apartados al salario mínimo, al convenido colectivamente y a las mejoras salariales, puntualizando con claridad su postura en relación con el vidrioso tema de la absorción y compensación salariales a tenor de la legalidad vigente. En el capítulo quince se refiere a las remuneraciones indirectas —pluses, gratificaciones, participación compensatoria— y a la protección del salario.

El capítulo dieciséis se refiere al poder de dirección del empresario —tema que Alonso Olea había desbrozado en el prólogo debido a su pluma de la lograda monografía de Montoya Melgar sobre el asunto—, al poder disciplinario, a las faltas laborales y la responsabilidad empresarial. En él precisa adecuadamente tan interesantes cuestiones, recogiendo opiniones doctrinales y las directrices de la jurisprudencia. La materia tratada en esta lección tiene como complemento indispensable lo relativo al despido disciplinario, que por razones sistemáticas se estudia en otro lugar. En el capítulo dieciséis se viene a enraizar el poder de dirección, y su derivado el disciplinario, con el contrato de trabajo tanto o más que con la organización de la empresa; se estudia el «ius variandi»; se lleva al campo laboral la doctrina de la «inderogabilidad singular» nacida en el Derecho administrativo —rama en la que también es maestro Alonso Olea—; se puntualiza que el principio «nullum crimen sine lege» no pesa respecto al poder disciplinario con la misma densidad que en el campo penal, respecto a la tipificación de faltas laborales; se estudia en pocas pero sustanciosas páginas la responsabilidad empresarial tanto frente al trabajador como frente a terceros, etc.

La lección diecisiete trata de la continuidad del contrato de trabajo pese a los cambios de empresario y de la suspensión del contrato de trabajo. Estudia en él la muerte del empresario —persona física— y la extinción de la personalidad del empresario —persona jurídica— y el traspaso, cesión o venta de la industria. Sienta el criterio de la «dureza» del contrato de trabajo, que postula su permanencia pese a los avatares y vicisitudes de sus elementos, y explica por vía de una novación legal los supuestos de traspaso de industria. Respecto a la suspensión viene a ser una especie de letargo del contrato de trabajo al ocurrir determinados supuestos: incapacidad temporal, servicio militar o ejercicio de cargo público. Dedicar unas líneas a las excedencias laborales admitidas en las reglamentaciones de trabajo —y se refiere concretamente a alguna de ellas en nota a pie de página—, así como por el Decreto 2.581/1962, de 1 de febrero, para el supuesto de matrimonio de la mujer.

Las lecciones dieciocho a veintitrés, inclusive, tratan de la extinción del contrato de trabajo, sus causas y sus consecuencias. Las dos primeras se refieren al despido por fuerza mayor y crisis y por incumplimiento contractual del trabajador o despido disciplinario. En ellas actualiza y resume Alonso Olea su monografía sobre el despido, que escrita hace ya algunos años conserva su valor doctrinal intrínseco pero fué afectada por algunos cambios normativos y directrices jurisprudenciales. La lección veinte se refiere fundamentalmente al tiempo, lugar y forma del despido; a su revisión, estudiando la nulidad e improcedencia del mismo, y a los despidos especiales. El capítulo veintiuno se refiere a la extinción del contrato de trabajo por decisión del tra-

bajador y a su problemática —posibilidad de extinción «ad nutum», causas de extinción por matrimonio de la trabajadora—. El veintidós trata la extinción fundada en causas distintas a las voluntades unilaterales de empresario y trabajador —término y condición resolutoria mutuo disenso, extinción de las partes—.

Por fin, en el capítulo veintitrés se contiene la teoría de los efectos de la extinción del contrato de trabajo, fundamentalmente las indemnizaciones en supuestos de despido nulo e improcedente, así como en los casos de despidos justificados pero independientes de la voluntad del trabajador y de las debidas en los casos de dimisión justificada. Termina la lección con el estudio de la prescripción y caducidad de acciones.

En estas lecciones relativas a la extinción del contrato de trabajo brillan sobremedida las facultades de síntesis, ordenación y sistematización que posee el autor. Logró compendiar en pocas páginas las quintaesencias de doctrina, norma y jurisprudencia, apuntando criterios propios en cuestiones dudosas —por ejemplo, en la relativa a la de si la indemnización por no readmisión es acumulativa o no con la del despido improcedente—, siempre fundados, advirtiendo de las dudas que puedan existir al respecto.

Las dos últimas lecciones se refieren a los estadios previos al contrato de trabajo, tratándose en ellas de la colocación, de la emigración —interior y exterior— y de la formación profesional, poniendo especial atención en el contrato de aprendizaje, que, con criterio acertado a nuestro juicio, concibe como contrato cuya finalidad fundamental es formar profesionalmente al aprendiz y no como contrato de trabajo especial. Quizá alguna institución estudiada en estas lecciones pueda creerse viene un tanto forzosamente encuadrada en la sistemática del libro por cuanto su relación con el contrato de trabajo es indirecta, la emigración por ejemplo, pero nos congratula que el autor aproveche la oportunidad para haberlas redactado y dado a la imprenta, dado su valor, y ello puede hacerlo sin tener que plantearse excesivos escrúpulos, pues si bien se piensa su conexión con el contrato de trabajo existe, ya que sin él como transfondo no existirían ni colocación ni emigración ni formación profesional.

No estudia específicamente Alonso Olea en su libro el contrato de embarco. La ley de Bases sobre condiciones de trabajo en la Marina Mercante, de 19 de diciembre de 1951 —cuyo texto articulado es de 23 de diciembre de 1952—, derogó el Título I del Libro II de la ley de Contrato de trabajo, de 31 de mayo de 1944, relativo a dicho contrato. Ello justifica sobradamente la ausencia de tratamiento peculiar en esta obra. Regulado hoy el trabajo a bordo por una serie de Reglamentaciones de trabajo —de la Marina Mercante, de la Pesca del bacalao, de la Pesca de arrastre, etc.—, su exa-

men pormenorizado sería ciertamente interesante, mas no lo sería menos el de las normas peculiares del trabajo agrícola, minero, de la construcción y de la industria siderometalúrgica o textil, por ejemplo. Dado el contenido del libro, es evidente que trata de estudiar las líneas maestras del contrato de trabajo, sus elementos, contenido en términos generales, efectos y extinción, y en tal sentido al hablar de la forma del contrato de trabajo, por ejemplo, se resaltan las peculiaridades del contrato de embarco. Lo que no se pretende, a nuestro juicio, es descender a detalles concretos de regulación jurídica por los distintos sectores productivos, y por eso no se alude al contrato de embarco; para hacerlo hubiera sido preciso plantear el libro desde otros supuestos.

Como final de estas líneas no resta sino felicitar al autor, que nos dió una obra realmente importante, y desear se agote pronto la edición y salga la segunda, enriquecida con la materia relativa a fuentes normativas, convenios y conflictos colectivos, según se apunta en el prólogo.

Algún día más o menos lejano publicará Alonso Olea un Tratado de Derecho español del trabajo, concordando, actualizando y reajustando sus diversos escritos. Tiene «mimbres» sobrados para hacerlo y no dudamos que lo hará, pese al enorme trabajo que representa el empeño, dada la cantidad de ocupaciones que sobre él pesan y el rigor y altura científica que a sí mismo se exige en sus publicaciones.

JOSÉ MARÍA ALVAREZ DE MIRANDA

JOSÉ CASTÁN TOBEÑAS: *Los derechos del hombre (su fundamentación filosófica y sus declaraciones políticas)*. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Madrid, 1968: 110 págs.

La conmemoración del vigésimo aniversario de la Declaración Internacional de los Derechos Humanos ha deparado, como era de esperar, la ocasión a juristas, políticos y sociólogos de volver, una vez más, a estudiar el espíritu, la estructura y la finalidad de la sugestiva proclamación jurídico-social de los Derechos Humanos. La Declaración Universal de Derechos Humanos, que fuera, como se sabe, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 19 de diciembre de 1948, no goza de estatuto legal alguno que le otorgue fuerza obligatoria, siendo su importancia más bien política y moral que jurídica. No obstante, es necesario señalar que reviste cierto carácter jurídico desde el momento que consiste en la elaboración e interpretación de los artículos 55 y 56 de la Carta, en virtud de los cuales los Estados se com-

prometen a llevar a cabo en forma independiente o en unión con otros Estados acciones tendentes a promover el respeto universal y la observancia de los derechos humanos y de las libertades fundamentales para todos los hombres. Se puede afirmar, ha escrito un jurista contemporáneo, que cuanto han llevado y llevan a cabo las Naciones Unidas y sus diversos organismos con vistas al desarrollo y salvaguarda de los derechos humanos se cimenta sobre los principios de la Declaración Universal.

Entristece pensar, sin embargo, los escasos objetivos que se han alcanzado y, sobre todo, que, en este mismo año de 1968, el hombre se ha mostrado intensamente violento e irrespetuoso —profundamente irrespetuoso— con las instituciones jurídicas y sociales que, precisamente, la alta Organización de las Naciones Unidas ha creado y mantiene para una mejor inteligencia entre los pueblos.

El panorama, pues, es desolador y, naturalmente, pone en evidencia lo difícil que es, entre otras cosas, el establecimiento de un régimen internacional efectivo de los derechos humanos. Es difícil como consecuencia de que implica una limitación sustancial del poder soberano de los Estados, y esa limitación supone —según piensa el profesor Truyol— que, en efecto, ya no podrán dar a sus súbditos el trato que quieran en esta materia, vital para los individuos, y al propio tiempo significa la promoción jurídico-internacional del individuo, su elevación a sujeto del Derecho internacional positivo universal. Recordemos, además, que la Declaración no concede a los individuos un derecho de acción o petición ante los órganos de la O. N. U. para asegurar la realización efectiva de los derechos en cuestión. Quiere esto decir que estamos en presencia de un inmenso y maravilloso documento que impone su cumplimiento no por la violencia, no por la coacción material, sino, por el contrario, por el peso de la razón y la eficacia natural de la Justicia.

