

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

EDWARD SCHILLEBEECKX, O. P.: *God the Future of Man*, Nueva York, Sheed and Ward, 1968; XI + 207 páginas,

No parece que sea necesario referirse a la trascendencia de los escritos de Schillebeeckx, ni a la posición central y privilegiada que este teólogo ocupa en la renovación teológica derivada fundamentalmente del Concilio Vaticano II. Pasando sin más, pues, a este libro suyo (edición en su parte más extensa de una serie de conferencias pronunciadas en los Estados Unidos en noviembre y diciembre de 1967), lo primero que se impone es confirmar una vez más el vuelo arriesgado y alto de su indagación, sobre el que seguidamente se reflexiona.

La postura que preside el libro, como se nos anuncia en sus páginas iniciales, es la de que una teología católica que no consista más que en repetirse a sí propia una y otra vez no es la ayuda que inexcusablemente debe ser para la fe en todos los tiempos y, más, en tiempo de prueba: «la vieja teología... pone en peligro la ortodoxia aunque sólo sea porque, al continuar tan mal adaptada a las necesidades modernas, hace aumentar el número de los que abandonan la fe, calladamente o en protesta ruidosa» (pág. 4).

Por esto el estudio fundamental de los varios que el libro comprende es el primero, *Hacia una utilización católica de la hermenéutica*. Por lo pronto, sin fe, ciertamente, la fe no puede ser entendida, pero tampoco existe fe sin entendimiento: «el creer siempre es el resultado de una intelección interpretativa» (pág. 12) y es de substancia de esta intelección el situar las verdades formuladas en su contexto histórico, incluso en su esencia misma —se trata, por tanto, de mucho más que de hacer la pertinente distinción entre el *id quod* y el *modus cum quo* respecto de la afirmación dogmática— porque nunca «esta esencia nos es dada como esencia pura, sino envuelta en un modo histórico de expresión» (pág. 12); el hombre, afirmación de implicaciones extremadas, «nunca podrá establecer de una vez para siempre ni toda la verdad ni todo el contenido de la palabra de Dios», aparte de que en todas sus for-

mulaciones, las bíblicas incluidas, «el intérprete pertenece en cierta medida al objeto que está tratando de entender, esto es, al fenómeno histórico» (pág. 8). Con formulación similar, el valor normativo de un texto (específicamente, por ejemplo, de los del Concilio de Trento) sólo puede ser entendido «en su aplicación al presente» (pág. 31), «reformulado a la luz del presente» (página 30), porque «no hay interpretación que en sí misma sea buena para todo período histórico» (pág. 32). No se trata ya de que entremos íntimamente en la vida de nuestros predecesores, al modo romántico de Schleiermacher, sino de que penetremos de nuevo en los textos con nuestra situación histórica y el bagaje de todo lo que hasta nosotros ha llegado, para percibir los sentidos íntimos, incluso aquellos no conscientemente percibidos por su autor; lo que de nuevo se aplica también, específicamente, a los textos bíblicos, incluidos los del Nuevo Testamento. La Revelación es, desde luego, un depósito del que extraemos más y más a la luz del presente, pero es también una promesa que tenemos que develar continuamente, mirando hacia el futuro porque en éste «Dios será, como fué en el pasado y lo es ahora, siempre inesperadamente nuevo» (pág. 37).

La conclusión es inevitable con estas premisas: frente a la teología vieja hay que entender que toda interpretación autenticada como inteligencia contemporánea de la fe por una unanimidad de la comunidad de la Iglesia, y así signada por el Espíritu Santo, tiene que ser también «el punto de partida para un nuevo futuro, con confianza en la promesa de Dios» (pág. 44).

Además de obligada, esta conclusión es trascendental para la continuación del discurso de Schillebeeckx, al adentrarse este seguidamente (en dos ensayos primorosos: *La secularización y la fe cristiana en Dios*; y *La nueva imagen de Dios: la secularización y el futuro del hombre en la tierra*, el citado en segundo lugar epílogo del libro) en el problema de la secularización y, enlazado con él, el de la teología de la «muerte de Dios». Efectivamente, se nos dice, quien quiera que elimine en su vida una reflexión que desde ésta reinteprete su fe, está implícitamente diciendo que en su misma vida existe una esfera divorciada o sin conexión con la fe; por otro lado, si esta persona «se aferra a su fe, se está comportando esquizofrénicamente en un mundo secularizado» (pág. 87), está practicando con su actitud «una forma de esquizofrenia... que reserva la mitad de su vida a las actividades seculares y la otra mitad a las prácticas religiosas» (pág. 190).

Porque en cuanto a que el mundo está secularizado no parece que pueda caber duda, aun en el sentido bien profundo de que se percibe claramente hoy —y el punto de inflexión está en el establecimiento por San Alberto y Santo Tomás de la legitimidad de un *intellectus agens* humano, frente a la «ilu-

minación vertical» de San Agustín (1)— que el ser un humano «tiene significación en sí mismo, con independencia de cualquier tema de destino sobrenatural» (pág. 59). Lo que ocurre es que situado en este plano, el cristiano corre individual y colectivamente el riesgo de extremar las consecuencias y venir a parar a la conclusión de que su fe consiste a la postre en construir un mundo aquí más satisfactorio para el hombre y para sus colectividades; si se produce la introversión, estamos realmente en lo que paradójicamente se ha llamado «cristianismo ateo» o «teología de la muerte de Dios». Entonces no es ya que se secularice el mundo, sino que se seculariza la visión del mismo, y más vale decir ya sin ambages que nos hallamos en pleno ateísmo. Y por supuesto, si además se hace la afirmación temática de que aquí en este mundo, en este momento o en otro futuro, es donde se encuentra la *promesa* en su sentido escatológico, entonces —con independencia de que además se sacrifique la persona humana a una ideología— nos hallamos ante un ateísmo activo y militante: «históricamente nunca podemos decir que éste es el futuro prometido. El Evangelio llamó a quien lo dijo el anticristo» (páginas 78 y 157).

Pero por otro lado, la esperanza en un futuro humano más rico y significativo no es una ilusión porque de algún modo oscuro y envuelto en el misterio la promesa comienza a realizarse en este mundo a través de la dedicación vital del cristiano; para éste es su fe la que le da la posibilidad absoluta de que los sucesos humanos se configuren como parte de la historia de salvación, de forma que exista una conciencia de esta historia en la secularización, en ella y por ella; «conoce que le ha sido prometido a él y a toda la humanidad, como gracia gratuita» (pág. 191) la promesa de salvación (2); que recibe el futuro para configurarlo, y que en él y por sus actos, el futuro prometido debe comenzar a ser realidad en la propia historia humana. Citando no literalmente la constitución *Gaudium et spes* «los trabajos y las horas del hombre, velando por su hermano y mirando a la creación de una verdadera

(1) Este y algún ejemplo más lo son de la vuelta seria y meditada a Santo Tomás; sobre este tema R. M. MCINERNEY: *Thomism in an Age of Renewal*, Nueva York, Doubleday, 1966. Sobre cómo el esfuerzo titánico de San Agustín para individualizar a la criatura respecto del Creador, apenas pudo conseguir hacer de aquella una sombra evanescente de éste, y sobre cómo hay que llegar hasta Santo Tomás, y sobre todo a Occam para la entificación de lo creado, ha reflexionado últimamente XAVIER ZUBIRI (*Estructura de la Metafísica*, conferencia de 17 marzo 1969; la referencia según mis notas).

(2) El libro no entra en el contenido de esta promesa ni menos en el tema angustioso de a quién va dirigida; su coetáneo protestante *In the End God* (Nueva York, Harper, 1968), de JOHN A. T. ROBINSON, de líneas parecidas, se lo plantea al final, desembocando en una escatología origenista (págs. 117 y sig.) con cita expresa de Orígenes (página 133).

hermandad, ciertamente tiene una relación misteriosa e íntima con la venida del reino de Dios» (pág. 206) (3).

Cuidadosamente se nos advierte (especialmente en el capítulo relativo a *la Iglesia, el magisterio y la política*) que ni la Iglesia ni los cristianos tienen por qué tener ni probablemente pueden tener un programa trazado de actitudes ni de posiciones políticas, sociales ni económicas; probablemente no existe ni puede existir en el sentido propio de tales expresiones una sociología ni siquiera una antropología cristianas. Más bien corresponde adoptar una actitud negativa y crítica (sobre esto se insiste especialmente, págs. 186, 192, 193 y 196) frente a todo aquello que en su experiencia y en su contemplación histórica disminuya al hombre y a sus posibilidades, previniéndose siempre contra cualquier esquema positivo que disminuya el ser de éste, incluido, por supuesto y en primer lugar, todo lo que sea presentado como «la última palabra» (pág. 196) y condenando como mera ideología todo esfuerzo que tienda «a dar un nombre positivo y definitivo a lo que sea digno para el hombre» (pág. 192). La fe escatológica exige una crítica cerrada de cualquier plan con bases meramente tecnológicas o científicas del que se pretenda derivar el futuro perfecto; más suavemente, «una planificación racional del futuro no hace del hombre un hombre bueno, ni asegura la redención, que es la condición para edificar un futuro realmente digno del hombre» (pág. 193). Pero todo esto exige una total entrega del cristiano a la vida del aquí y del ahora. La fe en Dios como futuro de cada individuo y de la comunidad de individuos —y ésta quizá sea la dimensión histórica que nuestra reinterpretación de hoy añade al Dios personal, en nuestro mundo secularizado— exige que cada creyente muestre en su entrega total, que tiene y que quiere ejercitar el poder de proteger la dignidad del hombre tan constantemente amenazado, y hacer que la salvación comience a operar aquí y ahora.

En suma, el cristiano ha de ver en el mundo secularizado el terreno en el cual él tiene que actuar para que en él haya un principio de cumplimiento de la promesa: siempre sólo un principio aquí, porque ser enteramente huma-

(3) El texto de la Constitución (III, 39) comienza señalando que ignoramos el tiempo y el modo de la consumación de los siglos; reitera la advertencia de Lucas 9,25 de que nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo; pero advierte que la espera debe avivar el deseo de perfeccionar el mundo —propagando la dignidad, la fraternidad y la libertad humanas, frutos buenos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo— porque el mundo puede así en alguna medida anticipar una visión de la promesa. Y concluye, en efecto: *His in terris Regnum iam in mysterio adest; adveniente autem Domino consummabitur*; «el Reino está ya misteriosamente en este mundo; cuando el Señor venga se consumará [en su plenitud de verdad, de vida, de justicia, de amor, de paz...]».

no sólo es posible auto-trascendiéndose, y en este sentido algo más que lo humano y lo terreno está envuelto en la humanización, y esto precisamente «por la gracia de Dios ... del Dios real y viviente, esencia de la revelación bíblica» (págs. 80 y 82). A la postre, tener fe en sí mismo y en el hombre es, de forma latente, tener fe en Dios porque «la fe en la existencia humana es una promesa de salvación». La fe en el hombre y la lucha para vencer el mal e incluso la muerte es, en sí misma, una demostración de que hemos sido traídos a la existencia por un ser absolutamente bueno; «sólo en la fe, desde la vida, muerte y resurrección de Jesucristo sabemos que, a pesar de todo, es posible ser hombre» (pág. 77).

Lo que precede, creo, es la esencia de lo que Schillebeeckx nos quiere decir en este libro: una nota más detenida habría de referirse a los razonamientos por virtud de los cuales se mantiene que Heidegger es el filósofo que está detrás de toda la teología moderna, como Aristóteles estuvo detrás de toda la «nueva teología» en la Edad Media; al diálogo en la Iglesia y entre las Iglesias, por cuanto la Iglesia misma está, metafóricamente al menos, volviendo a la diáspora en el sentido de que en el pluralismo de la sociedad moderna quienes forman aquella acceden verdaderamente a ella por decisiones personales y libres (4); o al valor de una liturgia renovada que refuerce la realidad de la presencia de Cristo en su pueblo reunido y que dé forma sacramental a la solidaridad humana, de una liturgia que, en congruencia con todo lo dicho, no hable solo del más allá, sino que tenga bien presente la historia concreta del mundo «que es precisamente el lugar en el que la promesa escatológica está misteriosamente en la vía de su configuración» (pág. 112). Pero para todo esto y numerosas ideas más forzosamente hay que remitir al libro, profundamente trabado en su concepción, y difícilmente resumible. No es sencillo hablar sobre Dios como futuro del hombre ni tratar de poner las bases de una nueva teología —imbricada además en una sociología de la religión— en un mundo cuya secularización se pone como premisa de reflexión impuesta por la realidad. Este es el gran intento del libro.

No sé si es necesario decir que el libro se publica con el *nihil obstat* del censor eclesiástico, y el *imprimatur* correspondientes, aunque a uno y a otro se haga seguir la declaración de que ambos son «la declaración oficial de que un libro está libre de error doctrinal o moral», sin implicar que quienes lo han concedido «estén de acuerdo con las opiniones que se expresan».

M. ALONSO OLEA

(4) Sobre este tema, en profundidad, THOMAS LUCKMANN: *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Nueva York, MacMillan, 1967, especialmente capítulos V y VI.

RENÉ ANDRIEU: *Les communistes et la Révolution*. Julliard, París, 1968: 316 págs.

Este es, claramente, un libro de partido; sectario, si se quiere. Obedece a un móvil concreto de oportunidad política: defender al partido comunista de la acusación, muy extendida en la izquierda francesa y en el mundo entero, de haber traicionado a la Revolución en los acontecimientos de Mayo. Pero no por este carácter partidista deja de tener el libro considerable importancia como testimonio, aunque no sea un testimonio de objetividad, sino de la postura de un determinado sector, con las razones que se dicen y las que se callan.

El autor, redactor-jefe de *L'Humanité* y desde el XVI Congreso del Partido Comunista miembro de su Comité Central, escribe, según dice, acuciado por el móvil de que «para exponer su política los comunistas me parecen mejor cualificados que los no comunistas».

Claro está que la fuerza de las circunstancias le obliga a combatir en dos frentes, y lo hace con cerrado maniqueísmo, pues si atribuye absoluta irresponsabilidad al «gauchismo» como «maladie infantile» y sombrío espíritu maquiavélico al gobierno, reivindica, en cambio, para su partido la angélica perfección, en una buena fe sin fisuras y el más responsable servicio del pueblo.