Por cuanto antecede no debe de sorprendernos que tanto los juristas como los políticos se preocupen con cierta frecuencia de estudiar tanto su fundamentación filosófica como sus declaraciones políticas. Quizás, pensamos, es esto lo más peligroso del tema, a saber: que pueda ser tratado indistintamente desde ambas perspectivas. Se requiere para su exposición un conocimiento metafísico del Derecho y, desde luego, un saber profundo acerca del hombre, ya que, en definitiva, los Derechos Humanos han superado la esfera de lo propiamente jurídico, puesto que, según el maestro Castán Tobeñas, en la concepción actual la defensa de los derechos humanos está encomendada no sólo a los Estados, en concepto de organizaciones políticas soberanas y comunidades jurídicas por excelencia, sino también a determinadas entidades internacionales que, aun no reuniendo los caracteres de una perfecta sociedad internacional, aspiran, a través de medios indirectos, como el pacto o simple-

mente la recomendación, a promover la defensa de los derechos de los hombres y de los pueblos. Las más recientes Declaraciones de derechos marcan un tránsito de la protección constitucional de los derechos fundamentales del hombre a su protección internacional, siquiera esta última sea todavía muy imperfecta.

Es de hacer notar que haya sido el profesor Castán Tobeñas quien, en el afortunado volumen que comentamos, más de lleno —entre los juristas españoles— haya penetrado en el tema de los Derechos Humanos. No se conforma, por consiguiente, el autor con la exposición del concepto y de un recorrido, más o menos amplio, a través de sus etapas históricas más significativas. Anhela el eminente jurista y, claro es, lo consigue, desmontar, una a una, todas las piezas fundamentales de tan formidable aparato político-jurídico: concepto, rasgos, noción, estructura, caracteres... Es, por lo tanto, la monografía del profesor Castán Tobeñas una de las más completas que sobre esta materia conocemos y, acaso, desde el punto de vista de la síntesis la mejor. Su honestidad ideológica y su limpia y extraordinaria hoja de servicios prestados a la Ciencia jurídica garantizan, a todo aquel que inicie la lectura o el estudio de este bellísimo trabajo, la objetividad, el análisis detallado, el cuidado y la claridad para que el lector, por sí mismo, conozca con rara perfección *qué son y en qué consisten* los Derechos Humanos.

Ciñéndonos al tema objeto de nuestro comentario podemos afirmar que, en efecto, el autor no ha olvidado que, en la actualidad, ha variado muy sensiblemente la perspectiva desde la que cabe observar el concepto y los caracteres que presentan los Derechos Humanos, ya que, consiguientemente, también ha variado el concepto de «lo político», «lo social» y «lo económico». Puede apreciarse en nuestra época un grave desequilibrio que, claro es, afecta a toda clase de estamentos. No resulta, por ello, extraño que un destacado pensador contemporáneo haya afirmado, entre otras cosas, que, en cuanto política por excelencia, la nueva sociedad marca sus tendencias hacia la libertad y el despotismo. Naturalmente, se abre con ello la serie de ambigüedades en las cuales reside el drama mismo de la libertad y la política en nuestro tiempo. La sociedad se proclama política, mientras de verdad aparecen en su seno factores destinados a despolitizarla. La sociedad se desliberaliza, mientras sus nuevos ideólogos proclaman la supervivencia en su seno de las libertades, formales o reales, como sea que se llamen. Nadie quiere renunciar al imperio de los conceptos. Surge así una especie de nuevo nominalismo político y la aventura de la política y la libertad se sumerge en las aventuras, proteiformes y confusas, de la dialéctica. Se torna a una especie de mito de la libertad y de la política, estrechamente emparentado con el mito de la dialéctica. Desde hace un siglo se vive, en efecto, bajo el poder taumatúrgico de la dialéctica de los hechos

históricos. La ideología de tipo marxista lo hace así por costumbre; las ideologías no marxistas proceden de igual modo por un vasto fenómeno de mimetismo. Así nacen las concepciones «globales» de la Historia, la idea de la revolución permanente, el concepto mesiánico de una sociedad final, la dialéctica en acción significa relativismo histórico, terror, despotismo y oportunismo a ultranza.

Comprendemos perfectamente que el autor nos diga que la concepción actual de los Derechos Humanos haya variado hondamente si, por ejemplo, la comparamos con la que imperaba en siglos anteriores al nuestro, ya que, en rigor, la conquista de los Derechos Humanos constituye una de las grandes constantes del hombre de todos los tiempos. Por lo tanto, según el profesor Castán Tobeñas, en las viejas concepciones, los derechos humanos implicaban una sencilla relación entre la persona individual (hombre o ciudadano) que ostentaba el derecho y el Estado que había que respetarlo. En el enfoque de hoy, la relación es más complicada. La doctrina actual, e incluso también, en el orden positivo y constitucional, las llamadas *Declaraciones de derechos* cambian con la idea de los derechos individuales del hombre, la de los derechos de los grupos comunitarios, o sea los de la sociedad concebida corporativamente.

Es probable, aunque no nos atreveríamos a afirmarlo dogmáticamente, que una de las principales preocupaciones que atormentan las mentes de nuestros juristas sea la de establecer la auténtica naturaleza y condición de los Derechos Humanos. Así, pues, se pregunta el autor: ¿Pueden ser conceptuados como absolutos algunos de los derechos fundamentales del hombre? No parece adecuado el excluir a grupos determinados de derechos humanos de la nota general de relatividad y limitabilidad propia de los mismos. Así, ni siquiera los derechos de la personalidad, en su concepto más estricto, son absolutos en cuanto a su contenido, pues están condicionados por las exigencias del orden moral y las del orden jurídico, que obligan a ponerlos en relación con los derechos de los demás hombres y los imperativos del bien común. Mucho menos —subraya el autor— podrían ser excluidas las llamadas *libertades públicas o cívicas*, que se atribuyen o reconocen a los hombres en cuanto ciudadanos de un Estado y que están sujetas a las limitaciones y moderaciones en su uso que establezcan, por razones de prudencia política, la autoridad civil. En general, el postulado de *la libertad*, como el de *la igualdad jurídica*, no pueden concebirse en ningún caso como valores absolutos.

De los muchos aciertos que el libro presenta hay uno que, justamente, conviene destacar cuanto antes: que los Derechos Humanos, en contra de lo que algunos juristas han venido considerando, no constituyen especie única, ya que, según explica el profesor Castán Tobeñas, la dimensión subjetiva del

Derecho, o, lo que es igual, el derecho concebido como atributo jurídico individual, como poder concebido a la voluntad de los particulares, como *facultas agendi*, fué perfectamente conocido por el Derecho romano y por las escuelas filosófico-jurídicas tradicionales. Lo que hay es que la denominación de *Derecho subjetivo*, como contrapuesta a la del *Derecho objetivo*, y la preocupación doctrinal por su noción y sus problemas corresponden al siglo XIX y fué obra principalmente de la dogmática civilística, que ha hecho de la figura del Derecho subjetivo, como decía el pandectista Bekker, la piedra angular de todo el edificio jurídico. El Derecho público ha aceptado esta figura, forjando la de los derechos públicos subjetivos, y la ha hecho suya también la Filosofía del Derecho.

Distintas han sido la génesis y el sentido de *los derechos del hombre*, que han tenido —destaca Castán Tobeñas— una trayectoria y significación fundamentalmente política, como derechos del individuo frente al Estado, y un contenido más específico que el de los derechos subjetivos, ya que está concretado a los derechos esenciales humanos.

¿Qué relación existirá —se pregunta el autor—, en la actual dogmática del Derecho, entre la idea de los derechos subjetivos y la de los derechos humanos? El profesor Legaz, desde el ángulo de la Filosofía del Derecho, considerando los derechos subjetivos como expresión de atributos de la personalidad, nos dice que «podrían dividirse en derechos fundamentales de la persona, derechos estatutarios y derechos subjetivos en sentido técnico-jurídico». Los derechos estatutarios son, para él, aquellos en que el sujeto se halla en relación de comunidad y de organización. Los derechos subjetivos propiamente dichos son aquellos otros en que el sujeto se encuentra en relaciones de coordinación y en que predomina el sentido de libertad sobre el de función.

Hacíamos hincapié, en líneas anteriores, en la necesidad de estudiar el tema de los Derechos Humanos desde cierta perspectiva metafísica y desde una posición lo más sensible posible, esto es, desde una posición humana. El profesor Castán Tobeñas, en efecto, antes de entrar en el análisis de la fundamentación filosófica y política del tema, se detiene a considerar *el origen del concepto de persona y el de sus derechos*. El autor otorga a este tema —y nos adherimos a sus puntos de vista— una gran importancia, puesto que —escribe— hay sectores de la doctrina contemporánea, de sentido positivista y relativista, que se desinteresan de toda fundamentación filosófica del concepto de persona y de los derechos humanos, ateniéndose meramente a las afirmaciones histórico-políticas de estos derechos. No compartimos esta posición, que creemos funesta para la ciencia jurídica y la política, pues conduce lógicamente al totalitarismo, y éste es incompatible con los derechos del hombre.



Debemos dar a estos derechos una base filosófica y ética, ligándolos a la noción de la persona.

La parte central del libro recoge en apretada síntesis, no es necesario que hubiera sido de otra manera, *la teoría de los derechos humanos bajo el racionalismo individualista de los siglos XVII y XVIII y los Derechos Humanos en las concepciones filosófico-jurídicas contemporáneas*. A los temas consignados le sigue un extraordinario estudio histórico-político en el que se examinan con todo lujo de detalles cada una de las llamadas Declaraciones clásicas: la de los Estados Unidos de América del Norte y la francesa de los derechos del hombre y del ciudadano.

Inmediatamente pasa el autor al estudio de las Declaraciones más significativas de nuestro siglo. Antes de profundizar en los textos constitucionales de las mismas subraya que las críticas que al mediar el siglo XX se hacían de las Declaraciones de los derechos individuales, que se consideraban puramente formales e individualistas y en definitiva falsas, porque encubrían una realidad en la que los seres más débiles, considerados libres e iguales, resultaban esclavos de los ricos y poderosos, impusieron una tendencia a la transformación de los derechos individuales en derechos sociales, entendidos como derechos del hombre en cuanto configurados socialmente y que habían de ir acompañados, para ser efectivos, de deberes de la sociedad respecto a los individuos. Surge así en las Constituciones contemporáneas la clara aspiración a ampliar la esfera de los derechos antes llamados individuales, extendiéndola a la protección de la familia, del trabajo y, en general, del orden económico-social, acentuando en consecuencia la intervención del Estado para la defensa de toda esa amplia gama de derechos.

Lógicamente, el maestro Castán Tobeñas dedica máxima atención a la Declaración Universal formulada por las Naciones Unidas en 1948, y especialmente porque —según el profesor Felipe Herrera— la Declaración Universal de los Derechos Humanos fue una fórmula solemne de protesta contra los métodos brutales de opresión y los resultados espeluznantes de la intransigencia que se hicieron patentes durante la segunda guerra mundial. Luego, pues, de examinar algunos de sus rasgos técnicos y políticos puntualiza el autor que, en general, las opiniones de la doctrina son favorables a esta Declaración Universal. Se reconoce, por casi todos los escritores, el progreso que la misma acusa, ya que eleva a un plano internacional, a un pretendido Derecho positivo universal, los principios que velan por la salvaguardia y expansión de la personalidad que hasta entonces sólo habían sido reconocidos a nivel nacional o en la esfera de un Derecho ideal. Por otra parte, la Declaración expande y discrimina los principios filosóficos que sirvieron de base a la Carta de las Naciones Unidas y que justifican la Organización misma, que

arranca de la aceptación de una verdad fundamental: que para el mantenimiento de la paz entre las naciones y la subsistencia de una organización internacional capaz de mantenerla es necesario, en último término, que todos los seres humanos en cualquier parte del mundo gocen del ejercicio de sus libertades fundamentales y del respeto a sus derechos inalienables. Para el profesor Castán Tobeñas la Declaración Universal es importante y, escribe, muy certera, en el fondo, su fundamentación filosófica, aunque sea inadecuada su vinculación a una determinada y rígida ideología política, que dificulta su aceptación universal y su eficacia práctica. Así y todo, cuando menos teóricamente, representa un positivo avance en el reconocimiento evolutivo de los derechos del hombre. Responde a ideales de justicia y paz e incluso, implícitamente, a incitaciones de un latente y por fortuna nunca extinguido iusnaturalismo.

Tras subrayar que, en la generalidad de nuestros códigos políticos, siempre se ha dedicado especial atención a los Derechos del Hombre, pasa a enjuiciar la panorámica mundial que presentan los Derechos Humanos, y destaca, entre otras cosas, que, por penosa coincidencia, el año dedicado a la conmemoración y la exaltación de los derechos humanos, declarados como universales, está siendo el año de las más graves conmociones a escala mundial. Mas dada la bondad que caracteriza la personalidad del ilustre maestro no nos sorprende verle afirmar que, ciertamente, no hay razones para suponer que la actual desorganización y el desequilibrio de los valores humanos sean irremediables y definitivos. El espíritu del hombre es luz inextinguible. Mas no basta que esperemos el arreglo del actual estado de cosas por el desarrollo espontáneo de la fase evolutiva que —a juzgar por los síntomas a que acabamos de aludir— parece iniciarse. Es necesario que todos pongamos nuestro esfuerzo, nuestro espíritu y nuestros ideales al servicio de la salvación del mundo por la consecución de un mundo mejor.

En todo caso, nos recuerda, el momento actual es, indudablemente, de crisis angustiosa en muchos aspectos de la vida, sobre todo en el que afecta a la conducta de los hombres en las relaciones de convivencia social, política e internacional. Debemos, pues, trabajar para que esa crisis del mundo, fundamentalmente moral, sea superada. Para crear una nueva sociedad, en la que ya no impere la ciega violencia y resplandezca la libertad, la paz y la justicia, hay que empezar por estimular las fuerzas espirituales del hombre: su buen sentido y juicio, su conciencia moral y de responsabilidad, sus sentimientos de amor al prójimo y solidaridad social.

Quizás, pensamos, lo que ocurre es que el hombre es libre y puede usar de su poder como le plazca. Pero ahí radica precisamente la posibilidad de que lo emplee torcidamente. Según Guardini, el hombre de la Edad Moderna no está preparado para el enorme incremento de su poder. Ciencia y técnica

han puesto a nuestra disposición tanto las energías de la Naturaleza como las del hombre, de tal forma que pueden tener lugar catástrofes de dimensiones inconcebibles. A partir de ahora, y para siempre, el hombre va a vivir al borde de un riesgo que afecta a la totalidad de su existencia y cuya intensidad irá en aumento constante.

He aquí, pues, un gran libro en el que un gran hombre nos hace evocar la conclusión —conclusión infinitamente humana— de una de las sesiones sostenidas por los Padres del Concilio Vaticano II, a saber: «El hombre, que tiene derecho y deber de participar activamente en la comunidad política de su patria y debe a ésta magnanimidad, lealtad y amor, no puede olvidar nunca que es miembro de la total familia humana y, por consiguiente, sin estrechez alguna de espíritu, esto es, sin nacionalismo egoísta, ha de procurar servir a la comunidad más amplia, la universal, unida por toda clase de vínculos, materiales y espirituales.»

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

HERBERT MARCUSE: *Eros y Civilización*. Versión castellana por Juan García Ponce. Biblioteca Breve de Bolsillo, Editorial Seix y Barral, S. A. Barcelona, 1968; 256 págs.

Con esta edición se pone al alcance del lector español una de las obras más significativas de Herbert Marcuse, en una versión no tan cuidada como sería exigible. Es evidente que se deben aceptar los neologismos, indispensables para las ideas nuevas, pero estas palabras no pueden estar desprovistas de toda justificación etimológica y semántica, como sucede con frecuencia en la traducción que comentamos. Además, en ella se ha sustituido sistemáticamente el normal empleo de los términos más usuales en la cultura española para designar los conceptos que en la obra de Marcuse se quieren expresar. Así, el constante uso del término «enajenación» para referirse al concepto marxista de «alienación»; y éste es pecado venial, pues ambos quieren decir lo mismo, pero de hecho empleamos siempre «alienación» para el sentido filosófico-social y «enajenación» en los demás casos. El «Yo», el «Superyo» y el «Ello» se expresan en esta traducción, siguiendo la moda anglosajona, con las voces latinas «Ego», «Superego», «Id», siendo así que aquellos conceptos tienen carta de naturaleza en castellano desde las tempranas versiones de las obras de Freud, al comienzo de los años 20 (1). Naturalmente que éstas no

(1) La Editorial de Madrid «Biblioteca Nueva», comenzó a publicar en 1922 las *Obras Completas* de Sigmund Freud, traducidas por Luis López-Ballesteros. Ortega y

son las únicas y más graves faltas, sino una serie de incorrecciones, tan numerosas, que mancillan la obra y enturbian su lectura.

Todo esto resulta lamentable, porque la obra, publicada por primera vez en Boston con el título *Eros and civilization. A philosophical inquiry into Freud*, es básica para la comprensión del pensamiento de Marcuse (2). *Soviet Marxism. A critical analysis*, de 1958 (3), y *One dimensional man*, de 1964 (4), se apoyan fundamentalmente en las ideas de *Eros y Civilización*, de modo preferente la segunda, pues *El marxismo soviético*, como es lógico, tiene un carácter más especial, sin que por ello deje de obedecer a los mismos principios. *Reason and Revolution* (5) es una obra muy distinta —comentarios a la filosofía de Hegel y de Marx, que subrayan el concepto hegeliano de negatividad y la noción de pensamiento crítico—, pero su epílogo, muy posterior, fechado en 1954, también refleja de modo inequívoco las ideas de *Eros y Civilización*. Lo propio ocurre con el prólogo —datado en octubre de 1964— de *Kultur und Gesellschaft*, colección de trabajos escritos entre los años 1934 y 38 (6). Finalmente, estas mismas ideas inspiran las conferencias

Gasset les puso el prólogo. Ya en 1911 se había ocupado de *Psicoanálisis, ciencia problemática —La Lectura*, tomo III—, y en diferentes ocasiones volvió sobre el tema, aunque en 1924 puntualizaría que en el sistema de Freud «su conjunto me es muy poco afín..., casi podría decir que soy muy anti-freudiano...» (*Unidad, alma, espíritu*).

(2) No hemos visto esa primera edición y por ello no podemos despejar la confusión que los datos que poseemos provocan sobre su fecha exacta. En esta edición española se señala que fué en 1953. En la francesa de «Minuit» se dice 1955. ANTONIO ESCOHOTADO pone 1954 en su estudio «La obra de Herbert Marcuse», *Revista de Occidente*, febrero de 1969, pág. 157, nota 4. En la nota que figura en la cubierta de *Cultura y Sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1968, se consigna todavía otro año distinto, 1957, aunque sin duda se refiere a su versión alemana *Eros und Kultur*.

(3) Columbia University Press, Nueva York, 1958. Hay una traducción española, de la *Revista de Occidente*. Madrid, 1967.

(4) *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston, 1964. Hay versión castellana de Juan García Ponce, el mismo traductor del libro que estamos comentando. Editorial Joaquín Mortiz, México, 1968.

(5) *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Humanities Press, Nueva York, año 1954, según la traducción castellana, que luego reseñaremos. Antonio Escohotado le da la fecha de 1963; y en la cubierta de la edición de *Cultura y Sociedad*, ya citada, se fecha en 1941 (en alemán, *Vernunft und Revolution*, 1962). La edición castellana es de Ediciones del Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1967.

(6) Ya hemos citado la traducción castellana de esta obra, publicada en alemán por Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1965, y en castellano, traducido por E. Bulygin y E. Garzón Valdés, en la «Colección de Estudios Alemanes», de la Editorial Sur.

y coloquios celebrados por Marcuse en la Universidad Libre de Berlín, el mes de julio de 1967, y recogidos bajo la rúbrica *El final de la utopía* (7).

Si los primeros trabajos de Marcuse se ocupan de la filosofía de Hegel (8), en *Eros y Civilización* su pensamiento realiza un giro radical al centrarse sobre las investigaciones y las ideas de Sigmund Freud. Marcuse compromete de modo expreso el propósito de su ensayo: contribuir a la filosofía del psicoanálisis, no al psicoanálisis en sí mismo. Su «preocupación —según anuncia— no se dirige a lograr una correcta o mejor interpretación de los conceptos freudianos, sino a sus implicaciones filosóficas y sociológicas. Freud separó conscientemente su filosofía de su ciencia: los neofreudianos han negado la mayor parte de la primera. En el terreno terapéutico tal negación puede estar plenamente justificada. Sin embargo, ningún argumento terapéutico debe impedir el desarrollo de una construcción teórica que pretende, no curar la enfermedad individual, sino diagnosticar el desorden general» (9).

El mismo Marcuse reconoce que sus ideas sociales y de interpretación de la cultura son diferentes de las conclusiones que Freud extrae de su concepto del hombre; pero sostiene que en las propias teorías de Freud hay razones para obtener soluciones distintas: las que él ofrece como personal aportación.