En esa línea articula todos sus argumentos. El «gauchisme» no ha nacido en 1968, en el curso de una revuelta universitaria. El movimiento obrero ha tenido que sostener una lucha permanente contra el izquierdismo, bien tome la forma de «comunismo de izquierda», de anarquismo, de trotskismo, o, en sus nuevas variantes de «maoísmo» o de «guevarismo». Ese izquierdismo enmascara en definitiva la capitulación ante las dificultades y refleja generalmente la falta de confianza de la pequeña burguesía en la capacidad revolucionaria de la clase obrera. De ahí su voluntad —confesada o no— de arrancar a ésta la dirección y de cortar mediante el terrorismo el nudo gordiano de la lucha de clases (pág. 173). Esa postura izquierdista —gárrula e ineficaz para René Andrieu— ha inspirado las locuras estudiantiles (1), por ejemplo, cuando en el curso de la gran manifestación del 13 de mayo se trata de llevar a las gentes al Elíseo, o el día 17 al edificio de la Radio y Televisión Francesa; también cuando se coloca en Notre Dame la bandera negra de la anarquía;

(1) Un aspecto curioso, que observa René Andrieu, y en esto le asiste la razón por completo, ha sido la general adulación a los estudiantes en un momento de su revuelta. «L'émulation dans la flatterie a parfois pris un tour piquant.» Y enumera el autor el turno de los aduladores: Pompidou, Capitant, Chaban-Delmas, Pisani y hasta S. A. el Conde de París (págs. 88-89).

cuando se droga con frases a los estudiantes sublevados —y el autor recuerda la advertencia de Lenin sobre el peligro de las frases en Francia—. Pero René Andrieu llega más lejos. No se atreve a afirmar, pero insinúa que la iniciativa de levantar las barricadas fue una idea de la Policía, un provocación del Poder (2). En todo caso, los revolucionarios cayeron en la trampa, en la nasa o ratonera policíaca (3).

Al Gobierno le atribuye Andrieu la más artera astucia. Teledirigida o espontánea, la provocación estaba actuando en las jornadas de mayo. Después de referir al Gobierno la iniciativa de las barricadas, le acusa también de prolongar y radicalizar el conflicto. Se da a entender que se permite y favorece la presencia en París del dirigente estudiantil Cohn-Bendit, porque conviene al Gobierno su política de insensata provocación. Como escribía Charles d'Aragon en el semanario gaullista *Notre République*: «Los señores Sauva-geot y Cohn-Bendit han sido para la mayoría saliente tan eficaces que uno se extraña de que Mr. Wilson no haya insistido en que el pelirrojo de Nanterre ejerza durante más largo tiempo sus talentos en Gran Bretaña.»

Ya dijimos que frente a tanta torpeza y tanta maldad, Andrieu acumula los elogios para el P. C. Sólo éste, señalando la nueva frontera, ha conseguido la alianza entre la bandera roja y la enseña tricolor de la nación francesa, ha insuflado a la Marsellesa un nuevo contenido popular y revolucionario, etc. «El paso pacífico al socialismo, con pluralidad de partidos, democracia ampliada, flexibilidad en las formas de apropiación colectiva, tal es la perspectiva que proponen los comunistas» (pág. 248).

Por desgracia para René Andrieu, en orden a la verosimilitud del cuadro que dibuja, después de escrito el libro y antes de terminar su impresión, se produjo la invasión de Checoslovaquia por Rusia y sus satélites del Pacto de Varsovia. Porque no puede bastar, naturalmente, para devolver el equilibrio a las razones del escritor comunista francés una nota en letra pequeña en la que se discrepa de la acción soviética en Praga. Es toda la argumentación del

(2) Andrieu cita de *Le Monde*: «On remarque la présence d'hommes mûrs qui n'hésitent pas à donner des conseils, à aider à la construction des barricades»; y saca en conclusión: «De deux choses l'une: ou ces 'hommes mûrs' étaient en service commandé, ou bien leur maturité ne s'étendait pas aux choses de l'esprit. Car si les barricades n'avaient pas la moindre valeur stratégique, par contre elles devaient s'avérer d'une efficacité certaine comm arme politique entre les mains du gouvernement.» Es la postura contraria a la de Raymond Aron, que en su libro *La révolution introuvable. Réflexions sur la Révolution de Mai*, subraya que las barricadas, aun sin valor militar de defensa, tienen, y lo demostraron en la Revolución de Mayo, un gran valor simbólico y político.

(3) Págs. 170 y sigs.

libro, con sus reiteradas promesas de moderación, de respeto a la libertad, etc., la que se viene abajo el 21 de agosto de 1968. Así, el autor había aguzado en el libro sus sarcasmos contra lo que llama el espantajo de la invasión comunista, el «miedo a la toma del poder por los comunistas, el temor de que los ejércitos soviéticos empujen hasta el Atlántico y que los cosacos, viniendo a acampar sobre los Campos Elíseos, impongan por la fuerza de las armas un régimen estrechamente calcado sobre el de la U. R. S. S., contra la voluntad de la mayoría de los franceses» (página 26). Y hasta pone el ejemplo que debía resultar más inoportuno: el golpe de Praga de 1949; ese «golpe de Praga» que ha ocupado un puesto de honor en la mitología anticomunista durante todo un período (4) —observa—; y llega a decir «que los acontecimientos de 1948 en Praga no pueden ser considerados como un modelo válido como ejemplo hoy día para un país como el nuestro. De hecho las posiciones son profundamente diferentes tanto sobre el plano nacional como sobre el internacional y la Historia no se repite nunca» (página 32). Todo esto adquirió el 21 de agosto —no lo olvidemos, antes de que el libro saliese a la calle— la apariencia, al menos, del más refinado humor negro.

Un aspecto interesante del libro es la referencia a la actitud de J. P. Sartre. Las relaciones de éste con el partido comunista no han sido fáciles nunca. «Une collaboration difficile (1950-1960)» es el apropiado título que el crítico literario Pierre de Boisdeffre dedica a este tema (5). Durante bastante tiempo, Sartre, aun con casi absoluta adhesión al comunismo —«persuadido de que el marxismo es la verdad concreta de la clase que lucha por su liberación, y que liberará al mismo tiempo a las demás, como ha predicho Marx, convencido de que el partido comunista es el único partido revolucionario» (6)—, no se decidió, sin embargo, a adherirse al partido, ni incluso a aprobar sus métodos.

(4) No es sólo en la mitología anticomunista, como dice Andrieu. El golpe de Praga fué objeto de estudio entre los comunistas, como modelo de acción. Jan Kozak, miembro de la Secretaría del partido comunista checoslovaco, realizó un estudio o informe «Sobre la posible transición al socialismo por medio del uso revolucionario del Parlamento y la experiencia checoslovaca». Esta obra constituyó el tema de un debate celebrado en la conferencia teórica de maestros de la Universidad del Partido, en Praga. Filtrado este estudio en Occidente, se publicó en Londres con el título *The role of Parliament in a Communist Revolution. How Parliament can play a revolutionary part in the transition to socialism and the role of the popular masses*. El Instituto de Estudios Políticos publicó una versión española con el título *El asalto al Parlamento*, Colección Empresas Políticas, Madrid, 1962.

(5) *Métamorphose de la Littérature, De Proust a Sartre*, 5.^a edición, Editions Alsatia, Paris, 1963.

(6) Boisdeffre, obra citada, pág. 320.

«Estamos a la vez contra el P. C. y contra la burguesía» —escribió—. Intenta crear en 1948 un grupo nuevo, el *Rassemblement Democratique Révolutionnaire* (R. D. R.), pero obtiene un completo fracaso. Parece alejarse entonces por algún tiempo de la política, hasta que a raíz de la guerra de Corea se estrechan sus coincidencias y contactos con el comunismo. Sartre termina por justificar la política que antes desaprobaba. El P. C. llega a ser para él «l'expression nécessaire et exacte» de la clase obrera francesa, como la U. R. S. S. lo es del proletariado mundial. Merleau-Ponty, su antiguo amigo, que ha conseguido desasirse de los lazos que lo retenían al marxismo, habla en un libro de gran valor polémico —«*Les aventures de la dialectique*» (7)—, del «ultra-bolchevismo de Sartre». Con la revolución húngara y su represión, Sartre da un paso atrás (8), pero en su principal obra filosófica de los últimos tiempos, «*Critique de la raison dialectique*» (9), su adhesión al marxismo es más plena y estrecha que nunca. Sartre se esfuerza ahora por situar los resultados de su existencialismo —primer Sartre— en el interior del marxismo— segundo Sartre—. Posición dramática, sin duda, en la vida de un filósofo moderno al haberse sometido con su existencialismo a una doctrina establecida por Marx hace un centenar de años. En la primera página de ese libro se nos dice que

(7) Gallimard, Paris, 1955. Es notorio que Merleau-Ponty pasó de un marxismo crítico a un anticomunismo militante. Sartre, que fué amigo suyo desde los años 30, ha relatado esta historia, después de la muerte de Merleau-Ponty, acaecida el 3 de mayo de 1961, en un artículo aparecido en el núm. 184-85 de *Les Temps Modernes*, «Merleau-Ponty, vivant».

(8) Sobre la postura de Sartre ante la revolución y la represión de Budapest escribí en su día en *Pueblo*, «Sartre y la crisis del comunismo». La condena de Sartre a la agresión soviética no fué hecha sin matices muy curiosos. «Jean Paul Sartre —decíamos en el artículo citado—, en su reciente palinodia, publicada en *L'Express* —órgano de *Mendes France*— el pasado día 9, censura ásperamente a Krustchev por su informe anti-Stalin, pues, en su criterio, 'la denuncia pública y solemne, la exposición detallada de todos los crímenes de un personaje sagrado, que ha representado al régimen durante tan largo tiempo, es una locura cuando tal sinceridad no ha llegado a ser posible por una elevación previa, y considerable, del nivel de vida de la población'. La postura de Sartre —prosoviético ya en tiempo de Stalin— es tan turbia que, admitiendo la autenticidad de los horrores imputados al georgiano en el informe, escribe la siguiente y cínica observación: 'Pero el resultado ha sido descubrir la verdad a las masas que no estaban preparadas para recibir'. O sea, que quien se hace llamar filósofo —amigo de la sabiduría— prefiere la vieja fórmula de Netchaieff —'contra los cuerpos, la violencia; contra las almas, la mentira'—, a la limpia sentencia de San Juan, 'y la verdad os hará libres'».

(9) *Critique de la Raison Dialectique* (*précédé de Questions de méthode*), tome I, *Théorie des ensembles pratiques* (Gallimard, 1960, «Bibliothèque des Idées»). Hay traducción al castellano de la Editorial Losada, Buenos Aires, 1963.

el marxismo constituye «la insuperable filosofía de nuestro tiempo». Kant y Hegel han podido suceder a Descartes o a Locke, pero nadie ha reemplazado a Marx y ninguno podrá superarle. Una pretendida «superación» del marxismo no será, «en el peor de los casos, más que una vuelta al premarxismo, y en el mejor el redescubrimiento de un pensamiento ya contenido en la filosofía que se ha creído superar».

Pero ahora, en los acontecimientos de mayo, Sartre se coloca del lado de los gropúsculos izquierdistas que han pretendido superar al marxismo, y esto no se lo perdona el P. C. «Los hijos de los burgueses han puesto a la C. G. T. en posición de ir a su zaga» —dice Sastre—; y René Andrieu replica muy dolido: «Esto no es sólo tomarse extrañas libertades con la Historia, sino que es también dejar manifestar, con respecto a la clase obrera, un paternalismo ideológico que no está exento de menosprecio» (pág. 83). «De creer a ciertos augures —dice Andrieu, refiriéndose a la tesis desarrollada por Sartre en «Les Temps Modernes»— todas las condiciones habían coincidido durante la crisis de mayo para desencadenar una Revolución. Si ésta no ha tenido lugar, es únicamente porque el partido comunista no lo ha querido. Ha frenado las huelgas, rehusando creer en la crisis que como consecuencia de 'la victoria de los estudiantes sobre el Poder... presentaba a las fuerzas socialistas una revolución en bandeja de plata'. Ha hecho como si su más grande afán 'fuese el de contener el movimiento, impedir una revolución, evitar la caída del régimen y del Estado burgués'. En resumen, el partido comunista 'ha traicionado a la Revolución' y se ha conducido como un 'cómplice objetivo' del gaullismo» (páginas 165-166).

No hará falta insistir en que la réplica de René Andrieu, en nombre de los comunistas, tenía que ser y es áspera y amarga. Hay militantes y hay turistas. Militantes que deben estar sobre la brecha en todo momento y turistas prontos a descorazonarse. «Estos pasan con la misma facilidad del paroxismo del entusiasmo a los abismos del abatimiento. Entonces prorrumpen en anatemas, cierran sus maletas y se marchan al extranjero a dar conferencias, con la rabia en las entrañas y la náusea de ellos mismos, de sus compatriotas, de todo este mundo evidentemente absurdo, puesto que no les comprende» (página 185). Tirándose a fondo, René Andrieu sentencia: «'El que sabe actúa, el que no sabe enseña', dice lindamente un proverbio inglés. Es lástima que Jean Paul Sartre no lo haya meditado.» «Cierta forma de terrorismo intelectual no es con frecuencia más que la máscara de la impotencia ante la acción»; y aún termina su argumentación con este sarcasmo: «El izquierdismo está de moda incluso en casa de los grandes modistas y algunos juegan a la

Revolución como María-Antonieta jugaba a ser pastora en los jardines del Petit-Trianon. Pero éste es un terreno que excluye 'los juegos de príncipes', aunque sean príncipes de las letras.»

LUIS GÓMEZ DE ARANDA

DIEGO SEVILLA ANDRÉS: *Constituciones y otras leyes y proyectos políticos de España*. Editora Nacional. Madrid, 1969, dos vols. de 700 y 647 págs., respectivamente.

Diego Sevilla Andrés, catedrático de Derecho político en la Universidad de Valencia, es, sin duda, uno de los escritores políticos más destacados y fecundos de nuestro tiempo. Autor, entre otras obras, de un excelente *Tratado de Derecho Constitucional*, de una *Historia política de la zona roja* y, por supuesto, de *Historia política de España* (1800-1967), que acaso es su obra más popular y desde luego el complemento ideal de la *Historia política contemporánea* de Melchor Fernández Almagro.

El lector que se acerque a cualquiera de las obras del profesor Sevilla Andrés advertirá al momento una dimensión que, desgraciadamente, no todos los tratadistas de Derecho político nos permiten observar, a saber: la autenticidad y honestidad de su pensamiento, el anhelo de la ecuanimidad y, sobre todo, el deseo de analizar las instituciones políticas desde una perspectiva optimista. En política, como también en otros muchos quehaceres humanos, es importante sentirse un poco romántico y no olvidar que si, efectivamente, existen cosas desagradables e impuras, por otro lado, piénsese lo que se quiera, sigue siendo factible el encontrar la lealtad humana, la nobleza y el altruismo.

Penetrar, pues, en cualquiera de los libros del profesor de la Universidad de Valencia supone la aventura —deliciosa aventura— de desintoxicarse de tanto pseudoconstitucionalismo, de tantas afirmaciones dogmáticas y, en especial, el desenmascaramiento del enigma de no pocas ideologías político-sociales que, como es sabido, encuentran en algunos sectores juveniles de nuestro tiempo un campo especialmente abonado para su arraigo.

El pensamiento político-social del autor del libro que comentamos nos sugiere la necesidad, llegado a cierto extremo, de volver nuevamente al pasado, de realizar una revisión de aquellos conceptos políticos que, naturalmente, por archisabidos se han olvidado. Quizás, afirmamos por nuestra cuenta y riesgo, la principal y más sugestiva moraleja de este libro es la de hacernos ver que, en lo político, nunca el hombre llega a la conquista de posiciones defini-

tivas. Se esconde, incluso en la misma denominación de este libro, todo un programa de filosofía política. El profesor de la Universidad de Valencia habla de «Constitución» y, al mismo tiempo, de «Proyectos políticos», es decir, del elemento primordial en la moderna integración del Estado que, claro es, implica el establecimiento de una Constitución y de la perfección de la misma cosa que se consigue a través de la formulación de los correspondientes programas políticos.

Pone de manifiesto el libro que ocupa nuestra atención que, hoy por hoy, la intensidad de los lazos de solidaridad política y social de un Estado no descansa en la fuerza o poder coactivo del Estado, sino, por el contrario, en la perfección de cada una de sus estructuras: políticas, jurídicas y sociales. Surge, pues, un nuevo concepto de soberanía que, acaso, ya ha estado en vigor, como nos demuestra la historia política de cualquier nación, en otras épocas de la vida del hombre. Esto nos revela, pensamos, lo poco atinado que resulta el creer que existen modelos de gobierno o de orden político a medida de cada Estado. Quien se tome la molestia —positiva molestia— de profundizar en las páginas de la obra del profesor Sevilla Andrés podrá observar cómo, a través de cada una de nuestras constituciones y leyes, se ha ido forjando eso que se denomina el «espíritu nacional» y que es propio de cada pueblo y que, en definitiva, ninguna nación —y mucho menos la nuestra— está dispuesta a perder en un momento dado.

En estos momentos en que ante fenómenos tan sugestivos como incomprendidos se habla de supranacionalidad y de integraciones políticas y económicas y de unidad continental resulta muy curioso el observar el profundo espíritu de unidad nacional que denotan nuestras viejas constituciones y leyes políticas. Es alentador, por ejemplo, el matiz con el que está concebido el Real Decreto de 18 de diciembre de 1913 en torno a la descentralización administrativa de nuestras mancomunidades y también es sugestivo el proyecto de Ley formulado por el Gobierno Romanones, en 20 de enero de 1919, sobre la organización autonomista municipal y regional. Aunque, en efecto, se trataba de solicitar cierta autonomía e independencia, es claro que con ello se aspiraba, según se deduce del preámbulo del referido proyecto, a evitar toda discordia, todo riesgo de desavenencia y, sobre todo, a crear el clima de unidad íntima y de amor a la Patria. No ignoramos que los ejemplos expuestos no son, dentro de la excelente y minuciosa antología de leyes recopiladas por el autor de este libro, lo más significativo y trascendentes, pero, por eso mismo, los hemos escogido. Para hacer ver que, incluso en los problemas de rango secundario, la necesidad de la unidad nacional ha sido una de las grandes constantes que ha imperado en los políticos españoles y que con singular relieve se hace constar en el decreto de 7 de octubre de 1937 sobre inspiración de los

Puntos Programáticos del Movimiento en la legislación del nuevo Estado español.

Profundizando aún más en la obra del profesor Sevilla Andrés, llegamos a una primera conclusión que es conveniente consignar, aquí y ahora, como elemento indispensable que justifica la razón de ser de este libro, a saber: que el político tiene que ser un gran conocedor de la Historia, puesto que cada pueblo, como ha escrito un pensador contemporáneo, se forja de su pasado una imagen más o menos legendaria, que tiende a justificar sus actitudes y sus reivindicaciones. La enseñanza de la historia, en todos los países, es de hecho una educación de patriotismo, un medio de desarrollar los sentimientos nacionalistas en el espíritu de las nuevas generaciones. Por medio de ella, los ciudadanos de una nación toman conciencia de las diferencias (verdaderas o falsas: lo importante es que sean creídas) que les oponen a los ciudadanos de otras naciones. Así, efectivamente, se forman los «arquetipos» nacionales a los cuales se pretende parecer.

La obra que comentamos reúne, claro es, lo más sustancial de la historia política contemporánea de España. Es, por supuesto, la historia política escueta, sin adornos, sin maquillajes. Es la historia a través de sus documentos, es decir la historia escrita no por el hombre en su concreta individualidad, sino, por el contrario, por el paso de sucesivas generaciones. En la historia constitucional de cada nación parece perderse hasta el más pequeño sustrato de individualidad y surge, por supuesto, la historia de la sociedad, esto es, la historia de *las instituciones políticas*.

La aparición de estos dos volúmenes ayudarán, estamos seguros, de manera muy considerable a un mejor y más detenido conocimiento del quehacer político español y, desde luego, a comprender nuestro actual desenvolvimiento político. Nos atrevemos a pensar que la obra del profesor Sevilla ha de tener una proyección internacional muy grande. España interesa como fenómeno político y, sin embargo —para nadie es un secreto—, la ignorancia entorno de nuestras instituciones políticas es algo que no nos acertamos a explicar de manera satisfactoria. Hay fuera de nuestras fronteras un conocimiento superficial, no ya sólo de nuestro pasado constitucional, sino, lo que aún es peor, de nuestro presente. Es de lamentar la escasa formación que ciertos editorialistas extranjeros demuestran cuando, para su propia desgracia, suben a la tribuna de sus correspondientes rotativos algunos de los temas políticos concernientes a nuestra nación. Aún no se han apercibido de la formidable cristalización político-social que España ha conseguido en los últimos treinta años y desconocen —nos sería muy fácil citar unos cuantos manuales de Derecho constitucional que han visto la luz en prensas extranjeras en que abruma la miopía de sus autores respecto del presente político español—, entre otras

muchas cosas, que ha sido precisamente entre nosotros en donde ha surgido la idea de que el Estado —como muy recientemente ha advertido Fernández de la Mora— es una herramienta inventada y trabajosamente puesta a punto para servir a sus usuarios.

Sería difícil exponer, dada la peculiar estructura de un comentario crítico, el contenido doctrinal de este libro, dedicado, como queda dicho, a la recopilación de las constituciones, leyes y decretos más destacados que cubren el amplio período de tiempo que va desde la Constitución de Bayona de 7 de julio de 1808 al Decreto por el que se aprueba el Estatuto Orgánico del Movimiento de 4 de enero de 1969.

No estaría fuera de lugar el detenernos, aunque sea muy sucintamente, en cuanto representa la Ley Orgánica del Estado. La razón de nuestra preferencia por destacar el impacto producido por la referida Ley, que, efectivamente, supone la coronación de uno de los períodos más extensos de paz, orden y armonía —expresiones de contenido diferente, aunque, claro es, en el fondo exista alguna analogía—, es obvia. Implica la Ley Orgánica del Estado —y esto es lo importante— la prolongación material y espiritual de ese ancho período de paz para el que, ciertamente, no hay parangón posible en toda nuestra Historia si no nos remontamos, como lo ha hecho el profesor J. L. Comellas, a una de las épocas más pretéritas de nuestra raza, a saber: «Entre la insurrección de los bagaudas, a comienzos del último tercio del siglo IV, y la invasión de los suevos, vándalos y alanos, el año 409, transcurren alrededor de treinta años de paz en España. Desde entonces, y a lo largo de mil quinientos años de historia, no ha vuelto a registrarse en este país un período pacífico —en lo interior o exterior— tan prolongado hasta la época posterior a 1939». Este, por supuesto, es el infinito valor de la Ley Orgánica del Estado y el sueño de las nuevas generaciones españolas.

Para comprender el por qué de muchos de los decretos o de las leyes que el profesor Sevilla Andrés ha recopilado en estos excelentes volúmenes es aconsejable tener a la vista su *Historia política de España* (1800-1967). La historia constitucional de un país no sólo debe estudiarse a través de sus textos, sino, a la vez, a través del quehacer de sus hombres más representativos. Afortunadamente, el profesor de la Universidad de Valencia ha advertido que son los hombres los que, en efecto, rompen el orden y quiebran la paz. Conviene recordar, por muchísimas razones que no es menester explicar, que el concepto de orden, de orden político de la comunidad, ha recibido relativamente —así al menos lo piensa el profesor Friedrich— poca atención a lo largo de la historia del pensamiento político, en comparación con otros conceptos, tales como la Justicia, el Poder y el Estado. No obstante, el orden ha sido, lógicamente, el fin obvio de toda política —el lector atento podrá apreciar la auten-

tividad de esta observación si analiza, por ejemplo, los motivos que aconsejaron la Constitución política de la Monarquía Española promulgada en Cádiz el 19 de marzo de 1812, la Constitución de la Monarquía Española de 1865 y sobre todo, la Proclamación de la República— y, en cierto sentido, la teoría política gira alrededor del problema de cómo alcanzar un orden.

Es, pues, muy sugestivo el comprender la finalidad primordial que ha animado e impulsado el fenómeno político de los últimos años en cuanto, naturalmente, a España se refiere. España tenía ya la paz, el orden y la armonía. Cabe preguntarse: ¿Qué esperábamos todos y cada uno de la Ley Orgánica del Estado? Esperábamos, en efecto, la continuidad y efectividad de la etapa prodigiosa vivida y la garantía de la solidez del porvenir. El régimen español hasta la promulgación y aprobación general de la Ley Orgánica del Estado se apoyaba en el prestigio del hombre que lo creó. La Historia demuestra que los sistemas políticos consustanciales a la figura de los fundadores no van más allá de la existencia real del genio político. Por eso precisamente el hombre providencial que guía los destinos de nuestra Patria ha querido, a través de la Ley Orgánica del Estado, superar su propia obra. Bajo este aspecto, como ha escrito el profesor Uscatescu, la ley que tenemos ante nosotros es un documento fundamental de gran importancia, a través del cual se nos revela en toda su plenitud el genio político de Franco, su capacidad de trascenderse a sí mismo y de vivir con intensidad máxima las posibilidades futuras de su Patria y su Obra.

Otra dimensión que nos es dado observar en la Ley Orgánica del Estado es la de la posibilidad de entrar con pie firme en el ámbito internacional. La Ley Orgánica nos permite disfrutar de una gran libertad y de la solidez de unas instituciones políticas que puedan ser sometidas a toda clase de pruebas en cuanto a su constitucionalidad, su eficacia y fortaleza. Y estas tres cualidades proceden, probablemente, de los siguientes hechos: la exclusión de los partidos políticos, los grupos de presión y la gran tecnocracia política. Se han eliminado, pues, muchísimos obstáculos. España ha entrado en una nueva época de eliminación de riesgos; por ejemplo, el de la «burocratización» del Poder, el de la «tecnificación» y, sobre todo, el de la concepción dinámica del Estado. Entendiendo por «dinamismo estatal» el continuo abuso que, justamente, nos es dado observar en otros regímenes, en donde se sufre la fiebre de una constante reforma de las estructuras, de un continuo ensayo de fórmulas nuevas y, por consiguiente, se padece una inconsistencia política que enmascara o disimula de manera notable la implantación de una democracia absoluta. Aunque, claro es, la democracia siempre ha sido muy mal entendida.

Es preciso, por lo tanto, considerar que el Estado nacido el 18 de julio es, como ha escrito el profesor Fernández Carvajal, «una dictadura constituyente

y de desarrollo» que tiende, ante el futuro, a constituirse en una «monarquía limitada pura». Pero, pensamos, en la fórmula española podemos aprehender infinitas posibilidades. Esto, precisamente, justifica el detenimiento con que, dentro de los límites de que disponemos, hemos examinado la Ley Orgánica del Estado. Sin ánimo de intentar realizar una comparación —ya que cada una de las constituciones, decretos y leyes recogidos en este libro responde a una determinada necesidad y época de la política española— nos parece que el texto de la Ley Orgánica es, sin duda, fruto de una profunda reflexión y, sobre todo, de una madurez política y social difícilmente inigualable a lo largo de nuestro panorama legislativo. La nueva Ley Fundamental es, en definitiva —como ha escrito un destacado escritor contemporáneo—, fruto de una conciencia.

Por otra parte, no se puede ignorar que resulta difícil, según piensa el profesor Sevilla Andrés, pronosticar el futuro de una ordenación profundamente política, máxime —subraya el autor— si todavía no se halla totalmente reglamentada. La prueba del fuego de su aplicación es la única que puede alentar un juicio sobre cualquier instituto político, y más si es de índole constitucional, y se intenta por vez primera después de un largo período de paz y orden. Indudablemente, hace hincapié el profesor Sevilla Andrés, el calor de los españoles —el popular, el erudito— ha de servir de mucho, para bien o para mal, en este Instituto de nombre añejo, pero de ordenación realmente moderna, que se enlaza en cuanto de participación predominantemente política, supone, con los tres intentos de examen de inconstitucionalidad: el de Cádiz, el de 1873 y el de la República del 31.

Si, como el propio autor de esta obra considera, «la legislación de un país es el más claro exponente de la mentalidad de su clase gobernante, hasta el extremo de que uno de los temas más interesantes de la Ciencia Política es averiguar hasta dónde las leyes son realidad viva o, por el contrario, hasta dónde son pura semántica», es evidente que el lector tiene en sus manos un texto insustituible para conocer, comprender y, en definitiva, establecer conclusiones sobre lo que ha supuesto, supone y puede suponer la experiencia de la política española. Consagrado a este menester, creemos que, efectivamente, la obra del distinguido profesor de la Universidad de Valencia es un utilísimo e indispensable material de trabajo. Por otro lado, para alcanzar la «verdad» política no existe camino más directo que el análisis del espíritu de la ley. En la Ciencia Política, como es sabido, el pragmatismo acaba por imponerse siempre.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

JOAQUÍN TOMÁS VILLARROYA: *El sistema político del Estatuto Real (1834-1836)*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1968; 649 págs.