Para Freud la libre gratificación de las necesidades instintivas del hombre es incompatible con la sociedad civilizada: la renuncia y el retardo de las satisfacciones son los prerequisites del progreso. «La felicidad no es un valor cultural». La felicidad debe ser subordinada a la disciplina del trabajo como una ocupación de tiempo completo, a la disciplina de la reproducción monogámica, al sistema establecido en la ley y el orden. Según Freud, pues, la historia del hombre es la historia de su represión. Dejados en libertad para per-

---

(7) Texto, preparado por Horet Kurnitzky y Hansmartin Kuhn, sobre la grabación completa en cinta magnetofónica de las intervenciones oídas durante los actos de los días 10, 11, 12 y 13 de julio de 1967 en la Universidad Libre de Berlín. Se anuncia que las intervenciones de Herbert Marcuse, pronunciadas con la ayuda de apuntes, no han sido reelaboradas por él. La traducción castellana es de Manuel Sacristán, y la edición de Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona), 1968.

(8) *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit*, V. Klottermann, Frankfurt, 1932. Georg Lukacs, en base a esta obra, sitúa a Marcuse entre los neohegelianos que «hacen hincapié en la deserción de Hegel de la "filosofía de la vida" de sus años mozos». Puntualiza que «llega Marcuse, procedente de Heidegger, a la siguiente conclusión: "En sus raíces más profundas, Dilthey vuelve a tomar la filosofía de la vida allí donde Hegel la había abandonado."». *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlín, 1953; traducción española de Wenceslao Roces, Ediciones Grijalbo, S. A., Madrid, 1968, págs. 457 y 458.

(9) Páginas 20 y 21 de la edición castellana que comentamos.

seguir los objetivos naturales, los instintos (10) básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duradera: destruirían incluso lo que unen. El Eros incontrolado es tan fatal como su mortal contrapartida: el instinto de la muerte (11).

Se ha de producir la transformación del principio del placer en el principio de la realidad. El individuo llega a la traumática comprensión de que la gratificación total y sin dolor de sus necesidades es imposible. El principio de la realidad invalida el principio del placer: el hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por el placer retardado, restringido, pero «seguro». La conclusión de Freud es que, a través de esta perpetua

---

(10) ANTONIO ESCOHOTADO, en el trabajo ya citado, reprocha a Marcuse que «traduzca el término freudiano «Trieb» por «instinto» con gran frecuencia» (al menos en la edición francesa manejada, edición que Marcuse revisó personal y completamente). En alemán, lo que las lenguas europeas suelen nombrar con la palabra «instinto» posee un equivalente exacto en la palabra «Instinkt», donde se designa ese tipo de conducta filogenéticamente adquirida e insoslayable para el animal. Freud jamás pensó la idea de «Trieb» en el sentido en que nosotros entendemos la idea de instinto, válida para expresar el modo fijo e invariable de reproducción del cangrejo de río, pero no para definir los actos humanos. Este error de traducción posee consecuencias casi incalculables en lo que respecta a la entera obra de Freud, aunque él mismo nunca emplease para designar el fundamento de la conducta humana otro término que el de «Trieb». La escuela psicoanalítica francesa ha sido quizá la primera en llamar la atención sobre un punto de tanta importancia y ha propuesto la traducción del alemán «Trieb» (término, por cierto, importante en los primeros escritos de Marx, y jamás traducido por «instinto») por el neologismo pulsión (del latín *pulso*: empujar). Frente a las excitaciones externas que llegan al organismo, y de las cuales éste puede protegerse de manera igualmente exterior, existen otras que por tener su fundamento en fuentes internas, responsables de un flujo constante de excitación, no pueden controlarse sino a través de mecanismos igualmente internos; estas fuentes son las pulsiones, claramente diferenciadas de los instintos, fijados por herencia, característicos de la especie, preformados en su desarrollo y adaptados a su objeto. Sin esta aclaración, el psicoanálisis resulta ser una psicología instintivista, del tipo de las que prosperaron a principios de siglo. Esta aclaración obedece al hecho de que la importantísima noción freudiana de represión carece de sentido y resulta incluso disparatada partiendo de la idea de unos «instintos» humanos, semejantes en todo a los vigentes en el universo de la zoología, entre otras cosas porque el instinto es irreprimible. Cfr. *Vocabulaire de la Psychoanalyse*, por J. Laplanche y J. B. Pontalis, P. U. F., París, 1967, voz: «Pulsión».

(11) En España, el doctor Roberto Novoa Santos se ocupó hace muchos años del instinto de la muerte y su relación con la «saudade» gallega. Después, otro médico gallego, Domingo García Sabell, estudia la «saudade», la «morriña», con criterios de filosofía existencial. Rof Carballo también se ocupa de la «saudade», de la «morriña», de la Santa Compañía, tratando de buscar su significado en los senos profundos del psicoanálisis. Sobre todo esto hemos escrito más ampliamente en *Una fe comunitaria*, Ediciones del Movimiento, Madrid, 1968, págs. 11 y sigs.

conciliación por medio de la renunciación y de la restricción, el principio de la realidad «protege» más que «destrona», y modifica antes que negarlos, el principio del placer.

Por eso, la posición de Freud es, digamos, «conservadora». Para el fundador del psicoanálisis este proceso de la civilización es inevitable e irreversible. Ahí está la discrepancia de Marcuse. Admite que el sacrificio metódico de la libido que entraña el principio de la realidad ha valido la pena. «En las zonas técnicas avanzadas de la civilización, la conquista de la naturaleza es prácticamente total y un mayor número de necesidades de un mayor número de gentes son satisfechas más que nunca. Ni la mecanización, ni la regularización de la vida, ni el empobrecimiento mental, ni la creciente destructividad del progreso actual dan suficiente motivo para dudar del "principio" que ha gobernado el progreso de la civilización occidental. El aumento continuo de la productividad hace cada vez más realista la promesa de una vida todavía mejor para todos.» Pero ese principio de realidad —que parte de una represión necesaria— engendra una super-represión, una «represión sobrante» (12), excesiva o superflua. Es lo que llama el «principio de actuación» (13), que es el que corresponde a una sociedad adquisitiva y antagonica en constante proceso de expansión. «Lo designamos como el principio de actuación —puntualiza Marcuse— para subrayar que bajo su mando la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros.»

Y a ese principio de actuación le pone Marcuse dos reparos fundamentales: 1. Que provoca una represión cada vez mayor. «La intensificación del

(12) Marcuse explica así el concepto de represión: «Aunque cualquier forma del principio de la realidad exige un considerable grado y magnitud de control represivo sobre los instintos, las instituciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación introducen controles adicionales sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada. Estos controles adicionales, que salen de las instituciones específicas de dominación, son los que llamamos represión sobrante» (págs. 47 y 48 de esta edición).

(13) «En nuestro intento de elucidar la magnitud y los límites de la represión prevaletiente en la civilización contemporánea, tendremos que describirla en términos específicos del principio de la realidad que ha gobernado los orígenes y el crecimiento de esta civilización. Lo designamos como el principio de actuación para subrayar que bajo su mando la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros. Desde luego, éste no es el único principio de la realidad histórica: otras formas de organización social no solamente han prevalecido en las culturas primitivas, sino que también sobreviven en el periodo moderno» (págs. 54 y 55). En la citada edición francesa, que se anuncia como «traduction entièrement revue par l'auteur», se emplea la expresión «principe de rendement». Antonio Escobotado, en su trabajo varias veces citado, habla también de «principio de rendimiento».

progreso parece estar ligada con la intensificación de la falta de libertad. A lo largo de todo el mundo de la civilización industrial, la dominación del hombre por el hombre está aumentando en dimensión y eficacia. Y esta amenaza no aparece como una transitoria regresión incidental en el camino del progreso.» 2. Esta «más efectiva subyugación y destrucción del hombre por el hombre se desarrolla en la cumbre de la civilización, cuando los logros materiales e intelectuales de la humanidad parecen permitir la creación de un mundo verdaderamente libre». Porque «detrás del principio de la realidad yace el hecho fundamental de la «ananke» o escasez («scarcity», «Lebensnot»), que significa que la lucha por la existencia se desarrolla en un mundo demasiado pobre para la satisfacción de las necesidades humanas sin una constante restricción, renuncia o retardo». Pero esa antigua escasez o penuria, que exigía la aniquilación del deseo, hoy subsiste sólo por una super-represión. «Las energías humanas que sostienen el principio de actuación están llegando a ser cada vez menos necesarias.»

Esta recensión no pretende abordar la crítica a fondo del pensamiento marcusiano, pero la misma enunciación de lo que llevamos expuesto ya señala muchos puntos dudosos. Si Marcuse admite que la «represión» y el «principio de la realidad» han producido resultados muy positivos para el hombre, el sostener que hoy se puede aflojar sus frenos es ya cuestión de grado, de más o de menos, no de esencia. Estimar que la represión resulta ahora innecesaria y caprichosa porque el hombre ha superado la escasez, parece inadmisibile, porque eso podrá ser verdadero, hasta cierto punto, en las sociedades industriales —tan denostadas por Marcuse—, pero no en el conjunto de la humanidad, que padece hambre en sus dos terceras partes. Hay que elevar el nivel de vida de esa gran mayoría subdesarrollada y asegurar que la tensión del progreso no baje en la minoría adelantada, pues la continuidad en esa línea no es algo que tengamos que dar por descontado automáticamente y sin esfuerzo. Y esto no quiere decir que renunciemos a combatir por una mayor libertad en el mundo, por más justas y espontáneas formas de relación entre los hombres, pero sin que esto autorice el vacío al que lleva el pensamiento marcusiano, que no ofrece una imagen ni aproximada de su sociedad ideal, y de ello se vanagloria cuando propugna la violencia de la destrucción para llegar después, no se sabe cómo, a una sociedad completamente pacificada (14).

También es muy peyorativa la valoración marcusiana del trabajo del hombre, que aunque encuentra base en Freud en aquél aparece acentuada. «La destructividad socialmente útil está menos sublimada que la libido socialmen-

(14) RAYMOND ARON: *La révolution introuvable*, Fayard, París, 1968, pág. 119.



te útil. Con toda seguridad la desviación de la destructividad del «ego» al mundo externo asegura el crecimiento de la civilización. Sin embargo, la destrucción extrovertida sigue siendo de destrucción, sus objetos son en muchos casos prácticos y violentamente asaltados, desprovistos de su forma y reconstruidos sólo después de la destrucción parcial; sus unidades son divididas violentamente, y las partes componentes violentamente arregladas de nuevo. La naturaleza es literalmente "violada"» (15). Estas afirmaciones son inconcebibles. Llama violación a la ordenación de la naturaleza. Con ello, y por muy distintas razones, parece coincidir Marcuse, paradójicamente, con ese sentimiento beato —y timorato— que manifiesta recelo ante los avances de la técnica y ve en la investigación científica un atentado contra la naturaleza, como una violación de lo que Dios dejó hecho, confundiendo torpemente el misterio de la naturaleza con el misterio de Dios. La auténtica orientación del catolicismo es bien distinta: Con su trabajo el hombre es verdaderamente imagen de Dios, continúa la obra de la Creación y la Redención del Universo se realiza a través del hombre.