1) *El autor*: Partiendo del proemio del libro del profesor Joaquín Tomás Villarroya, no puede causar sorpresa alguna el hecho de que esta recensión, más que la corriente reseña bibliográfica, sea un alegato en descargo de esa parte de responsabilidad en la publicación, que el autor, amablemente, ha atribuido a este recensionista.

La lectura crítica que le fué solicitada parecía una de tantas pesadas cargas como lleva aneja la docencia universitaria; pero desde la redacción de los primeros capítulos (no en el orden en que ahora se insertan) la desgana se trocó en curiosidad y más tarde en abierta aprobación, decididamente alentadora. En lo escrito aparecían valiosas cualidades, propias de quien pretenda develar el sentido del acontecer histórico: ecuanimidad; apasionamiento en la tarea; perseverancia, inaccesible al desaliento en la a veces penosa búsqueda de datos; sagacidad intepretativa; fecunda intuición y aguda e inteligente capacidad de síntesis.

Para Toynbee (*Civilization on trial*) la información histórica sobre tiempos cercanos, siempre viene falseada por el subjetivismo de quien escribe, que le lleva a presentar lo acaecido en forma conducente a conclusiones preconcebidas. El profesor Tomás Villarroya posee una serenidad de esfinge que le capacita para tratar de los sucesos de nuestro tiempo con la misma ecuanimidad con que hablaría del mundo greco-romano, único sobre el que, según el inglés, cabe una verdadera historia.

Con una paciencia de monje, nuestro autor ha consumido largas horas de trabajo en las fuentes, procurándose así un valioso material de primera mano, lo que hace de su libro uno de los de obligada consulta de ahora en adelante, para todo el que, de alguna manera, roce con aquella época. Ha escudriñado en los Archivos Histórico Nacional y el de la Presidencia del Gobierno. Ha asimilado el apasionamiento de procuradores y próceres merced a una detenida lectura de sus «Diarios de Sesiones». Ha manejado, podría decirse, que todo el material impreso de aquel tiempo: periódicos, escritos de Larra, panfletos de Avinareta, folletos, manifiestos, etc. Ha sopesado las opiniones y juicios de los hombres de la época: Alcalá Galiano, Donoso Cortés, Pacheco, Caballero y Burgos, sin olvidar los formulados después al discutirse las Constituciones de 1837 y 1845 y, por último, ha contrastado sus valoraciones con las de los comentaristas actuales: Díez del Corral, Sánchez Agesta y Sevilla Andrés.

2) *El tema*: Desde largo tiempo atrás, viene padeciendo nuestra Ciencia Política una extremada atracción por parte de la extranjera. Puede deberse.

esto a la decadencia filosófica, a partir de los últimos escolásticos (la teoría política tiene un entronque filosófico) y al hecho de que las formas políticas adoptadas tienen un origen ultrapirenaico.

Se hace necesario y urgente el estudio de la Historia política del siglo XIX, dentro del que políticamente seguimos; cómo organizarse fue el problema de aquel siglo, qué hacer es el de éste. Aquel conocimiento puede contribuir en mucha parte a descubrir las causas del constante cambio institucional que lamentamos. El profesor Posada (a quien me complace recordar) lo resumía en una anécdota que él situaba en la Francia posterior a 1875: un caballero pide en una librería un ejemplar de la Constitución. El librero contesta: «Lo siento mucho, señor, aquí no tenemos publicaciones periódicas.»

Dentro del no muy trabajado siglo XIX, los años 1834 al 36 venían siendo descuidados. Al Estatuto Real, como carta otorgada, se le consideraba un tímido intento de atracción de los constitucionalistas sin irritar a los amantes de la tradición, intento, por otra parte, baldío y de corta y desapercibida duración.

El profesor Tomás Villarroya ha prestado un inapreciable servicio, digno de encomio, a nuestra historia política, con su magnífico estudio sobre los años del Estatuto Real. Gracias a su pluma se han puesto de relieve grandes acontecimientos de significado político. Con aquel texto se inicia en España de manera irreversible el período constitucional. A su sombra se desarrolla el germen liberal de Cádiz. En su tiempo sube y se afirma la hegemonía de la clase media, en parte gracias al sufragio censitario. Con él se introduce el bicameralismo e insensiblemente, forzando el texto como es frecuente, se abre camino con timidez un cierto parlamentarismo y, por último, en aquellos días se inaugura un sistema electoral directo. En resumen, puede decirse que el período tratado era uno de los más necesitados de atención y de estudio y que el libro publicado constituye una pieza maestra a ensamblar en la gran historia del siglo XIX.

3) *La obra*: Este escrito del profesor Tomás Villarroya nos aporta, como queda dicho, una valiosa información, inédita hasta ahora,

Los hallazgos en el Archivo Histórico Nacional han permitido al autor establecer con todo detalle el proceso de formación del Estatuto, del que, hasta ahora, sólo se tenían las noticias, incompletas y fragmentarias, suministradas por los *Anales* de Burgos; publicando, en apéndices, el proyecto inicial redactado por el Ministerio y el dictamen del Consejo de Gobierno, cuyo análisis descubre el origen y alcance de muchos de sus preceptos: basta recordar que el estudio de tales documentos explica las razones por las que el Estatuto —anticipándose a otras muchas leyes fundamentales— por primera vez elevó a rango constitucional en España, el Consejo de Ministros y su Presidencia;

y, de otra parte, explica la introducción en el artículo 32 del texto definitivo, del derecho de petición que había de ejercer una influencia decisiva en el desenvolvimiento práctico del sistema político que con aquél se quiso introducir. De manera parecida, las investigaciones realizadas por el autor en el Archivo de la Presidencia del Gobierno le han permitido utilizar las actas de los Consejos de Ministros, dándonos así noticia directa sobre sucesos de la época que hasta ahora permanecían oscuros; sobre el modo y ambiente de las reuniones ministeriales; sobre la génesis de decisiones políticas fundamentales adoptadas durante la vigencia del Estatuto; y más particularmente sobre las relaciones del Ministerio con la Reina Gobernadora y con las Cortes: basta, en relación a este último punto, señalar las noticias que Tomás Villarroya ofrece sobre la primera disolución de Cortes en nuestra historia constitucional decretada por Mendizábal en enero de 1836; así como sobre la tensión entre la Reina y el Ministerio presidido por este último, la que condujo a su remoción y sustitución por Istúriz.

Una visión panorámica de nuestro constitucionalismo le lleva a comparar los preceptos del Estatuto con los de las Constituciones de 1812 y 1837, ofreciendo, frecuentemente, conclusiones muy sugestivas; le permite matizar, apartándose de fáciles identificaciones, las semejanzas y diferencias entre el Estatuto y la Carta de Luis XVIII y, finalmente, trae a su adecuado lugar otros proyectos constitucionales, como el de la Sociedad Isabelina y el del Ministerio Istúriz, hasta ahora poco estudiados y que, sin embargo, son de sumo interés para conocer, por un lado, el fondo común, y por otro, las divergencias que se hacían notar en las tendencias de la opinión durante el período estudiado.

Al autor, en cuanto abogado del Estado que es, se le encuentra especialmente atraído por la consideración jurídica de los datos clave del Derecho Constitucional, tales como la naturaleza del Estatuto, las prerrogativas de la Corona o los poderes y facultades de las Cortes.

Si se pretendiese dar cuenta aquí de todas las aportaciones que el libro trae al conocimiento histórico del bienio desde el ángulo constitucional, habría que reproducirlo casi íntegramente. Nos limitaremos, para acabar, a referirnos a dos de los pasajes salientes: el dedicado a los medios de control parlamentario y el que se refiere a las primeras elecciones directas en España.

El primero, en su construcción, parece inspirarse en los esquemas propuestos por Bastid y Barthelemy al estudiar la Restauración y la Monarquía de Julio en Francia. El autor, contrastando los Reglamentos de los Estamentos con el desarrollo de sus sesiones ha encontrado, justamente en sus albores, esa práctica política llamada «contestación al discurso de la Corona», con una dimensión fiscalizadora que durante el trienio liberal apenas había logrado tener. Sigue la pugna que frente a los preceptos reglamentarios mantuvieron las

preguntas y las llamadas proposiciones para ser admitidas en la práctica parlamentaria del Estatuto y recuerda que Martínez de la Rosa, siendo Presidente del Consejo de Ministros, admitió sin reservas «la doctrina de que cabalmente al tratarse de los presupuestos, es cuando los señores Procuradores ejercen más de lleno sus poderes, esa especie de facultad de exigir una responsabilidad moral y de mostrar el grado de confianza que merece el Ministerio según el buen o mal desempeño de sus deberes...». Explica cómo Mendizábal, al tiempo de discutirse la solicitud de su Gobierno para la obtención de poderes especiales, planteó, por vez primera en nuestra historia constitucional, la cuestión de confianza; y, por último, al examinar el voto de censura, nos descubre que antes de llegar al aprobado contra Istúriz —ya estudiado por Sánchez Agesta y por Sevilla Andrés— se registraron, en 1834 y 1835, dos intentos de presentar otros tantos votos contra el Ministerio Martínez de la Rosa, esclareciendo de este modo la trayectoria seguida por este medio de control hasta su admisión en nuestras prácticas parlamentarias.

A poco de publicado el Estatuto, el Decreto de 20 de mayo de 1834 inauguraba el régimen censitario en España, creando un Cuerpo electoral sumamente reducido, cuya composición cuantitativa y cualitativa nos ofrece el autor. Con arreglo a ese Decreto, se celebraron las elecciones de aquel año y las de febrero de 1836. Ahora bien, el Cuerpo electoral creado por dicho Decreto era tan estrecho y limitado que pronto se sintió la necesidad de ampliarlo. A este fin respondió el Decreto electoral de 24 de mayo de 1836, que estableció en España la elección directa y bajo cuya vigencia se celebraron las primeras elecciones de esta índole en los meses de julio y agosto de 1836. El autor recoge dos cuadros estadísticos de la época, que le permiten estudiar la composición numérica, social y diversificación por ocupaciones del Cuerpo electoral con minuciosidad parangonable con los más completos estudios actuales de Sociología electoral. Pero, además, en este mismo capítulo se estudia la aparición de candidaturas y manifiestos en la práctica electoral española; se analizan los intentos de crear asociaciones electorales, en las que, sin duda, deben verse los antecedentes inmediatos de los partidos políticos y, finalmente, otros cuadros permiten al autor estudiar los mecanismos y resultados de aquella elección. Por desgracia, los sucesos de aquel verano, que llevaron al motín de La Granja y al restablecimiento de la Constitución de Cádiz, truncaron una doble experiencia: la de estas primeras elecciones, cuya segunda vuelta no llegó a celebrarse, y la de una pacífica revisión del Estatuto, que debían llevar a cabo las Cortes en ellas elegidas. Pero la experiencia no resultó inútil: la Ley electoral de 1837 siguió muy de cerca la norma y la práctica electoral del 36; y la Constitución de 1837 adoptó muchos de los principios contenidos en el proyecto de reforma del Estatuto preparado por el Minis-

terio Istúriz para aquellas Cortes. Digamos, para acabar esta parte expositiva, que de esta doble continuidad nos informa el autor en otros dos trabajos excelentes e independientes del libro *El Cuerpo electoral en la Ley de 1837 y Las reformas de la Constitución de 1812 en 1836*.

El ordenamiento jurídico es un deber ser, una pretensión sobre la conducta humana según un dictado de la razón para Santo Tomás o por exigencias de una escala de valores. En general, el quehacer humano se acomoda a lo prescrito, pero no por entero ni continuadamente. El fluir de la vida reacciona sobre el Derecho, le ahorma y modifica. La norma, a pesar de su pretensión de inmutabilidad, para merecer tal nombre, en cierto modo es lo que el vivir hace de ella. El estudio de un ordenamiento en los textos exclusivamente, no pasa de ser una abstracción de lógica jurídica. El campo del Derecho privado, arropado en su compleja técnica, goza de un mayor sosiego y su ordenamiento se modifica lentamente. Al ámbito del Derecho constitucional acuden furiosos los más destacados pluralismos, distanciando en distinto grado, según las épocas, la norma y el hacer político; por esta causa, el estudio de una Constitución, exclusivamente en su articulado, no tendrá más valor que el de una expresión conceptual si no se la inserta en el total fluir de los hechos, observando la respuesta del medio para captar la imagen de la omnicompreensiva realidad histórica.

Este segundo empeño era el más arduo para el jurista que es nuestro autor, pero igualmente fue superado con lisonjero éxito, como queda palpable en la narración de los sucesos culminantes del período, en el estudio de las actitudes y motivaciones de las personas que guiaban los acontecimientos, en la captación del significado de antecedentes, normas, posturas y resultados que se conjugaron y se obtuvieron, en la cuenta que ha dado de la composición social y humana de los dos estamentos y ambiente de sus sesiones, en el análisis de los preceptos relativos al Cuerpo electoral, manejo de datos estadísticos, etc.

4) *Juicio crítico*: En las páginas finales del libro, al resumir el autor sus juicios y valoraciones, hay un cierto dejo de tristeza al señalar lo que el Estatuto pudo haber sido y no fué: si tenía limitaciones evidentes, éstas podían haberse corregido. En todo caso, contenía normas y mecanismos de gobierno que hubieran podido servir de base a la convivencia de los españoles y a un desarrollo menos doloroso y turbulento de nuestra Historia. «El Estatuto —advierte Tomás Villarroya— no fué una obra perfecta, ni sus autores afirmaron nunca que lo fuese; pero fue una norma política muy estimable y, en todo caso, legalmente susceptible de perfección. El Estatuto quiso establecer en España un sistema que conciliase la tradición con la novedad; que armonizase la libertad y el orden; que se asemejase a los existentes en países

uropeos dotados de instituciones representativas; y que sirviese a la convivencia ordenada de todos los españoles. De tales propósitos unos se malograron totalmente; otros se lograron de manera imperfecta y limitada. Pero, en este momento final —concluye el autor— es lícito preguntarse si tales frustraciones fueron debidas a los defectos intrínsecos de aquel texto; si fueron motivadas por aquella dramática inhabilidad de los españoles para sentirse mínimamente satisfechos de su Constitución política y social; o, en fin, si debe atribuirse a la probada capacidad ibérica para la intransigencia y la discordia civil.» Es ésta una apasionante cuestión sobre la que desearía escribir ampliamente si éste no fuese momento inoportuno. De acuerdo con el autor se puede afirmar que en la intolerancia está la clave de nuestra atormentada historia contemporánea.

5. *Conclusión*: Quien lea este libro, denso y documentado, podrá, ciertamente, formular reparos. Quizás en algún pasaje, la misma honestidad intelectual del autor le lleve a recargar la documentación o testimonios aportados para probar sus tesis y afirmaciones. Es asimismo probable que, en determinados momentos, la compleja y confusa espontaneidad histórica quede un tanto recortada por el afán de claridad y orden. Podrá, ciertamente, discreparse de alguno de sus planteamientos o conclusiones. Pero entendemos que estos y otros reparos no empañan el valor de la obra. El autor señala en el prólogo que su libro aspira a ser solamente un esbozo; y espera que las tesis y referencias que en él se apuntan sean confirmadas, ampliadas o rectificadas por otros estudios más exigentes y minuciosos. Creemos que el libro de Tomás Villarroya es una bien construida monografía sobre el Estatuto Real y una excelente aportación al estudio de la historia constitucional de España.

CARLOS SANZ CID

CIRIACO MORÓN ARROYO: *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá, Madrid, 1968.

Este libro constituye una auténtica novedad editorial. En primer lugar, porque en él se aborda en toda su extensión, no parcialmente como hasta ahora, ni a modo de ensayo como es frecuente, toda la temática de Ortega. Por otra parte, la preparación del autor, que se refleja en el texto, le capacita de sobra para este intento. Buen conocedor de la teología, de la historia filosófica, especialmente de la filosofía alemana del siglo XX, y profesor de literatura, puede abordar toda la obra orteguiana con las mejores garantías sin limitarse al elogio o a la crítica de algún aspecto parcial.

A esto añade un propósito de rigurosidad. Frente al tópico, sostiene y, a mi juicio prueba, que en Ortega, ya desde sus primeros pasos existe una voluntad de sistema. El lector, al final del libro, por lo menos queda convencido de que en el filósofo español hay por lo menos el propósito de un sistema filosófico en el sentido más estricto. Puede ser, por otra parte, que en la obra de Morón algunos aspectos resulten incompletos, otros incoloros, pero difícilmente se consigue la perfección.

De aquí, pues, sin perjuicio de valoraciones distintas de la obra orteguiana, dos ideas que quedan patentes: la indicada de que, desde ahora se puede decir «el sistema de Ortega» y otra, la autenticidad del pensamiento orteguiano. En efecto, el autor no se propone hacer una semblanza personal del maestro, pero, a mi entender, y sin perjuicio de lo demás, ha logrado presentarnos la figura de un hombre que quiso ser solamente pensador y no cayó ni en compromisos ni en cómodos narcisismos.

En este libro se inicia, probablemente, la desmitificación de Ortega, presentándonos su auténtica figura vocacional. La ejemplaridad que pedía, por lo visto, no era mera prédica, sino que él mismo supo vivir ejemplarmente su vocación intelectual. Por eso evolucionó toda su vida y hasta el final. Por eso no tuvo un sistema perfectamente organizado, mecánico hasta en los detalles, como muchos quisieran. Por eso tampoco eludió abandonar posiciones en las que hubiera podido instalarse fácilmente ni disimuló cuestiones que podrían perjudicarlo en muchos respectos. Todo esto se desprende por sí solo de la obra de Morón, que acaba de una vez para siempre con la idea del Ortega *dilettante*, presentándonos la figura de un hombre hondamente preocupado, muy de su tiempo, sin miedo al error, aunque él mismo se rectificase con frecuencia.

Sin embargo, el autor del libro no se pierde en el halago, aun cuando no oculta su admiración y respeto. La obra, ciertamente, no es objetiva, si por objetividad se entiende la indiferencia o la imparcialidad aséptica. Al contrario, orteguianamente, se enfrenta a su tema cordialmente dispuesto a criticar comprendiendo. Por ejemplo, contra el tópico de la absoluta originalidad de Ortega, a lo largo de su obra se empeña en contrastar sus textos con otros parecidos de maestros, amigos o colegas alemanes. Su temática, de esta manera, no resulta así tan original, aunque circunstancialmente lo pareciese en España. Pero justamente en esto radica, paradójicamente, su vigor: en su olfato para todo lo importante transformado a través de su estilo. Porque el estilo de Ortega, como destaca Morón con justicia, es lo que sella su filosofía. No es un literato como quieren interpretaciones banales, deslumbradas por su manera literaria, por su, podríamos decirlo, «nuevo estilo». Ahora bien, justamente, es éste lo que hace de él un creador filosófico y por ahí hay que

buscar la originalidad de Ortega pensador. En la medida en que una filosofía es un estilo Ortega es filósofo y, seguramente, de los mayores.

Morón, en suma, ha dado una visión de Ortega completa y entera; orteguiana, pero sin compromisos de escuela o de parroquia. El mismo advierte que no pretende que su palabra sea la definitiva, que su actitud es insegura. Lejos de esto, se ha propuesto, simplemente, organizar críticamente estudios de otros y aportar su conocimiento del pensamiento orteguiano en las perspectivas de la filosofía alemana que tan bien domina. De ahí el valor intrínseco del libro y, a la vez, la raíz de posibles limitaciones, alguna de las cuales apunto a continuación.

En efecto, dos son las aportaciones fundamentales del autor a los estudios orteguianos: en primer lugar, su vinculación al pensamiento alemán del siglo XX, la cual, no por sabida, había sido estudiada hasta ahora, y mucho menos con tanta hondura y conocimiento; en segundo lugar, la idea —que contradice, demostrativamente, muchos clichés— de que en el pensamiento de Ortega hubo una evolución interna, tan fuerte a veces, que llega a las antípodas de sus bases de partida. Sin embargo, sin perjuicio del valor esquemático del libro para ulteriores estudios sobre el filósofo, voy a permitirme señalar algunas objeciones, no documentadas aquí, desde luego, y que, por otra parte, tampoco modifican externamente la arquitectónica del libro de Morón, la cual, por ahora, no sólo parece excelente, sino incommovible.

En primer lugar, como queda dicho, a través de su conocimiento del pensamiento alemán del siglo presente, llega a establecer la figura de un pensador por cuenta propia, en contraste con las grandes figuras alemana. Ortega filósofo tendría como trasfondo la Alemania pensante de su época, aun cuando, al final, con perfiles propios.

Yo criticaría este contrapunto como *excesivo*, aunque sea la pura verdad. Lo alemán, con ser importante y decisivo no fué, en modo alguno, absorbente. Hay muchas más cosas que mueven a Ortega.

Volvamos a su estilo. Si éste lo hace creador en filosofía, sin embargo sus raíces no son, ciertamente, germánicas. Habría que poner aquí en la cuenta la formación literaria española y francesa de sus años primeros. Pero, sobre todo, su formación en los clásicos griegos y latinos. Morón señala con acierto sus primeros prejuicios, por decirlo de alguna manera, clasicistas. Pero luego, llevado de su germanismo metodológico, lo olvida, me parece, en demasía. Mas yo diría, y creo que podrían hallarse testimonios en el mismo Ortega, su manera de entender la filosofía no es alemana, sino, más bien, griega. Lo mismo que, en otro orden muy importante en el filósofo español, su concepción de Europa, decisiva para su idea de la cultura —Keyserling le llamó alguna vez uno de los siete pares de la cultura europea— se vincula a sus orígenes

grecolatinos. De los alemanes tomó sin duda la moderna formulación de los temas y alguna vez pudo dejarse absorber por ella en su afán de rigor, pero nada más. Por ejemplo, su concepto de filosofía creo que difícilmente se entendería sin Platón, pero de un Platón histórico, no neokantiano o kantiano, aun cuando incidentalmente pudiera ocurrir así. El «biologismo» que, según Morón, distingue a Ortega de Scheler, respira una atmósfera platónica.

Algo parecido podría decirse de otras cuestiones en las cuales tal vez se deja llevar demasiado el autor de su esquema y de coincidencias formales, sin tener en cuenta que los temas importantes suelen ser los mismos en cada época.

Por eso, llevado por el germanismo de su tesis, incurre casi en ingenuidades. Así Durkheim —llamado a capítulo por el propio Ortega— y que está detrás de libro tan señero como *El hombre y la gente*, queda olvidado. Lo mismo G. Le Bon, sin el cual no resulta fácil explicar —tampoco lo consigue Morón— *La rebelión de las masas*, *Ideas y creencias* e, incluso, *España invertida*, para citar obras conocidas y evidentes. O el mismo Montesquieu, cuyo *esprit général d'une nation* resuena en la concepción orteguiana de nación, aunque Renan suministre el contenido. En fin, llevado de su esquematismo, se olvida del propio Simmel para explicar la admisión por Ortega del conflicto como algo normal en la vida social. Y, sin embargo, recientemente un norteamericano, L. Coser, ha escrito un libro sobre *Las funciones del conflicto social* parafraseando párrafos enteros del pensador alemán y, dicho sea de paso, citando a Ortega algunas veces.

Podrían citarse otras omisiones o parcialidades. No cabe duda que historiadores analíticos como Guizot, Tocqueville o Fustel de Coulanges resultan decisivos para explicar algo tan importante como las creencias y las vigencias orteguianas. La influencia francesa ha sido constante a pesar de todo. Y la de los historiadores alemanes mismos. La concepción orteguiana de «razón histórica» no es «una traducción al español de la tesis heideggeriana»; «el ser —realidad trascendente— es tiempo, historia». En Hegel y en Marx hay una fuente más temprana y no ignorada (y en Bergson).

En fin, en relación con el psicologismo de Ortega, que preocupa constantemente al autor (quien llega a atribuirlo alguna vez a Dilthey) y que crea dificultades, sin perjuicio de Dilthey y otros alemanes, me atrevería sugerir la vía del mismo Stuart Mill por ejemplo —cuya *Lógica* se traduce y publica en España en 1917 (había traducciones más o menos parciales anteriores, en Hispanoamérica)— y de Spencer, bien conocidos a principios de siglo en la Península y en la propia Alemania, donde, después de todo, Husserl escribió todavía sus *Investigaciones lógicas* contra Mill.

En segundo lugar, el otro punto que desearía elogiar y criticar es la clasificación del pensamiento orteguiano en cuatro etapas.

Según Morón, habría una primera entre 1907 y 1914, neokantiana (Cohen). La otra desde 1914 a 1920, bajo la órbita de Scheler; la tercera transcurriría entre 1920 y 1927, determinada por Spengler (junto con Scheler), y la cuarta desde 1928 en adelante en la férula de M. Heidegger.

Primero el elogio: la decisión de no calificar —en realidad descalificar— a Ortega como a alguien que sabe todo lo que tiene que decir desde el principio; además, la estructuración de estas cuatro etapas, que no sólo resulta un acierto metodológico para entender a Ortega, sino resultado de un estudio a fondo de la bibliografía orteguiana. Desde aquí hay un buen punto de partida para estudiar serenamente al filósofo español.

Ahora las objeciones: en primer término, desde los supuestos del propio autor, yo no haría cuatro etapas sino cinco. La quinta desde 1941, en que aparecen *Historia como sistema* y *Del Imperio romano*, influido por la gran obra de Rostovzev o desde 1942, fecha de *Esquema de las crisis e Ideas y creencias*, en las cuales la influencia de Comte, Fustel, Tocqueville, que volvió a releer durante su estancia en París probablemente, resulta evidente y, al trasfondo, no Heidegger sino Kant, a lo sumo en versión un tanto heideggeriana, pero probablemente el Kant histórico con su personal problema de meter la razón dentro de sus límites naturales; algo así como el Kant de los vieneses o de Bertrand Russell. En esta época comienza a abrirse Ortega, aunque con recelo, al pensamiento anglosajón. Tal vez este nuevo período que me permito sugerir comienza ya en 1933 con *En torno a Galileo*. A partir de esta obra el pensamiento de Ortega iría discurriendo cada vez más por derroteros propios. También me permitiría apuntar la posible importancia que, por una u otra vía (¿Pryziwara?) cobra el agustinismo —al que Ortega ya en su primera época (¿Bultmann?), como parece sugerir en algún momento Morón (página 244) tal vez no fuera tan ajeno. Esto explicaría genéticamente, no sólo la concepción orteguiana de la verdad sino su separación de Heidegger que, me parece, no queda bien expresada ni clara. Claro está que habría que probarlo y pudiera ser que el supuesto agustinismo se redujera a una mera coincidencia.

Desde otros supuestos criticaría, en algún caso rotundamente, las calificaciones de alguno de esos periodos.

Así, entre 1920 y 1927 no es Spengler quien monopoliza a Ortega. En este momento son los historiadores, no sólo Spengler, los psicólogos como Bühler y los gestaltistas, los antropólogos y biólogos como Uexkull, nombres, en fin, como Keyserling o los nuevos físicos quienes modifican su trayectoria. Yo diría que es un momento en el cual concluye su proceso de formación y se

prepara a marchar por caminos personales acumulando materiales. Entre los alemanes incluso destacaría más a Simmel (junto a Scheler, desde luego, incluso por motivos de amistad personal) y las tendencias un tanto escotistas de Messer (también su amigo).

Su interés se vuelve hacia Heidegger, no sólo a través de Scheler, sino de relaciones personales, ya que fueron compañeros en algún seminario junto con N. Hartmann, y también de tipo estrictamente intelectual, ciertamente.

Pero lo que no parece claro, ni tampoco son convincentes los argumentos de Morón, es su posible devoción a Spengler, a quien, en realidad, nunca debió considerar seriamente, pero sí con interés. La evolución en los textos que el autor señala en este punto, por ejemplo, podría explicarse mucho más literalmente con otros de Le Bon.