Las ideas que sugiere Marcuse sobre una cultura no represiva, sobre un principio de la realidad no represivo, se mueven en muy vagorosas abstracciones, aunque, eso sí, afirma sin ambages que es algo posible y positivo. «La aparición de un principio de la realidad no represivo que envuelva la liberación instintiva regresaría más allá del nivel alcanzado de razón civilizada. Esta regresión sería tanto psíquica como social: reactivaría estados anteriores de la libido, que fueron superados en el desarrollo del «ego» de la realidad, y disolvería las instituciones de la sociedad en las que existe el «ego» de la realidad. Dentro de los términos de estas instituciones, la liberación instintiva es un regreso a la barbarie. Sin embargo, al ocurrir en la cumbre de la civilización, como consecuencia no de la derrota, sino de la victoria en la lucha por la existencia, y apoyada por una sociedad libre, tal liberación puede tener muy diferentes resultados. Sería todavía una reversión del proceso de la civilización, una subversión de la cultura, pero después de que la cultura ha hecho su labor y creado la humanidad y el mundo que pueden ser libres» (16). No tenemos más remedio que insistir en nuestro argumento anterior de que esa «cumbre» y esa «victoria» se lograron —según reconoce el propio Marcuse— por la cultura llamada «represiva», sin que nadie nos garantice que tales resultados vayan a persistir y consolidarse con otro sistema desconocido y, todavía peor, inimaginado.

El ejemplo que proporciona Marcuse no nos parece satisfactorio. Para él, «la noción de un orden instintivo no represivo debe ser probada primero en

(15) Página 89 del libro que comentamos.

(16) Páginas 185 y 186.

el más "desordenado" de todos los instintos: la sexualidad» (17). El resultado que ofrece como apetecido es la «desintegración de la familia»; y nos ilustra con la elección de unos nuevos mitos para esa nueva humanidad.

«Específicamente —dice—, trataremos a los "héroes culturales" que han persistido en la imaginación simbolizando la actitud y los actos que determinan el destino de la humanidad.» Prometeo es «el héroe cultural predominante... que crea la cultura al precio del dolor perpetuo. Simboliza la productividad, el incesante esfuerzo por dominar la vida; pero, en su productividad, el progreso y la fatiga están inextricablemente mezclados» (18). Por eso, para Marcuse, si Prometeo es el héroe cultural del esfuerzo y la fatiga, la producción y el progreso a través de la represión, hoy los símbolos del otro principio de la realidad —el que ahora debe prevalecer—, han de ser buscados en el polo opuesto, en Orfeo y Narciso. Por nuestra parte, mucho antes de ahora hemos puesto reparos a la adoración a Prometeo, héroe del marxismo y del tecnicismo capitalista, por considerarle el símbolo más claro del hombre se-

(17) Página 186.

(18) Páginas 154 y siguientes. En una obra nuestra de 1954, *Capitalismo y comunismo en el mundo actual*, subrayábamos cómo Prometeo podía ser, a un tiempo, el héroe marxista y el del tecnicismo capitalista. Carlos Marx, en la portada de su tesis doctoral, su primera obra filosófico-política, colocó el lema de Prometeo: «Odio a todos los dioses». Por haber robado el fuego del cielo, «el fulgurante fuego, universal artífice» —según escribe Esquilo—, Zeus, el padre de los dioses, lo hace apresar con cadenas en el último confín de la tierra, en la región escita, en un yermo inaccesible. Allí, sujeto, atormentado por un águila, sigue desafiando a Zeus y es cuando pronuncia su terrible imprecación de odio a los dioses y la completa con otra frase, que también cita Marx como el «non serviam» de la teogonía griega, como un programa de total rebeldía: a Hermes le dice Prometeo que «no cambiaré jamás, estate seguro, mi miserable suerte por tu servidumbre. Prefiero estar clavado a esta roca que ser el fiel criado, el dócil mensajero de Zeus, tu padre». Pero este rebelde y blasfemo Prometeo puede servir, al mismo tiempo que al marxismo, de arquetipo cabal del tecnicismo capitalista. El fuego que roba para entregarlo a los mortales es el símbolo y origen de la fuerza y la energía, de la técnica toda, del progreso material de los hombres; y no sólo el fuego, sino que también se vanagloria de habernos ofrecido otros dones: la ciencia de los números y de las letras y las artes útiles. En definitiva, toda esa imponente civilización material que si por alguien se ha pensado que podía ahora aniquilarse a sí misma en un atómico holocausto, en cualquier caso parece la causa de las frustraciones y del estragamiento que padece el mundo. En aquella obra nuestra de hace años decíamos que todo esto le ocurre al hombre por querer prescindir de Dios, por su entrega a un humanismo antropocéntrico, por la total secularización del mundo y de la vida, por poner los hombres, y sólo los hombres, como medida de todas las cosas, por haber olvidado que el fin del hombre no es el hombre, como sostienen Marx y los marxistas. Pero si el humanismo naturalista, separado de lo sobrenatural, del mundo de la gracia, es explícito en el marxismo, también reside en el capitalismo, con una misma raíz egosta, del hombre secularizado.

parado de Dios, del humanismo antropocéntrico, pero tampoco podemos encontrar el remedio en Marcuse y todo su Universo vacío. En el «gran rechazo» de la sociedad industrial —soviética o de Occidente— sin ofrecer nada de recambio, sin proyectar otra imagen mejor de la sociedad futura. No puede consistir la solución en reemplazar al héroe prometeico por Orfeo, que si es el símbolo de la poesía y de la música, también fué quien introdujo la homosexualidad; y Marcuse recuerda esta circunstancia y precisamente por ella lo exalta y reivindica: «La tradición clásica —dice— asocia a Orfeo con la introducción de la homosexualidad» (19). Ovidio nos relata cómo Orfeo lleva la corrupción a Tracia:

«Ille etiam Thracum populis fuit auctor, amorem  
In teneros transferre mares; citaque iuventam  
Ætatis breve ver, et primos carpere flores» (20).

Las mujeres, despreciadas, sustituidas por los muchachos, castigan el horror de la corrupción dando muerte a Orfeo, por desgarramiento, σπραγμας. Y todavía los eruditos puntualizan que en el relato poético de Ovidio, el más completo sobre la muerte de Orfeo, el carácter salvaje y primitivo del mito se encuentra atenuado, pues en la leyenda original las Ménades, después de haber despedazado a Orfeo, devoraron sus sangrientos pedazos (21).

(19) Página 163, y continúa: «Como Narciso, él rechaza el Eros normal, no por un ideal estético, sino por un Eros más completo. Como Narciso, protesta contra el orden represivo de la sexualidad procreativa. El Eros órfico y narcisista es hasta el fin la negación de este orden: el Gran Rechazo. En el mundo simbolizado por el héroe cultural Prometeo, ellos son la negación de todo orden; pero en esta negación, Orfeo y Narciso revelan una nueva realidad, con un orden propio, gobernada por diferentes principios.»

(20) *Metamorfosis*, X. O sea, no sólo la homosexualidad entre adultos, sino, literalmente, παιδεραστία. Pero no sólo la práctica, sino que también hace la teoría y apología de los amores con los efebos:

«Nunc opus est levioire lyra: puerosque canamus  
Dilectos Superis, inconcessis que puellas  
Ignibus attonitas meruisse libidine pœnam.»

(OVIDIO: *Metamorfosis*, «Collection des Auteurs Latins», publiés sous la direction de M. Nisard. Paris, Dubochet, Le Chevalier et comp., Editeurs, 1847, pág. 421).

(21) SALOMÓN REINACH: «La mort d'Orphée», *Revue archéologique*, 1902, págs. 242 y sigs., recogido en *Cultes, Mythes et Religions*, II, París, Ernest Leroux, 1906. En efecto, Porfirio cuenta que las βάσσαοι de Tracia no se contentaban antiguamente con practicar sacrificios humanos, sino que comían carne humana; y las Ménades que mataron a Orfeo eran basárides de Tracia (PORFIRIO: *De abstín.*, II, 8).

Pero esta conducta de Orfeo, que merece tan definitiva condena hasta en el paganismo antiguo, inspira, en cambio, la admiración de Herbert Marcuse, pues para él personifica de modo arquetípico el principio del placer, del orden sin represión, del amor sin descendencia. Ese es el gran hallazgo de lo perverso: la rebeldía contra el orden de la procreación y contra las instituciones que garantizan ese orden, el amor monogámico y la familia. Por eso, si hoy ha podido hablarse de «la política anti-padre, de la política como delincuencia juvenil» (22), esto no parece todavía poco: más lejos aún, la imitación orfeica va contra las mismas fuentes de la vida, contra la continuidad de la humanidad.

Como el «rock'n'roll» y ciertas drogas —se ha dicho—, como esos films en los que se invierte su curso o se mezclan los episodios hasta que no tengan ningún sentido, Herbert Marcuse es un estimulante para la imaginación y la acción, no es el constructor de un sistema. Autor de anatemas y de manifiestos, no organiza en absoluto la realidad (23).

LUIS GÓMEZ DE ARANDA

BERNARD GILSON: *La découverte du régime présidentiel*. Bibliothèque Constitutionnelle et de Science Politique, sous la direction de Georges Burdeau. Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1968; 412 págs.

Como dice muy bien André Maurois en su *Historia de los Estados Unidos*, la Constitución de dichos Estados, obra excelente, «es hija de la Sabiduría y el Secreto». De los 55 notables que formaron parte de la Convención que se reunió en Filadelfia, en mayo de 1787 («una asamblea de semidioses», como la llamó Jefferson), veintinueve habían estudiado en las más famosas Universidades, y entre los veintiséis restantes figuraban hombres de la valía de Washington y Franklin. Los más destacados fueron Hamilton y Madison.

Y ante la gravedad de su misión, les invadió un sentimiento casi religioso: la empresa era nueva, era grande, exigía reconocimiento y solemnidad. Se envolvieron en un verdadero aparato de silencio y misterio. Todas las sesiones se celebraron a puerta cerrada, y a los debates no asistía secretario alguno. Este método salvó a la Convención y aseguró la calidad de su obra.