La influencia de Heidegger, si bien estimulante y en algún momento decisiva para reorientar a Ortega, no fué tan subyugante y creo debe reducirse. Donde el alemán dice «angustiar», y con él el coro existencialista, el español diría siempre «arriba los corazones» y el tono jovial y hasta festivo, o, si se quiere, deportivo, no parece que lo abandonase nunca aun cuando llegase a matizarlo. En este sentido, la concepción de la verdad que agudamente señala Morón como orteguiana en contraste con la de Heidegger, me parece un argumento contra su propia tesis. Tal vez en la influencia heideggeriana quedaría reducida a sus justos límites si se revisara la relación del español con Spengler. Este refleja y, si se quiere, sistematiza un clima.

En fin, pese a las anteriores observaciones, como decía al principio, la obra es seria, valiosa, imprescindible punto de partida para cualquier estudio riguroso del filósofo español. El autor, en el prólogo expresa su deseo de haber acertado. En mi opinión ha hecho más: ha escrito una obra de esas que, al transcurrir el tiempo quizá se diga que ya está superada, pero que, en cualquier caso resulta imprescindible mencionar para señalar un origen. Desde luego, no «ha perdido el tiempo» y tampoco lo perderá el lector verdaderamente interesado en el tema y en una amplia parcela de la historia intelectual de España aun cuando no coincida siempre con el autor.

DALMACIO NEGRO PAVÓN

ENRIQUE LUÑO PEÑA: *Derecho natural*, 5.^a edición, revisada y ampliada. Editorial «La Hormiga de Oro», Barcelona, 1968.; 592 págs.

Bien sabe el autor que la misión que incumbe a la Universidad no es tanto la de mera información como la de *formación*; no se limita a la instruc-

ción, sino que debe tender a la *educación*. A esta doble y noble función ha servido con magisterio competente y con dedicación ejemplar el profesor Luño Peña durante largos años de docencia universitaria. Y a esa misión son fieles sus numerosas y documentadas publicaciones.

Por eso en su libro *Derecho natural*, que con el éxito de las anteriores, ve ahora su quinta edición, no se limita a informar, no obstante ser completa y al día su información doctrinal y bibliográfica, sino que, tanto en la exposición de su pensamiento como en la selección que hace de la doctrina de los demás —subrayando principalmente la de los autores clásicos en los problemas del Derecho natural, y, sobre todo, de los españoles—, busca la formación de los alumnos —la obra es libro de texto— en la verdad sobre el Derecho y la Justicia.

En un orden que consideramos rigurosamente lógico y sistemático, el autor expone, en dos partes —Parte general y Parte especial— la doctrina del Derecho natural y los grandes y fundamentales problemas y aspectos que éste comporta como estudio filosófico del Derecho, parte importante de la Filosofía del Derecho, aunque no se confunda con ésta.

En primer lugar, el Derecho natural, su concepto y naturaleza, resultará de la conjunción de los dos términos *Derecho* y *Naturaleza*. Por eso empieza exponiendo —Sección primera— ambos conceptos, con la claridad y precisión de maestro, sin omitir, mutilar o tergiversar aquellas doctrinas con las cuales no está, sin embargo, de acuerdo y a las que critica certera y agudamente, pero observando, eso sí, un elegante y caritativo respeto siempre para sus sustentadores. Y esta actitud la mantiene durante todo el libro y en las cuestiones más variadas de que trata.

El profesor Luño Peña, ubicado sin reservas en la doctrina iusnaturalista clásica tradicional y cristiana, sigue la inspiración del teocentrismo jurídico, que desde San Agustín y Santo Tomás había de recibir consagración definitiva en los autores de la Escuela Española del Derecho natural, de cuya doctrina es buen conocedor y entusiasta expositor. El Derecho natural, tal como lo entiende el autor y aparece en las tendencias del renacimiento iusnaturalista clásico que ha tenido lugar después de la postguerra, es una fiel y feliz interpretación de la doctrina de nuestros grandes escolásticos Vitoria, Soto, Báñez, Molina y Suárez; ocupará el justo medio entre los excesos de la doctrina moderna: de un lado, el iusnaturalismo racionalista, que al prescindir de la Naturaleza y de la Historia, se perdía en las abstracciones, y de otro, el empirismo positivista, que al despreciar la Razón, se perdía y se quedaba solamente en los hechos. En todo caso, el iusnaturalismo defendido por el autor es, con la más sana doctrina tradicional, una superación del positivismo jurídico, como es también una condenación del abstraccionismo racionalista.

Partiendo de la grandiosa construcción arquitectónica del orden, recibiría el Derecho natural greco-romano la impronta cristiana con la doctrina de San Agustín sobre la Ley eterna, natural y positiva como elementos directivos de los respectivos órdenes ontológico o universal, moral y jurídico.

En torno al orden gira también el sistema iusnaturalista del profesor Luño Peña. La existencia de un orden del mundo que tiene a Dios por autor y a cuya regulación, por las leyes de la causalidad y de la finalidad, no escapa ninguno de los seres. Un orden moral comprensivo de todos los actos humanos y, dentro de él y como una parte del mismo, el orden jurídico. El hombre—convertido en el centro de estos dos últimos— conoce y realiza el orden mediante la inteligencia y la libertad, de los que resulta la moralidad y responsabilidad de los actos humanos. Realizando el orden moral y jurídico, conforme a su naturaleza (como «principio de las operaciones propias de cada ser») realiza y actualiza el hombre su ser, como deber moral y jurídico, con lo cual se entronca la Etica y el Derecho con la Metafísica, porque el *deber*, objeto de la Moral y del Derecho, no es sino un aspecto del *ser*, objeto de la Metafísica. Y porque el hombre para alcanzar su perfección debe devenir libremente aquello que es metafísicamente.

El deber surge como necesidad moral que el hombre tiene de tender a sus fines. Pero no es el resultado de una razón y voluntad autónomas sin sometimiento a un orden objetivo de normas, como quiso primero el racionalismo kantiano o el individualismo y liberalismo político, y después el existencialismo de la «moral de la situación» (a cuya exposición y refutación ha dedicado el profesor Luño Peña un notable trabajo, *La Moral de la situación y el Derecho subjetivo*, 1954), sino un deber moral y jurídico como «necesidad moral de hacer lo que exige el orden», porque «el fin del hombre en esta vida es guardar el orden» y sus leyes objetivas que son el principio ordenador.

El concepto del deber —dice el autor— «se funda en las relaciones naturales que integran el orden. En la relación intrínseca de las acciones humanas con el fin moral, o Bien absoluto, se funda el *deber moral*. En la relación de las acciones humanas con el fin de coexistencia y de armonía social —o fin jurídico—, se funda el *deber jurídico* (pág. 152).

Pero estas relaciones implican alteridad, reciprocidad, por lo que el deber postula el derecho. Y la *alteridad* y la *exigencia de un deber*, son los dos requisitos esenciales que caracterizan el Derecho. Deber y Derecho son correlativos.

Si la consideración del orden moral y la conformidad con él de los actos humanos se llama *moralidad*, la relación, proporción o conformidad de los actos humanos con el orden jurídico que regula su conducta, se denomina *ius-*

ticia. La Justicia «es *rectitud*, en orden a los actos externos del hombre para con los demás hombres, en orden al obrar del hombre en relación con los otros hombres» (pág. 163).

Con este rigor metódico —que compartimos plenamente— ha ensamblado el autor el Derecho y la Justicia en el orden moral y éste, a su vez, en el orden universal, del cual el hombre —único sujeto del Derecho y de la Moral— forma parte.

Dedica el docto profesor la Sección sexta —ocho capítulos— a la doctrina de la Justicia, construyendo un verdadero tratado sobre la materia, porque en ella estudia el concepto y evolución de la Justicia desde las primeras especulaciones filosóficas de los griegos hasta las últimas concepciones, subrayando con acierto en cada tendencia o sistema doctrinal los rasgos característicos que asignan a esta virtud y a «lo suyo» como objeto propio de la misma. Sigue el autor en su exposición la doctrina tomista sobre las propiedades y «partes subjetivas, casi-integrales y casi-potenciales» de la Justicia, con fórmulas breves distintivas de cada una de las divisiones clásicas o especies de justicia: justicia general es «*ordo partium ad totum*»; justicia distributiva es «*ordo totius ad partem*»; y justicia conmutativa es «*ordo partis ad partem*» (páginas 176-178). No se puede expresar más claramente, y estas fórmulas son fácilmente comprensibles por los alumnos, como podemos comprobar cada curso.

Contra los exclusivismos unilaterales, individualistas o totalitarios, y en oposición a un concepto puramente matemático del Bien común, como suma aritmética de los bienes individuales, el autor entiende por Bien común «la conjugación y la ordenación de los bienes particulares en vista de un fin que les es inmanente», considerando que su contenido es, ante todo, de índole espiritual y moral y siguiendo en escala jerárquica bienes de cultura o valores del espíritu y toda suerte de bienes y de prosperidad material, acumulados en el seno de una sociedad, que hacen posible a sus miembros la máxima perfección: el bien humano perfecto. Este concepto del Bien común es exactamente el subrayado por la doctrina de los últimos Papas en notables documentos pontificios.

Tras rechazar la llamada justicia «subhumana», porque el adjetivo «subhumana» entraña una contradicción *in terminis*, ya que la justicia sólo al hombre puede referirse y por los hombres realizarse, termina Luño Peña su doctrina de la Justicia con un capítulo sobre la «Justicia social» (a la que el autor dedicó una de sus primeras publicaciones), en el que expone las opiniones de los principales autores acerca de su naturaleza y relación con las otras especies de justicia, para terminar afirmando la sustantividad de la Justicia social, lo

que equivale a «reconocer que por encima de las relaciones de *coordinación* y de *subordinación* entre la comunidad y sus miembros existe un principio supremo, un valor de *integración* de la vida social humana». Es más, «la proclamamos —dice— especie suprema de la virtud social en su más pura significación espiritual, porque la *Justicia social*, como síntesis feliz de la legal y de la distributiva, es causa de integración social, fundamento del *Bien común* y garantía suprema de paz social» (pág. 195).

Justicia y Derecho; Justicia y Derecho positivo, y un capítulo dedicado a la Equidad (concepto, significación y trascendencia práctica de la Equidad), completa la Sección sexta de la Parte general del libro.

En el tratado de la Ley, el profesor Luño Peña sigue la trilogía agustiniano-tomista de la Ley eterna, natural y positiva, en cuya exposición revela el autor su profundo conocimiento de la doctrina de Santo Tomás y de Suárez. El valor de la Ley —dice— radica en la *razón del orden*, en cuanto querido e impuesto por el legislador. En la Ley positiva el imperativo de la voluntad debe estar moderado por el principio racional del bien colectivo o finalidad común ordenada. Por eso la define así: «es la norma imperativa, legítima, ordenada y promulgada para el bien común» (pág. 287). Quedan señalados en esta definición los requisitos esenciales de la Ley positiva: *imperatividad*, *legitimidad* (interna, por la racionalidad y moralidad del precepto; y externa, como potestad verdadera y efectiva del que promulga la Ley) y *promulgación*. Por lo que se refiere a la coacción, el autor, con la más sana doctrina tradicional —recoge detalladamente la de Suárez—, afirma que no es propiedad esencial, sino accidental, de la Ley o Derecho; no es elemento principal, sino accesorio, secundario y adjunto (*vis adjuncta* decía Suárez): «afirmar que el Derecho, el Deber, el Orden jurídico y la Ley exigen la coacción como requisito indispensable, equivale a elevar a la categoría de *principio* a aquello que, como la fuerza coactiva, es tan sólo medio instrumental» (págs. 310 y 292).

Siguiendo el orden lógico —que subrayamos desde el principio—, trata seguidamente el autor de la teoría del Derecho —objetivo y subjetivo—, porque la virtud de la Justicia se objetiviza en el Derecho, que es la delimitación objetiva de lo justo. El Derecho —dice con Santo Tomás— es el objeto de la Justicia.

Derecho objetivo-Ley como «conjunto de normas bilaterales, generales, imperativas, externas e inviolables, irrefragables: coactivas» (pág. 296). Los principios generales del Derecho, frente a la interpretación positivista, «deben considerarse en perfecta armonía y en completa subordinación a los supremos mandatos de la Justicia, al sentimiento jurídico o tradición jurídica nacional y a los fines constructivos del Estado». Contra los autores que niegan la exis-

tencia de *lagunas del Derecho* por defender el dogma postulado de la *plenitud hermética del orden jurídico* o fuerza expansiva lógica del Derecho, Luño Peña advierte que la complejidad y renovación incesante de la vida no caben en la fórmula rígida, estrecha e inflexible de la Ley; y que la experiencia histórica demuestra que siempre hubo vacíos y lagunas en las leyes.

Si al adjetivarse la Justicia en normas reguladoras de la conducta humana, prescribiendo dar a cada uno lo suyo, surge la noción del Derecho objetivo como «*norma agendi*», desde el momento en que la norma agendi o ley reguladora de la conducta humana en la vida social prescribe dar a cada uno lo suyo, surge el derecho subjetivo, o «*facultas agendi*»; como facultad de obrar y de exigir de los demás lo suyo, en concepto de *lo debido*, para cumplimiento de los fines individuales y sociales (pág. 326). Esta facultad moral (no puede confundirse con el poder físico), es también un *poder legal* «porque presupone la Ley como su raíz o fundamento». El derecho subjetivo es definido por el autor como «*facultas legitima seu moralis, aliquid ut suum exigendi, adhibendi vel possidendi*».

Esta es la definición que concuerda substancialmente con los conceptos dados por Vitoria y Suárez del «ius», y que, en relación con las especies de Justicia, es la facultad moral que tiene la sociedad de exigir lo suyo a sus miembros en orden al Bien común, o la que éstos tienen frente a la sociedad, o la que tiene el hombre de exigir lo suyo a los demás.

La naturaleza y fundamento del derecho subjetivo, sus elementos: los límites del derecho subjetivo y la teoría del abuso del derecho, que el profesor Luño Peña expone con claridad y precisión, completan la teoría del Derecho.

Dos capítulos —el XXXVIII y XXXIX—, que dedica a las relaciones entre Moral y Derecho, son el final de la Parte general del *Derecho natural*. El problema de las relaciones entre la Moral y el Derecho «adquiere preponderancia en la doctrina jurídica moderna cuando, por diversos móviles, se pretende establecer un criterio de separación, de antagonismo o de confusión entre la Moral y el Derecho, o se ha intentado proclamar la independencia y sustantividad del Derecho, separándolo de la Moral, y hasta concibiéndolo como opuesto y antagónico» (pág. 360). Pero es evidente —dice— que la Ética y el Derecho, como reguladores de la conducta de los hombres en sus relaciones con los demás, tienen como objeto común la valoración de las secciones humanas. La Moral —lo debido en relación con el fin último del hombre— regula los actos humanos en orden a ese fin último (aquí está, a nuestro juicio, la verdadera distinción): el Derecho —lo debido en orden al Bien común— rige los actos del hombre relativos a la conservación de la sociedad. El Orden jurídico es una parte integrante del Orden moral, al cual pertenece como parte subor-

dinada que, respecto del restante Orden moral, se conduce en relación de medio a fin. El Orden jurídico —ha dicho ya el autor en los primeros capítulos— tiene en el Orden moral su límite infranqueable, ya que no puede prescribir nada que sea inmoral o injusto. En fórmulas precisas y felices concreta Luño Peña estas relaciones diciendo que entre Moral y Derecho hay «unión sin confusión» y «distinción sin separación». Nada mejor ni más brevemente puede resumir la doctrina sobre este problema —«Cabo de Hornos» o «cabo de los naufragios» de la ciencia jurídica lo llaman Jhering y Croce— que desde los pueblos primitivos hasta nuestros días ha sido uno de los más agitados entre los autores.

La parte especial del libro está dedicada en su mayor extensión —diez capítulos— al estudio de los derechos naturales del hombre: derechos «naturales», «originarios», «esenciales», «fundamentales» y mal llamados «absolutos», significando el autor la imprecisión del calificativo de «innatos» e «individuales» (ya que los derechos naturales son a la vez «individuales» y «sociales»), y negando que sean absolutos ni ilimitados. «Porque formando parte del patrimonio moral del hombre, son *medios* para la consecución de su fin individual y social.» No son absolutos, «sino subordinados y relativos a la esencia misma del Derecho»; ni son ilimitados, sino «condicionados por las exigencias del orden moral y jurídico (por la correlación con los derechos y deberes de los demás), por la propia naturaleza humana y por el carácter relativo y limitado de las cosas que constituyen el objeto del Derecho» (pág. 286).

Si se hubiese tenido y se tuviera en cuenta esta precisión doctrinal, se evitarían muchos equívocos actuales sobre exageradas invocaciones de «derechos naturales» y su ejercicio (sobre todo la libertad), pretendiendo su absolutez sin limitación alguna. No son absolutos —nos permitimos subrayar nosotros— porque empieza el hombre, que es el único sujeto de derecho, por no ser absoluto, sino contingente, y no pueden ser sus facultades de mayor rango que su propia esencia. Y por eso, no puede ser absolutamente libre quien no es absolutamente.

En el supremo principio del orden moral: *Haz el bien y evita el mal*, que es un imperativo divino que se traduce en deberes morales para el hombre, encuentra el autor el fundamento originario de los derechos naturales. Porque con la clásica doctrina tradicional, afirma Luño Peña que el Derecho se fundamenta en el deber («il dovere —dice Rosmini— figlia il diritto»). Precisamente porque el hombre tiene el deber de realizar su fin último, tiene también el derecho de cumplir libremente ese deber empleando los medios que considera útiles y necesarios. Y de los deberes para con el prójimo (relativos a su persona, a sus bienes materiales y a su actividad) surgen los derechos correlativos.

Así formula los *derechos naturales*: derecho a la personalidad (en su doble acepción de *dignidad personal* y de *aptitud* para ser sujeto de derechos y obligaciones: derecho a la integridad física y moral, oponiendo, por lo que se refiere a ésta última, a un falso concepto del honor el concepto de *conciencia*, como «apreciación y expresión de valores morales, como regla próxima de nuestros actos, como juez individual de la aplicación de la Ley de Justicia y de Caridad» (p. 411); derecho a la *libertad*, que «está sometido al imperio del orden regido por la ley». Por eso la libertad de pensamiento no es absoluta e ilimitada, tanto desde el punto de vista doctrinal (porque esto supondría afirmar que no existe verdad objetiva reconocida como tal por nuestro entendimiento, o que existiendo esa verdad, nuestra inteligencia no es facultad directiva y no debe atender a alcanzarla), ni en la práctica de las relaciones sociales humanas (porque las exigencias del orden jurídico y social y del Bien común, imponen límites derivados de una normal convivencia). «El derecho a la libertad de pensamiento tiene sus límites en la misma ley natural, que impone el deber de seguir y de practicar la verdad; en el deber de no impedir el ejercicio de ese mismo legítimo derecho a los demás, y en el deber de respetar el honor, la persona y los bienes del prójimo» (pág. 414). Tampoco el derecho a la libertad de conciencia es absoluto ni ilimitado porque no puede equipararse el derecho a la verdad con el derecho al error, ni interpretarse aquella libertad como «indiferentismo», ya que la libertad de conciencia tiene por fundamento el derecho a la verdad. Y existe una verdad objetiva y ésta, en religión, está avalada nada menos que por el testimonio de la Revelación y el magisterio infalible de la Iglesia y ni uno ni otro pueden engañarse ni engañarnos. Sin embargo, existe la tolerancia religiosa —que no es transigencia con el error— y que se funda en los principios de la caridad y la humildad.

Consecuencia del derecho a la vida y de la dignidad, libertad y fines de la persona humana, están el derecho al *trabajo*, a la *asociación* y a la *cooperación* que, como los demás derechos naturales, están también limitados por las exigencias del orden moral, social y jurídico. Pero donde es mayor la limitación es en el derecho de *propiedad* por la función social que ésta ha de cumplir, pero no en el sentido positivista de Comte o sociológico de Duguit, sino en cuanto que la propiedad «significa la ordenación de las cosas y de los bienes particulares con miras al interés general, para realizar el Bien común», y porque la función social de la propiedad «responde a la limitación de todo derecho subjetivo, no causar el mal ni impedir el bien de los demás».

La Familia y la Sociedad civil, como sociedades de orden natural, y la Iglesia, de orden sobrenatural, «son sociedades necesarias, distintas, pero armónicamente unidas por Dios». A cada una de ellas dedica Luña Peña sendos

capítulos en los que nada sobra ni nada falta de los conceptos y principios fundamentales de sus doctrinas respectivas. El matrimonio, naturaleza, fines y propiedades, de acuerdo siempre con las prescripciones del Derecho canónico y la doctrina de la Iglesia.

El derecho de sucesión y derecho de obligaciones en los que, no obstante su carácter iusprivatista, tanto tiene que decir el Derecho natural como fundamentante filosófico de lo jurídico, ocupa otros dos capítulos del libro.

La sociedad como «convivencia de hombres que cooperan juntamente a la consecución del Bien común», es estudiada detenidamente por el autor, exponiendo las teorías acerca del origen de la sociedad, y afirmando con la doctrina clásica que el origen de la sociedad civil «radica en la misma naturaleza del hombre, y, por consiguiente, procede de Dios por institución natural» (pág. 486); es decir, es una institución natural que responde a la sociabilidad, verdadera exigencia natural del hombre. Los problemas acerca de la autoridad —causa formal y principio directivo de la sociedad—, como su necesidad, origen, comunicación mediata e inmediata, tan claramente expuesta por Vitoria Suárez (en cuya doctrina podrían aprender muchos demócratas de nuestros días), son concisamente aquilatados por Luño Peña.

El Estado que, siendo una sociedad perfecta, no debe confundirse con la sociedad, es estudiado en otro apretado capítulo, en el que, tras su concepto filosófico, jurídico, social y político, hace una breve refutación de la conocida identificación kelseniana entre Estado y Derecho, para terminar con el problema del fin del Estado, misión y límites de la autoridad y, como consecuencia, el derecho de resistencia, doctrina de tanta solera histórica en los autores españoles.

No podía faltar en un tratado tan completo de *Derecho natural* unas consideraciones sobre la Comunidad internacional y la Iglesia, que constituyen otras proyecciones del hombre, natural y humana la primera, y sobrenatural la última. La idea de la comunidad jurídica internacional, concebida por Vitoria y Suárez, como verdadera sociedad natural que es, tiene necesidad de una autoridad que la dirija y gobierne para su perfeccionamiento y el cumplimiento de sus fines propios; los Estados tienen derechos y deberes recíprocos. El orden jurídico, sobre el cual descansa la idea de la comunidad internacional, produce el supremo bien de la paz, cuyos opuestos son el desorden y la guerra. La Iglesia, sociedad jurídica perfecta e independiente, tiene sus medios propios para el cumplimiento de sus fines espirituales. Pero la Iglesia vive y se preocupa por los problemas del mundo, y los hombres, los mismos súbditos del Estado lo son a la vez de la Iglesia, por lo que Iglesia y Estado deben regular sus relaciones en una armónica y recíproca colaboración para que los hombres

puedan conseguir sus fines temporales y último. La Iglesia como el Estado son sociedades perfectas ambas en su género.

Como vemos, el *Derecho natural* del profesor Luño Peña da cumplida satisfacción a la doble misión que tiene encomendada la Universidad: *formación* más que información, y *educación* más que simple instrucción. Y formación y educación son ahora, más que nunca, precisas en la confusa y agitada Universidad de nuestros días.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

MAURICE DUVERGER: *La democracia sin el pueblo*. Ediciones Ariel. Barcelona, 1968; 266 págs.

Maurice Duverger, profesor de la Sorbona de París, denuncia en este libro que la oposición parlamentaria francesa quiere «que la República sea gobernada por una aristocracia electiva; los gaullistas, por un monarca elegido. Nadie propone seriamente que la gobiernen un poco más los ciudadanos». De ahí el título del libro: *La democracia sin el pueblo*. Pero el pueblo tiene también algo que decir, como escribe Duverger: «Los franceses ya no se contentan con criticar; quieren participar. Cuando se habla de libertad, no se piensa solamente en la posibilidad de resistir, de rechazar, de oponerse; también se piensa en la posibilidad de verse asociado a la elaboración de las decisiones. Cogestión, autodeterminación y participación son palabras que expresan un deseo profundo, sobre todo en las jóvenes generaciones.»

Según Duverger, la República francesa no se basa en el «régimen de partidos», como cree el general De Gaulle y muchos de sus compatriotas, ya que, a diferencia con lo que ocurre en otros países de Europa, Francia se acerca más a un régimen sin partidos. Si se exceptúa el partido comunista, único que puede compararse con sus equivalentes del extranjero, los restantes son extraordinariamente débiles. La República francesa no se basa en la oposición de derechas e izquierdas; por el contrario, Francia es el único país de Europa en el que el Gobierno se apoya casi siempre en el centro. El 9 de Termidor del año II (27 de julio de 1794), tras haber eliminado a los jacobinos, que a su vez habían eliminado a los girondinos, el centro —entonces se le llamaba el «llano» o el «pantano»—, tomó el Poder y desde entonces no lo ha abandonado. Sólo tres o cuatro veces en ciento setenta años, un movimiento revolucionario ha hecho que la izquierda llegara hasta él, y por unos meses solamente. Con frecuencia igualmente escasa, la presión extranjera ha llevado, tras una derrota militar, al Poder a la derecha, pero nunca ha podido mantenerse

en él mucho tiempo. El centro ha gobernado a veces en tonos grises y mediocres (Directorio, Luis Felipe, la III y la IV República), mientras que otras ha asumido la imagen de un hombre prestigioso y providencial, que recubre de oro y púrpura una política algo menos radical-socialista que la anterior: así, Napoleón I y Charles de Gaulle. De una manera o de otra, ha gobernado casi siempre.

Al lado de la debilidad de los partidos, la principal originalidad de la vida política francesa es el «centrismo». En los demás países de Europa encontramos gobiernos de derecha y de izquierda, ya sea entre dos partidos únicamente, como es el caso de la Gran Bretaña, ya entre dos grandes coaliciones. Los gobiernos de centro son sumamente raros y entre ellos cabe destacar a la alianza de católicos y socialdemócratas en la República de Weimar y la de la democracia cristiana y los partidos socialistas en la República italiana; pero siguen siendo casos excepcionales. Es verdad que Francia ha conocido también un cierto turno de partidos de derechas e izquierdas y ello dio lugar a que François Goguel hablara de la rivalidad, durante la III República, del partido del Orden, a la derecha, y el partido del Movimiento, a la izquierda. Pero, en realidad, se trataba de una oscilación de escasa amplitud en el interior del centro. Entre 1875 y 1940, el péndulo político ha oscilado desde el centro-derecha al centro-izquierda, pero no de derecha a izquierda. Hay que tener en cuenta que Goguel tomó su terminología de la monarquía de julio, en la que la «resistencia» y el «movimiento» designaban a las dos fracciones del partido gubernamental, que se situaba a sí mismo en «el justo medio», es decir, en el centro.

Es verdad que el turno de derechas e izquierdas tiende a gobernar, en cierto modo, hacia el centro para complacer a los electores marginales, de quienes depende la victoria. Los conservadores británicos tratan menos de conquistar los votos conservadores, con los que cuentan de todas maneras, que de conquistar los votos flotantes del centro, cuyo apoyo les es indispensable para conseguir la mayoría. Por tanto, necesitan moderar su conservadurismo en las tribunas electorales y en la acción gubernamental para aparecer lo menos a la derecha que sea posible. Los laboristas, por las mismas razones, se ven forzados a atenuar su socialismo y a alejarse todo lo posible de la izquierda. El turno de dos grandes partidos o de dos grandes coaliciones no es en absoluto ese régimen de los dos «bloques» extremistas, cuya repulsiva caricatura difunde en Francia la propaganda centrista. Se trata, pues de un turno entre un centro-derecha y un centro-izquierda. El centrismo francés es completamente diferente. No consiste en que la derecha y la izquierda moderen sus promesas y sus actos, permaneciendo unificados en el seno de un mismo partido o de una misma coalición, sino en la ruptura de

moderados y extremistas en el interior de cada una de las tendencias, uniéndose, casi constantemente, para gobernar juntas, las derecha moderada y la izquierda moderada, mientras que la extrema derecha y la extrema izquierda son arrojadas a una oposición casi permanente. La amalgama constituida de este modo ha sido denominada «justo medio», después de 1830; «unión de los centros», poco antes de 1914; «concentración», entre las dos guerras, y «tercera fuerza», en los años cincuenta.