(22) LOUIS PAWELS: «Le phénix fait son nid dans les pavés», *Le nouveau Planète*, 1.

(23) HERBERT GOLD: «Ainsi parle Herbert Marcusé», *Le Figaro Littéraire*, 16-22, decembre 1968, págs. 12 y 13.

Y aprobaron, después de grandes discusiones, la existencia de dos Asambleas: una, la Cámara de Representantes, daba a los Estados un número de diputados proporcional a su población; la otra, el Senado, tendría dos senadores por Estado, cualquiera que fuese la importancia de éste.

El preámbulo de la Constitución de los Estados Unidos es toda una maravillosa lección política: «Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer la Justicia, afianzar la tranquilidad interior, proveer a la Defensa común, promover el bienestar general y asegurar para nosotros mismos y nuestros descendientes los beneficios de la Libertad, estatuímos y sancionamos esta Constitución para los Estados Unidos de América.»

Como vemos, los principios fundamentales se encuentran en la redacción misma de la Constitución, una constitución que, según las palabras de James Bryce (1), «... fué y continúa siendo lo que quisieron sus autores: por encima de todo un instrumento de convenios; quizá sea el mejor ejemplo, en la historia, de lo que puede lograr un prudente espíritu de convenio... No obstante toda deducción hecha, está muy por encima de cualquier otra constitución escrita debido a la excelencia intrínseca de su formulación, su adaptación a las condiciones del pueblo, la simplicidad, brevedad y precisión de su lenguaje, su acertada mezcla de determinación en los principios y flexibilidad en los detalles».

A pesar de saber muy bien que una sociedad perfecta está fuera del alcance de los mortales, tanto el compromiso popular como los instrumentos del gobierno de los Estados se afanan por reducir aún más la brecha que separa la imperfección actual del ideal. Abrahan Lincoln se dirigía a los Estados Unidos de hoy cuando dijo, refiriéndose a los hombres que redactaron la Constitución de los Estados Unidos: «Se reunieron con el fin de establecer una norma modelo para una sociedad libre, que debería ser familiar a todos..., que todos deberían consultar de continuo, por lo cual todos deberían pugnar constantemente y, aun cuando no se pueda realizar nunca a la perfección, procurar constantemente acercarse lo más posible.» Es a esta luz como debiera considerarse el constitucionalismo norteamericano: principios activos en una sociedad en evolución.

La separación de los poderes, reforzada por la división entre las funciones legislativas y ejecutivas, así como por lo distinto de las fuentes del poder político (los miembros del Congreso provienen de electorados más reducidos que el Presidente), colocan con frecuencia al Presidente y al Congreso en oposi-

---

(1) En *The American Commonwealth* (La Comunidad Norteamericana), publicado en 1888.

ción uno frente al otro a medida que se desarrolla la política pública. La obligación fundamental de examinar y criticar permanece inalterada, aun cuando es posible que la mayoría del Congreso y el Presidente pertenezcan al mismo partido.

El Presidente de los Estados Unidos y, en menor grado, los gobernadores de los Estados, han sido, desde los principios del siglo XX, símbolo de la representación de los intereses generales y una fuente de dirección para la sociedad norteamericana en conjunto. Así es como la unidad ha tenido la tendencia de mezclarse con la multiplicidad. Los mensajes del Presidente al Congreso y a la nación, el presupuesto nacional presentado por el Presidente, así como los debates entre los candidatos con ocasión de las campañas presidenciales, todos ofrecen los materiales necesarios para establecer un campo común en el cual la pluralidad de la sociedad norteamericana puede encontrar un fundamento viable de acuerdo. Sin ellos, el sistema político tendería a caer en el caos; por otra parte, sin la multiplicidad de la sociedad norteamericana, ésta se vería expuesta a un peligro compartido por todas las comunidades políticas, es decir, a la monotonía de una sola autoridad dominante y de un punto de vista único.

Todas estas consideraciones, perfectamente expuestas, magníficamente explicadas y desarrolladas, con multitud de notas a pie de página, sobre el «descubrimiento» del régimen presidencial, y en un francés impecable, casi cautivador, las expone Bernard Gilson, Doctor en Ciencias Políticas, Doctor en Derecho, en el libro que comentamos, *La Découverte du Régime Présidentiel*.

Define Gilson el régimen presidencial como el de un Estado republicano, organizado según el principio de la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, donde el ejecutivo es llevado por un magistrado único, elegido por el pueblo. Es la forma de gobierno que establece la Constitución de los Estados Unidos, que perdura desde 1787.

El establecimiento del régimen presidencial por los 55 notables fue un gran «descubrimiento» de la ciencia política. Para comprender el espíritu del sistema americano del «ejecutivo» hay que acudir a sus orígenes, a su génesis, a sus principios, a su desarrollo y realización, a su extensión y continuación.

Primeramente hubo algunos buenos, muy buenos, hombres de Estado, sobresaliendo Washington, Hamilton y Madison. Ciertos adversarios les reprochaban un exceso de militarismo. Ellos respondían probando que eran verdaderos republicanos y repudiaban la demagogia. Conocían por experiencia las condiciones para un desarrollo armónico del uso de la libertad y de la fuerza. Con la misma energía que supieron combatir en la Guerra de la Independencia, quisieron implantar un régimen de gobierno para dar a la estructura ju-

ridica de la Unión las cualidades que debían permitirle afrontar las crisis que fuesen presentándose.

La Constitución que adoptaron consagra su artículo II al poder ejecutivo, como el artículo I al legislativo y el III al poder judicial. El conjunto de disposiciones que fueron la fuente del derecho del régimen presidencial se presta a una clasificación por materias. Algunas tienen su origen en los debates de la Convención de Filadelfia de 1787. Algunas otras fueron defendidas por Hamilton, Madison o Jay en artículos de prensa del «Federalista». Algunas han debido adoptarse en el mundo moderno. El inventario analítico de estas fuentes ha aclarado aspectos complejos y algunas veces olvidados de la Constitución más conocida del mundo.

El «descubrimiento» americano ha tenido repercusiones en todos los países, no solamente por el juego de las relaciones internacionales, sino también por la influencia de hombres políticos, que han sabido serlo de manera original. En Francia, Lafayette influyó de manera decisiva en el desarrollo de la gran revolución de 1789; Tocqueville tuvo uno de los primeros papeles en la de 1848. Después de la segunda guerra mundial, se habla de nuevo del régimen presidencial con De Gaulle (2).

En Colombia y en el Perú, Bolívar desarrolló una carrera como Presidente Libertador comparable a la de Washington, pero en condiciones diferentes.

El «descubrimiento» del régimen presidencial continúa en nuestros días, continuará tanto tiempo como la historia humana. Así es posible trazar las grandes líneas de lo adquirido, de lo ya formado y hecho historia y de su problemática en este dominio. Esto es lo que el autor demuestra en este magnífico libro de la mejor historia política.

TOMÁS ZAMORA

JULIEN FREUND: *L'essence du politique*. Traducción española, Sofía Noël, *La esencia de lo político*. Editora Nacional. Mundo Científico. Serie Filosofía. Madrid, 1968; 959 págs.

El profesor de Filosofía y Jefe de Investigación del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia, Julien Freund, publica este voluminoso libro sobre el tema, siempre actual, de lo político. La sociabilidad natural del hombre, «animal político» fué llamado por Aristóteles, postula necesariamen-

(2) Véase, del comentarista, *La Presidencia del Gobierno en Francia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965.

te una organización de convivencia, una autoridad y una obediencia a esa autoridad, unas normas reguladoras que eviten la lucha puramente animal y encaucen lo que social y naturalmente une a los hombres: la amistad, el amor, las necesidades y utilidad común. Todo esto marca una finalidad de lo político, una acción política y unos medios también políticos, para mantener políticamente unidos a quienes ya naturalmente lo están.

Lo político y la política son algo para el hombre y sólo él tiene en la naturaleza humana su fundamento. Su tratamiento postula unos presupuestos y unos principios doctrinales teórico-prácticos que nos darán «la esencia de lo político». Eso hace el autor: presentar esos presupuestos, estudiar los fines y medios de lo político, que es estudiar sus elementos, y éstos nos darán su naturaleza, su esencia.

Existe una esencia de lo político. Hay que entender con esto —dice el autor en el Prefacio— que en cualquier colectividad política, sea cual sea y sin ninguna excepción, se pueden encontrar constantes y realidades inmutables que forman parte de su propia naturaleza y hacen que ésta sea política. Aquéllas, como todas las constantes, permanecen naturalmente independientes de las variaciones históricas, de las contingencias de tiempo y espacio, de los regímenes y sistemas políticos. Las modalidades del ejercicio del Poder cambian según las épocas y la estructura peculiar de la unidad política; las relaciones entre gobernantes y gobernados son distintas según las Constituciones, pero cualquier política implica necesariamente el hecho de mandar y obedecer.

Analizar la esencia de lo político no es, pues, estudiar la política como actividad práctica y contingente que se expresa en instituciones variables y en acontecimientos históricos, sino procurar entender el fenómeno de lo político en sus características propias y distintivas que lo diferencian de otros fenómenos de orden colectivo, como el económico, el religioso, y encontrar criterios positivos y decisivos que permitan hacer la discriminación entre las relaciones sociales que son propiamente políticas y las que no lo son. Por eso el autor excluye en este libro el estudio histórico de las instituciones, de las ideas o de las doctrinas políticas. Tampoco —sigue diciendo Freund— entra en su propósito comparar los distintos sistemas y regímenes entre sí para escoger el que sería mejor; ni se trata tampoco de construir una nueva teoría política, ni definir la política ideal, ni explicar lo que tendría que ser la política, y tampoco de hacer un tratado de ciencia política que analice todos los conceptos políticos y proponga una nueva clasificación inédita de los regímenes.

No quiere en este libro su autor fundir lo político con lo estatal, esto es, hacer una teoría general del Estado, una *Staatswissenschaft* al estilo de las recientes obras de este tipo, ni tampoco reducir lo político al Poder, a pesar



de que este fenómeno sea capital o central. En otros términos claros y precisos: esta obra no es sociología, historia o psicología política, sino que «de lo que aquí se trata es de filosofía política».

Pero una vez definido este claro propósito, al que el autor sigue rigurosamente fiel a través del libro, hace, a su vez, algunas aclaraciones en las que demuestra que empieza desde el primer momento «filosofando» sobre lo político. Para ello delimita la filosofía política de aquellas nociones externas de la política (norma moral, religiosa, económica) que llevan a una filosofía normativa de la política en vez de una filosofía política propiamente dicha, ni tampoco se trata de una filosofía democrática, liberal, socialista o despótica de la política, no obstante reconocer que aquellas normas o este tratamiento «político» de la filosofía política no carecen evidentemente de interés y ayudan a entender mejor el fenómeno político en toda su extensión y profundidad.