La combinación del centrismo y la debilidad de los partidos limita la influencia de los dos ciudadanos sobre la política francesa. Son pocas las democracias en las que el soberano teórico se ve reducido a un papel tan secundario. Los parlamentarios de Londres, de Bonn, de Roma, de Bruselas, de Estocolmo o de Copenhague, a través de los grandes partidos populares que los encuadran, están permanentemente ligados a millones de ciudadanos activos, que pesan sobre sus representantes, a través de las organizaciones políticas. La voluntad de la base no llega fácilmente hasta la cumbre, pero llegan a hacerlo siempre de una manera o de otra. Hay una gran diferencia entre ellos y los parlamentarios de París, que corrientemente no responden ante nadie; entre una una y otra elección, y dependen sólo de unos centenares de comités que más o menos ellos mismos controlan. En la segunda mitad del siglo XX, Francia conserva todavía el sistema de notables que sucedió al sistema aristocrático en la Europa del siglo XIX. El sistema de notables correspondía entonces a un progreso en la participación popular en el Poder político. Mientras la masa del pueblo sigue siendo inculta no puede decidir directamente, por sí misma, las opciones fundamentales. Ha de recurrir entonces a la mediación de una clase de políticos que dialoga y decide por ella. Los partidos de cuadros corresponden a esta primera fase de la evolución democrática. En otros países, se han transformado progresivamente en partidos de masas, en los que los militantes participan en la elaboración de las decisiones y controlan permanentemente a sus representantes. En Francia, esta transformación es aún embrionaria.

Los «representantes del pueblo» son en Francia tanto más libres cuanto que el centrismo tiende a hacer más fluida, más oscura y menos viable la frontera que separa las opciones fundamentales. Para rechazar y mantener en las tinieblas exteriores a los partidarios extremistas de cada una de las opciones y para hacer colaborar a los partidarios moderados de una y de otra, es preciso desacreditar estas opciones y la idea misma de elección entre ellas. Para amalgamar tendencias, en sí contradictorias, en una coalición gubernamental, hay que pulirlas, endulzarlas y enmascararlas para que desaparezca su intrínseca oposición. De este modo, los ciudadanos franceses dejan de tener la posibilidad de efectuar verdaderas opciones. En cualquier democracia

del mundo, las alternativas propuestas a los electores raramente son claras, pues cada partido trata más o menos de disimular sus objetivos reales para atraer a los tibios, a los vacilantes, a los «flotantes», del lado de sus partidarios. Pero, a pesar de todo, en Gran Bretaña, en la Alemania Federal, en Escandinavia, en Austria, en Bélgica e incluso en los Estados Unidos, la victoria de éste o de aquel partido, de tal o cual coalición, expresa una determinada opción popular que limita un poco a los parlamentarios. En Francia, la voluntad de los electores queda casi siempre sumergida en la niebla del centro. Si excepcionalmente llega a ser clara —como en 1924 o en 1936, el juego de los partidos centristas permite oscurecerla con rapidez.

A este sistema le llama Duverger la «democracia sin el pueblo». El advenimiento del general De Gaulle no ha modificado sus bases de manera apreciable, sino que sólo ha modificado su forma. La oposición no propone cambiar el sistema, sino volver a sus aspectos anteriores. La batalla política de 1967, tal como estuvo planteada, se refería menos a la participación del pueblo en la cosa pública que a las modalidades de su exclusión. El gaullismo reduce a los ciudadanos a la elección de un jefe supremo que inmediatamente, entre una y otra elección, escapa a su control. Nuestro régimen político tradicional les reduce a la elección de quinientos jefes de segunda fila que, a continuación y durante el mismo intervalo, quedan libres y no controlados, mientras que ellos, por su parte, designan y cambian libremente al jefe supremo. El segundo sistema no es mucho más democrático. La controversia al respecto recuerda la de Saint-Simon y Luis XIV. El primero quería que el Poder estuviera en manos de los nobles mientras que el segundo deseaba que lo estuviera en manos del rey. Nuestros parlamentarios quieren que la República sea gobernada por una aristocracia electiva; los gaullistas por un monarca elegido; pero nadie propone seriamente que la gobiernen un poco más los ciudadanos.

Por otra parte, esto sólo podría ocurrir si los partidos franceses se transformasen profundamente. Sería preciso para ello que los comités de notables se convirtieran en organizaciones de masas y que la unión de los centros cediera el paso a dos grandes coaliciones, capaces las dos de formar unas mayorías estables y de ofrecer así a los electores la posibilidad de una opción política, indudablemente limitada mas real. Semejante evolución depende menos de la voluntad de los hombres que de la evolución de las cosas. No se modifica un sistema de partidos de la misma manera que se reforma una Constitución.

En la actualidad no se advierte ningún progreso notable en lo que respecta a la primera cuestión, pese a que las nuevas generaciones parecen menos rebeldes para la acción colectiva y a la que la vetustez y la mediocridad de los partidos políticos sea el único obstáculo, o al menos el principal, para

la ampliación del número de sus miembros. En lo que se refiere a la segunda, por el contrario, hay algunas esperanzas. Es verdad que nunca se ha hablado tanto del centro como hoy y todo el mundo pretende pertenecer a él; la U. D. R. afirma que se halla en el centro, lo mismo que Giscard d'Estaing y Edgar Faure, los independientes y el M. R. P. bajo la bandera del Centro Demócrata. Pero todo esto parece un disfraz. En un país en que el término «derecha» tiene un significado peyorativo, la derecha ha tratado siempre de ser considerada como centro; no ha esperado para ello a que llegara Lecanuet. Un poco más serios son los sueños de muchos parlamentarios, desde Bertrand Motte a Guy Mollet, de un retorno a la Tercera Fuerza o a la concentración. El centrismo no está muerto; para renacer solo aguarda a la desaparición del general De Gaulle. Por otra parte, la Alianza Atlántica, el federalismo europeo y el apoyo de la poderosa Norteamérica le proporcionan un aglutinante suplementario.

Sin embargo, también se ha esbozado un movimiento en sentido contrario que parece profundo. Se desarrolla un acercamiento entre la U. N. R., los independientes e, incluso, el M. R. P. Parecía que De Gaulle dividía a la derecha, a propósito de Argelia y de la política exterior, mas hoy, en cambio, se advierte que es más bien su federador. Los veteranos de la O. A. S. son tan sólo unos pocos e incluso los «europeos» del Centro Demócrata se aproximan al régimen. Es verdad que el gaullismo agrava el conflicto de la «burguesía nacional» —como la llaman los comunistas— y de la burguesía desnacionalizada, cuya auténtica patria acaba siendo los Estados Unidos. Pero este conflicto no se refiere a los intereses materiales inmediatos (ni siquiera a la burguesía nacionalista de la U. N. R. le repugna vender sus fábricas a América ni tratar de negocios con ella). En Europa es difícil imaginar que este conflicto pueda asumir formas dramáticas en el curso de los próximos años, dividiendo así profundamente el campo conservador como en tiempos de la C. E. D. El reagrupamiento de la derecha parece posible bajo la forma de un gran partido moderno. Pompidou, Giscard d'Estaing y Lecanuet esperan conseguirlo cada uno en su propio provecho.

A la izquierda, las cosas no se hallan tan adelantadas. Se empieza a hablar seriamente de la reunificación de las fuerzas socialistas, poniendo fin a la escisión de Tours, pero resulta poco probable que este acontecimiento se produzca en la próxima década. Ni siquiera es seguro que llegue a producirse. Hay dos posibilidades que pueden convertirse en realidad en un plazo más corto: la unión de todos los socialdemócratas en un solo partido, y su colaboración con los comunistas en el interior de una alianza sólida; pero en esta evolución no hay nada seguro. Las crisis de la Federación de Izquierdas ilus-

tran sobre la dificultad de una reagrupación de la S. F. I. O., los radicales, los clubs y las nuevas organizaciones en una formación única. El carácter limitado del acuerdo entre la Federación y el P. C. sobre las elecciones de 1967 muestra que la unión de todas las izquierdas no es nada fácil. En uno y otro caso, sin embargo, los progresos realizados en estos últimos años son muy importantes y se basan en una evolución profunda de la opinión pública. Por una parte, el comunismo inspira menos temor y no parece imposible una alianza con él; por otra, los franceses razonan cada vez más en términos parlamentarios, es decir, de mayoría parlamentaria. No basta con criticar al Gobierno de turno, sino que hay que demostrar que es posible sustituirlo por otro, capaz igualmente de durar toda la legislatura.

Desde 1962, las instituciones crecen en el mismo sentido. Si bien no es posible modificar directamente un sistema de partidos, de la misma manera que se reforma la constitución, es posible, sin embargo, influir en la evolución de un sistema de partidos mediante reformas institucionales. La elección del Presidente por sufragio universal ha dado ya los frutos que sus promotores esperaban de él. Sin este sistema de elección, la unión de los socialdemócratas y el acercamiento a los comunistas estarían mucho menos adelantados de lo que lo están hoy, y la derecha estaría mucho más dividida. La obligación de los partidos de coaligarse entre sí para presentar un candidato aceptable se ha puesto de manifiesto desde la primera elección. La coalición así formada tiende a ensancharse y el prestigio de la campaña da a su dirigente las dimensiones de un jefe nacional, situándole en una posición de promotor de la Federación.

Nada garantiza, no obstante, el que la política francesa no retorne a un pantano del que, por otra parte, nunca ha salido realmente, pues el gaullismo se parece en muchos aspectos a un neorradicalismo. Bajo la superficie inmóvil de sus vetustos aparatos, de sus cuadros esclerotizados y de sus ideas anticuadas, los partidos políticos franceses se ven en realidad impulsados por una evolución en profundidad, cuyo estudio es el propósito que anima a este libro. Para conseguirlo y para comprender bien el sentido de esta evolución hay que remontarse bastante en el tiempo y en el espacio. Lo primero resulta familiar para una nación en la que la historia constituye la base de la cultura y de la formación políticas y que ha dramatizado las grandes luchas revolucionarias del siglo XIX para integrarlas en su presente. Lo segundo es menos habitual para un pueblo al que un dicho popular acusa de ignorar la geografía.

Los autores que han escrito hasta el momento sobre los partidos políticos franceses se han remontado, poco más o menos, hasta 1789. Pocos han mirado

más allá de sus propias fronteras y, sin embargo, el sistema de partidos en Francia depende esencialmente de movimientos socioeconómicos comunes al conjunto de la Europa occidental, siendo tan sólo una variedad particular del sistema de partidos europeos. Por esta razón, si se quiere comprender y apreciar la influencia exacta que en su desarrollo ha ejercido los factores propiamente nacionales, hay que estudiar primeramente la infraestructura europea de los partidos políticos franceses, ya que ello nos proporcionará una perspectiva más clara sobre muchos problemas que, en apariencia, son puramente interiores. La cuestión de saber si los radicales aceptarán o rechazarán la fusión con la S. F. I. O. en el seno de la Federación de Izquierda se hace más clara, por ejemplo, cuando se examina la evolución de los demás partidos liberales de Occidente homólogos al radicalismo y su posición actual respecto de la socialdemocracia. Nada garantiza que los radicales franceses adopten finalmente una posición original, pero mediante esta confrontación puede apreciarse mejor la probabilidad de semejante hipótesis.

La obra va dividida en dos partes y cada una de ellas consta de tres capítulos. En la primera de ellas se aborda el tema de la infraestructura europea de los partidos políticos franceses, estudiándose en sus tres capítulos el desarrollo de los partidos conservadores-liberales, analizándose cuidadosamente las etapas más interesantes de los mismos, tales como la fase final de una lucha de clases, la fusión de conservadores y liberales, el orden liberal y la aristocracia, los avatares de la nueva derecha —fascismo, democracia cristiana— y el socialismo del siglo XX —evolución de la lucha de clases, el socialismo de gestión, el desarrollo del comunismo y los problemas del comunismo occidental—. La segunda parte está dedicada a estudiar el centrismo francés, pasando revisión a temas tan sugestivos e interesantes como el reino y la permanencia del pantano, la anarquía de los partidos, el deslizamiento hacia la derecha, la alienación política, el bonapartismo y el Tercer Imperio, las causas del centrismo francés, la posibilidad de una democracia dualista.

Al influir sobre unos factores socioeconómicos comunes al conjunto de la Europa occidental, las situaciones históricas que se han desarrollado entre los franceses —1789-1948— han engendrado esa colaboración casi permanente de la derecha moderada y de la izquierda moderada. La institución se ha enquistado en la sociedad francesa, convirtiéndose en un elemento de sus tradiciones y de su cultura e imponiendo su forma a las luchas de clases y a los demás conflictos esenciales. De este modo se ha mantenido durante un siglo, apoyándose en una base nueva; ahora parece que la evolución tiende a privarla de infraestructura. Pero no por ello deja de tener gran fuerza, debido a las organizaciones que ha desarrollado y que han adquirido una existencia propia, capaz de perdurar sin más apoyo.

La respuesta a la cuestión de saber si el centrismo francés va a durar todavía mucho tiempo o desaparecerá próximamente, depende, tal vez, de la solución del problema teórico siguiente: ¿cuánto tiempo puede durar una «superestructura» privada de su «base»? En todo caso, el estudio de los partidos políticos franceses constituye un campo de observación privilegiado para quien intente profundizar las complejas relaciones existentes entre estos dos elementos de la dinámica social.

En el siglo XIX y a principios del siglo XX, los conflictos políticos franceses han estado muy ligados a los conflictos políticos europeos; ahora están cada vez más ligados a los conflictos políticos mundiales y, sobre todo, a la lucha esencial de los países subdesarrollados y los países altamente desarrollados. Ciertamente, estamos todavía lejos de un dualismo que opondría a los defensores de las sociedades blancas y a los partidarios de la apertura hacia el tercer mundo. Sin embargo, en la pasada década, este conflicto ha provocado ya más debates, suscitado más pasiones y engendrado más ardor que el conflicto entre el capitalismo y el socialismo, aunque es verdad que ha sido en una minoría constituida principalmente por los intelectuales y los jóvenes. Sigue siendo secundario en el plano electoral porque sus implicaciones directas sobre la suerte de los ciudadanos son débiles y no aparecen claramente perfiladas. Pero ¿acaso no es éste el futuro de las luchas políticas en los países industriales, con la masa del pueblo adormecida en un centrismo cómodo y conformista, mientras que algunas minorías actuantes se enfrentarían sin poner en tela de juicio la estabilidad del sistema? Nada permite afirmar que se desemboque en esta nueva forma de democracia sin el pueblo; pero la línea de mayor pendiente conduce inequívocamente a ella.

JULIO MEDIAVILLA Y LÓPEZ