Hecha esta «asepsia» y desbroce de su intento de estudiar una filosofía «pura» de lo político, reitera que su propósito es «hacer filosofía propiamente dicha», o sea «entregarse a una reflexión que arranca de la política misma, independientemente de cualquier adhesión y alabanza, sin hacer intervenir opciones y postulados externos a la esencia de lo político» (pág. XI).

Nos parece, sin embargo, que este producto tan alquimista y «puro» que el autor se propone estudiar, tratándose precisamente de una actividad que, como la política, tanta e inevitable influencia recibe —y, añadimos nosotros, debe recibir— de esas normas (moral, religiosa, jurídica, económica) que el autor descarta, y de otros «ingredientes», diríamos en términos, también excluyentes, kelsenianos, nos van a dar un producto demasiado puro que, como dice Heller de la «teoría pura» kelseniana del Derecho y del Estado, resulte un Derecho sin Derecho, un Estado sin Estado, y aquí, una política concebida en las nubes del pensamiento del autor, una política sin política.

No escapan a Freund estas observaciones que nos hemos permitido hacer, y reconoce que su actitud «no está exenta de fallos», ya que «resulta prácticamente imposible permanecer absolutamente fieles a los imperativos de la teoría pura, sobre todo cuando de politología se trata».

La filosofía política, en el sentido que aquí la estudia el autor, tiene como objeto el «análisis de la esencia de lo político». Y por esencia entiende las características determinantes y específicas de una noción cualquiera (aquí de lo político), desentrañando los elementos distintos que hacen que no se la pueda confundir con otras nociones, determinando también su fin o bien su intencionalidad específica. En otro sentido, la esencia tiene un carácter ontológico, definiendo una de las actividades vitales o categóricas de la existencia humana, sin las cuales el ser humano no sería el mismo. La sociedad en la

que el hombre está inmerso siguiendo las tendencias naturales de socialidad, es una determinante de lo político, como la necesidad es la determinante de lo económico y el conocimiento lo es de la ciencia. En este caso no se trata de analizar lo político, es preciso, en primer lugar, «demostrar por qué la política es una esencia», esto es, estudiar su determinante, que es la sociedad, y luego precisar cuáles son sus presupuestos propios y su fin específico.

El libro del profesor Freund que presentamos estudia en tres partes, que comprenden diez capítulos, lo político en el doble sentido de la noción de esencia. Demuestra primero que la política es una esencia que tiene como fundamento una determinante de la naturaleza humana, y estudia después los presupuestos propios de esa esencia, las relaciones del mando y la obediencia, de lo privado y lo público, del amigo y el enemigo y, finalmente, la meta y el medio específico de lo político.

El autor desarrolla el esquema que ha trazado, y empezando «more philosophico» por elegir el método demostrativo, porque «en un estudio sobre la esencia de lo político sólo el método de demostración es el que en realidad conviene». Y siendo la política una de las ciencias humanas, hace a través del libro amplias referencias a la metodología elaborada por los especialistas alemanes de las ciencias humanas: Dilthey, Simmel, Rickert, Max Weber, Jaspers, etc., y en particular a los principios de investigación y de reflexión definidos por Raymond Aron.

Siendo la naturaleza humana el fundamento y determinante de la esencia de la política, este es el primer presupuesto filosófico del que hay que partir.

La sociedad es un hecho natural; existe y el hombre vive necesariamente en ella del mismo modo que vive en la naturaleza y posee una naturaleza. Está en la naturaleza del hombre vivir en sociedad y organizarla políticamente. Pero a pesar de que el hombre sea político porque es un ser social, política y sociedad no se sitúan en el mismo plano; lo político es una esencia y como tal da lugar a una actividad específica indefinida; la sociedad, por el contrario, es una condición existencial que impone al hombre, como cualquier medio, una limitación y una terminación. Vivir en sociedad significa, desde el punto de vista político que incumbe al hombre, organizarla y reorganizarla sin cesar.

Si lo político es originariamente consustancial de la sociedad como esencia, la política, como actividad indefinida y concreta, es secundaria en relación con la sociedad; ésta es la materia sobre la cual trabaja aquélla, de modo que la sociedad, por ser un hecho de naturaleza, sólo se comprende históricamente a través de las esencias y actividades que la modelan y le dan un significado humano. En este sentido, afirma el autor que «la sociedad es la noción determinante de la política». Y esto, aparte del sentido indicado, en-

tiende que, en un sentido particular, cualquier teoría política, sea platónica, maquiavélica o marxista, parte del estado históricamente dado de la sociedad para elevarse a una visión general de lo político o al encuentro de motivos para transformar la sociedad.

Pero organizar la sociedad significa tener en cuenta las realidades individuales: educar al individuo exige que se tengan en cuenta las realidades sociales. Es decir, la verdadera tarea humana es confrontar los dos conceptos. Nada hay más falaz que concebir al individuo en sí y la sociedad en sí y exigir que se escoja entre uno y otra. El ser humano es una individualidad, pero también es por naturaleza un ser social.

Todo esto es importante para entender las relaciones entre política y sociedad. Porque la rivalidad entre los regímenes políticos tiene como objeto principal la determinación del área respectiva del individuo y de la sociedad, unos subordinando el individuo a la colectividad, los otros procurando establecer entre los dos términos las más razonables relaciones posibles, aunque algunas ideologías enseñan la desconfianza del individuo hacia cualquier poder. Además, porque son los individuos los que hacen la política, le dan su orientación, determinan los objetivos que hay que alcanzar. Pero sin olvidar que la política está lejos de ser asunto de puro dominio individual de los jefes, aunque se trate de los más prestigiosos: su textura sigue siendo social y nada puede hacerse sin el consentimiento, por lo menos tácito, de sus miembros. Una política puramente individual es tan impensable como una sociedad que se organizara por sí misma políticamente por una especie de autoadministración.

Tras este primer presupuesto filosófico de «lo social», sin lo cual no podría hablarse de «lo político», pasa el autor a estudiar el origen de lo político. En primer lugar, si la sociedad es la noción de lo político, esto es, si el hombre es un ser político por naturaleza, puede deducirse —dice— que ni la sociedad ni lo político se edifican o reconstruyen artificialmente. En otros términos, si lo político es de por sí una esencia originaria, no puede ser deducido de un fenómeno más originario ni tampoco reducido a fenómenos económicos, jurídicos y otros, porque cada esencia obedece a sus propios presupuestos y posee su fin específico. «La política no se puede asimilar a nada que no sea ella misma.» Sólo es posible justificar tal o cual forma de Poder porque existen razones para preferir un régimen a otro, pero lo político no puede ser objeto de una elección, sino que «dependerá del hombre el ser o no ser un animal político». Pero justificar lo político supondría justificar los presupuestos de la justificación, y así hasta lo infinito. Por eso el autor, para «no dar lugar a un debate interminable» a este respecto, opta por explicar el fundamento de lo político partiendo de sus presupuestos.

No trata Freund —ya lo advierte— de pasar revista a todas las teorías del origen de lo político, pero entiende que se las puede reunir bajo tres epígrafes principales: los que hacen derivar lo político de un hecho pseudo-primitivo, anterior a lo político; los que lo explican como una convención, y, finalmente, los que lo reducen al resultado de una perversión de la humanidad original.

Después de un análisis conciso de las teorías de ese triple aspecto, recordándonos el autor una vez más que está haciendo «filosofía política» y no ciencia ni historia de la política, se pregunta un tanto escéptico: ¿Pero «hubo un origen»? Las teorías del origen mezclan fácilmente —dice— tres clases de problemas que conviene, sin embargo, distinguir, por lo menos metodológicamente: los que tratan del origen real o supuesto, los que tratan del fundamento de principio y los que tratan de la justificación. Bajo el punto de vista ontológico de la esencia sólo los problemas que se refieren al fundamento le parecen verdaderamente fructuosos, si se entiende por esencia la evidenciación de los presupuestos propios y del fin específico de una actividad.

Así, pues, el docto profesor Julien Freund, para comprender lo político en sí mismo, como constituyente de una esencia, va a analizar sus fundamentos y sus presupuestos. Y esto sólo puede hacerse filosóficamente, porque sólo la filosofía es reflexión sobre los fundamentos o presupuestos. Entiende por presupuesto «la condición propia, constitutiva y universal de una esencia» (página 101). Cualquier esencia tiene sus presupuestos propios que permiten distinguirla de otra esencia, y si el mismo presupuesto condiciona invariablemente una misma esencia, se entiende también por qué lo político permanece específicamente idéntico a sí mismo, a pesar de las variaciones históricas y de la sucesión de regímenes. El presupuesto es condición universal de una esencia y por ello se distingue de la condición empírica, puramente contingente, que varía con el espacio y el tiempo.

Formalmente no hay política sino allí donde hay, por ejemplo, relación de mando y obediencia, o bien allí donde existe un enemigo. Sin embargo, el presupuesto no designa concretamente qué tipo de personas debe mandar ni quién debe ser considerado como enemigo. El presupuesto no indica la política que hay que hacer, sino únicamente que, sea cual sea la política empleada, la actividad concreta no infringe sustancialmente lo que desde siempre y por todas partes la Humanidad entiende por política.

Ya se cuida el autor de advertir que el hecho de hacer del presupuesto una evidencia *a priori* no supone un apartamiento de la experiencia ni de la historia, porque es precisamente al «sondear la experiencia y la historia cuando se da cuenta de que donde hay política hay relaciones fundamentales y permanentes que llamamos presupuestos, y que también pueda llamarse política

a la actividad que ellos condicionan». El *a priori* de que trata Freund no es el *a priori* kantiano, del que se hace únicamente una condición de posibilidad del conocimiento de un objeto, en general, sino que aquí se trata de «un carácter sustancial» y significa «que el presupuesto no es independiente de la experiencia; por el contrario, sólo tiene sentido gracias a ella, habida cuenta de que es condición intrínseca y constitutiva de la existencia de una esencia, y, por tanto, de la misma experiencia que tenemos de la actividad política en general». No crea el objeto político, sino que está implícito en él, es decir, que no es un concepto epistemológico o crítico que determina únicamente el conocimiento o significado del fenómeno político: forma la esencia misma, en el sentido de que ésta no existe sino con él y sólo es cognoscible a condición de que la explicación lo descubra. Así, pues, los presupuestos no son sino términos para designar las constantes que permiten medir lo real, entenderlo y explicarlo. Pero también son lo real mismo, no como diversidad indistinta y contingente de los acontecimientos, sino por la necesidad que hace que lo político no pueda ser otra cosa que ello mismo, a menos de privar a su concepto de todo significado.

Los tres presupuestos de la esencia de lo político son para el autor: la relación del mando y de la obediencia; la relación de lo privado y de lo público, y la relación de amigo y enemigo. La relación del mando y de la obediencia constituye el presupuesto básico de lo político en general. La de lo privado y lo público atañe más bien a la política interior; la de amigo y enemigo, a la política exterior.

Parte Freund, en el análisis de estos tres presupuestos, y con carácter general, de la afirmación dialéctica de que «cualquier actividad humana divide, desde un punto de vista, el universo humano en dos categorías. Así, la religión divide los objetos en sagrados y profanos; la moral divide las acciones en buenas y malas; la estética divide las obras en bellas y feas, y la ciencia divide los conocimientos en verdaderos y falsos». Por eso —dice— que la relación de mando y obediencia divide de modo específico y absoluto, desde el punto de vista conceptual, el universo humano en dos categorías de hombres: por un lado los que obedecen y por otro los que mandan. Ocurra lo que ocurra con las múltiples formas dialécticas que caben entre los conceptos de mando y obediencia, la distinción entre estas dos nociones es conceptualmente absoluta como presupuesto de lo político, a pesar de que en la práctica no haya mando ni obediencia absolutos. Una cosa, sin embargo, es cierta, y es que todo el mundo no puede mandar y obedecer al mismo tiempo.

Los presupuestos de lo privado y lo público, y el de amigo y enemigo, tienen, según el autor, un papel algo distinto. En los contrarios de mando y obediencia uno y otro son específicamente políticos y cualquier ser humano

se encuentra en uno u otro concepto y participa necesariamente de una forma u otra en lo político. Sin embargo, en los contrarios privado-público o amigo-enemigo, únicamente los conceptos de público y enemigo son específicamente políticos, y los de privado y amistad definen la esfera de los sectores no políticos, opuestos al sector propiamente político. Lo privado-público y amigo-enemigo son los presupuestos que condicionan no lo político en general, sino las metas de la actividad política, que consisten, por una parte, en la organización interior de la colectividad, y, por otra, en su defensa contra las colectividades exteriores.

Pero, no obstante la presentación que hace el autor de estos presupuestos bajo el aspecto de una relación entre dos conceptos contrarios, esta dialéctica no ha de confundirse con la hegeliana, que encuentra la conciliación de los contrarios en un tercero que les rebasa y al mismo tiempo les contiene. Por el contrario, lo privado, por ejemplo, no es —tal como lo entiende Freund— la negación de lo público, o a la inversa, ya que en ciertas épocas «lo público dilata su dominio en perjuicio de lo privado, mientras que en otras épocas lo privado reafirma sus derechos frente a lo público», sin que ninguno de los dos términos se deje absorber nunca definitivamente por el otro y sin que se suspenda tampoco su contradicción. De otro modo perderían su función de presupuestos propios de la esencia de lo político.

La relación del mando y de la obediencia es capital. Si hay una naturaleza humana y si lo político es una esencia, el problema no es el de imponerse como fin la supresión o la decadencia del mando y de la obediencia (esto es imposible, porque al mismo tiempo se suprimiría la política), sino procurar realizar los fines objetivos políticos apoyándose sobre la relación de mando y obediencia. En sí misma, significa el autor, la política no es ni liberal ni socialista, ni tiránica ni democrática: se vuelve así por el modo de usar el mando y la obediencia. Y no ha de olvidarse tampoco el aspecto muy importante en esta cuestión: el de la correlatividad entre estas dos nociones: mando y obediencia, cuyo olvido puede reprocharse a ciertos politólogos modernos. El problema constante del orden político es el de justificar simultáneamente la autoridad y la obediencia. Ahí está —dice Aron— el problema eterno del orden político. Y gracias a este presupuesto —termina Freund— penetramos en el corazón de lo político, en su ser, en la relación que da ser a la política.

La dialéctica del mando y de la obediencia no se resuelve con posiciones unilaterales: el error de creer que el mando todo lo puede y, a la inversa, que es inútil. La política es creadora de orden y el orden consiste en un equilibrio más o menos estable, pero determinado en su mayor parte por el juego dialéctico del mando y la obediencia. «En principio el mando puede

dar la orden que quiera, aunque sea absurda; pero si no se cumple, no será otra cosa que un *flatus vocis*. Para ser eficaz es preciso que penetre en el orden existente y encuentre la obediencia que habrá de cumplirla» (pág. 268). Esto significa que la dialéctica del mando y la obediencia envuelve un *consensus*, basado en el mando o la confianza. El orden es así un conjunto de formas, normas y relaciones. Y el Derecho no es más que un reflejo imperfecto del orden, es un elemento constitutivo de aquél, de considerable importancia, pero nunca absoluto.

Por lo que se refiere al segundo presupuesto de lo político señalado por el autor, éste afirma que la relación entre lo privado y lo público determina el dominio de lo político. La delimitación de la actividad política con arreglo a un criterio que separe lo político de lo que no lo es, consiste aquí en la distinción de lo privado y de lo público. Pero ¿por qué y en qué sentido lo privado y lo público son presupuestos propios de lo político? Estudia el autor en estos dos capítulos (V y VI) la dialéctica de lo privado y lo público que con afirmaciones, negaciones y relación entre ellos se extiende desde el *Critón* de Sócrates, la *Política* de Aristóteles y las *duae positiones* de Ulpiano hasta nuestros días, entendidas o no dichas mociones como categorías económicas, jurídicas y políticas, y con las pretensiones de absorción respectivas del individualismo y de los totalitarismos, para terminar afirmando que «el conflicto entre lo privado y lo público es siempre político»; que lo privado no es sinónimo de comunitario ni de individual, ni tampoco «el refugio de la libertad» (sino, todo lo más, una de las condiciones de la libertad humana y, con mayor razón, de la libertad política); que, en sentido político, lo público es afirmación de una unidad, es relación impersonal por lo que necesita ser representado, que exige homogeneidad o regularidad exterior que es realizada por el Derecho, y que requiere régimen y constitución políticos.

El tercer presupuesto, amigo-enemigo, es también para el autor una constante de la filosofía política. Tras exponer el conocido concepto de Carl Schmitt y el significado de este presupuesto, pasa Freund a estudiar la amistad en general, que «es uno de los temas preferidos de la elocuencia y de las obras didácticas» desde la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, o el *De Amicitia*, de Cicerón. La amistad es una forma de amar. Pero amar es también una de las posibles relaciones entre los humanos. Cualquier amistad es una especie de asociación espiritual y moral: es verdadera reciprocidad lo que significa que el amigo no desea su propio bien o el bien del otro, sino el bien de la amistad, que consiste en la igualdad de la recíproca estimación, reforzada por la confianza. En el terreno político, la amistad tiene un sentido de concordia, de alianza. Todos los acuerdos internacionales, los tratados comerciales, las uniones aduaneras, los acuerdos culturales o las alianzas militares.

se establecen bajo el signo de la amistad, lo cual no significa que la amistad sea siempre armoniosa entre aliados y coalicionistas, y de esto tenemos constantes ejemplos, pero que confirman que la debilidad de las coaliciones proviene, precisamente, de su incoherencia y de una auténtica amistad política.

Muy interesante es el análisis que hace el autor de la enemistad y de su relación con la política («no hay política sin enemigo») y las consecuencias de la negación del enemigo o su no reconocimiento. La violencia y el miedo, «que dan a lo político su fisonomía particular», son consecuencias a que arrastra la enemistad. La violencia, el terror, el miedo y el temor «son corolarios de la enemistad». La relación dialéctica entre el amigo y enemigo es la lucha. El significado político verdadero de la revolución moderna se manifiesta, sobre todo, en su modo particular de concebir al enemigo. Y de todas las luchas políticas, la guerra y la paz aparecen como las más típicas de la dialéctica entre amigo y enemigo.

Termina así el autor el estudio de los tres presupuestos de lo político y su juego dialéctico, para pasar al tercer momento de la descripción de lo político: su meta o finalidad.

Como esencia, lo político es una potencia de la sociedad que la política traduce en actos concretos, en actividad. Pero la política es una actividad «sui generis» y tiene unos fines, una meta y unos medios específicos. *La finalidad de lo político* ocupa la tercera y última parte del libro voluminoso del profesor Freund.

Es claro que si la actividad política no es una actividad específica, no habría ni medios específicos de lo político ni, más generalmente todavía, esencia de lo político. Sobre todo en nuestros días, en que, bajo la influencia de ciertas corrientes socialistas, del marxismo y del anarquismo, ha tomado cuerpo la objeción de que lo político no es sino el reflejo, una superestructura de lo económico, de tal modo que la revolución que se lleve a cabo en este último dominio significará la debilitación y desaparición de lo político, ya que no tendría objeto ni significado después de la desaparición de toda lucha. «¿Qué se puede responder —contesta el autor— a aquel que recurre a lo no existente y a la ficción contra lo existente; que rechaza, en nombre de un pseudo-humanismo, lo que el hombre vive y ha vivido; que niega la historia en nombre del historicismo, la ciencia en nombre del cientifismo, la economía en nombre del economismo?» (pág. 813).

Tres finalidades señala el autor como meta específica de lo político. La meta específica de lo político se determina en función del sentido de una colectividad, es decir, que consiste en la voluntad de una unidad política en conservar su integridad y su independencia por la concordia interior y exterior. Como medios para realizar esta finalidad, el Poder actúa sobre planos



diplomáticos, financieros, culturales o sociales, esto es, se fija objetivos concretos y materiales, cuyo conjunto tiende a sostener en cada instante, al tiempo que la meta específica de lo político, que, por sí mismo, es abstracto y formal.

Así, pues, «pueden distinguirse en la finalidad de lo político tres niveles: a) El nivel propiamente teleológico, que determina la meta específica de lo político. b) El nivel que podría llamarse tecnológico, caracterizado por la realización de objetivos concretos, limitados y para ser estudiados sin cesar. c) El nivel escatológico del reino de los fines» (pág. 822).

El bien común como meta de lo político, la seguridad exterior, la concordia interior y la prosperidad, con los medios y métodos apropiados para conseguirlos, son los fines de la política como actividad que, juntamente con los presupuestos dialécticos antes estudiados, constituyen *la esencia de lo político*.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

