

## RECENSIONES

MANUEL MOIX MARTÍNEZ: ΔΙΚΗ. *Nuevas perspectivas de la justicia clásica*. Ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1968.

Si el término recensión vale tanto como noticia, reseña o crítica breve de una obra literaria o científica, vaya por delante, aunque resulte paradójico —la paradoja no pasa de ser «una verdad puesta de cabeza para llamar la atención»—, que la más exacta de cuantas pudieran hacerse de este libro de Manuel Moix Martínez sería aquella en la cual quedase bien patente y manifiesto que se trata de una obra no susceptible de recensión.

Tanto por su contenido como por su finalidad, ni aún siquiera permite recurrir a las técnicas en uso para, a la vista del índice y después de comentar alguno de sus pasajes más destacados, dar por terminada la tarea con una serie de consideraciones en las que la inevitable superficialidad de las mismas estuviere de algún modo compensada con el empleo, también por razones de oficio de un acusado tono magistral y dogmático.

De otra parte, el libro que ahora nos ocupa presenta, por lo infrecuente, unos rasgos tan peculiares que incluso hacen de todo punto imposible cualquier intento de situarlo, no obstante su índole netamente filosófica, dentro de una determinada tendencia especulativa. No en vano obedece a un singular propósito del que nunca deberá prescindir quien pretenda calar en su auténtica intimidad o esencia.

En contra de lo que a la vista del título cabría imaginar, el profesor Moix no se limita a ofrecer un amplio repertorio de nuevas y, por lo originales, hasta insospechadas perspectivas que proporcionan al lector la oportunidad de asomarse, en esta ocasión, desde planos extraordinariamente atractivos, al panorama inmenso de la justicia clásica, tantas veces contemplado y que ahora se nos muestra, además, como punto de partida para emprender otro tipo de indagaciones y estudios mucho más ambiciosos.

De ahí que esta obra en ningún momento aparezca como doblada o ple-

gada sobre ella misma sin otro signo que el de buscar y encontrar su propia vida y razón de ser en la exposición circunstanciada de la línea del pensamiento clásico sobre la justicia y de toda la gama inagotable de sus variadísimas formas y trayectorias y hasta de sus más curiosas desviaciones y puntos de inflexión.

El propósito de Moix es otro muy diferente. Responde, en definitiva, al decidido deseo de adentrarse en la compleja problemática que encierra «la reelaboración del concepto de justicia social, a la luz de una revisión histórico-crítica de las diversas teorías formuladas sobre el tema». Así lo hace constar en el párrafo con que da comienzo al título introductorio de su libro, y así, también, lo reitera en aquél con que inicia el epílogo del mismo: «la meta final de los afanes que alientan en el presente estudio es el esclarecimiento de la noción de justicia social». A la consecuencia de este objetivo va a dedicar un ulterior volumen, según anuncia, próximo a aparecer.

No estamos, por consiguiente, y aun cuando otra cosa subraye el prologo, ante «un libro más sobre la justicia», cuya publicación venga a justificarse con el hecho de que «todavía merece la pena hablar de ella», sino que nos encontramos en presencia de una obra mucho más enjundiosa y trascendental que, dicho sea de paso, tampoco está llamada, pura y simplemente, a establecer un hito o a constituir «una contribución de primer orden al estudio de la justicia», y sobre la que, por el momento, únicamente sea dado aventurar que «acaso no resulte un tema interesante sólo para bizantinos discutidores».

Sería más que suficiente detener siquiera unos instantes la atención sobre las posiciones más destacadas que sustentan quienes creen haber dado cima a la elaboración de un concepto de justicia social para comprender a qué términos llega y qué grados revista la absoluta y urgente necesidad de proceder a un nuevo planteamiento del tema como máximo rigor lógico y escrupulosa seriedad técnica.

Realmente parece inexplicable que los estudios sobre la justicia social hayan producido frutos tan variados y aún extraños entre sí como los que supone el haberla identificado con la justicia legal de Santo Tomás; el estimar que no difiere de la llamada justicia distributiva; ver en ella a modo de una síntesis de la justicia legal y la distributiva que garantiza los derechos del individuo frente a la comunidad y los derechos de ésta respecto a sus miembros; considerarla como una virtud general que no se subsume en cualquiera otra particular; asimilarla a una especie de justicia natural anterior a la legal para, en un sentido más restringido, referirla a las relaciones de los grupos sociales entre sí y de los individuos como miembros de cada uno de ellos, en orden al «bien común»; enlazarla con los fines de «paz social»

y «equilibrio social» para situar sus dominios entre los límites de la justicia conmutativa y de la distributiva; afirmar que representa la armonía de los valores personales y transpersonales en la realización del orden jurídico social; concebirla como una virtud mediante la cual, la sociedad, por sí o por sus miembros, satisface el derecho de todo hombre a lo que le es debido por su dignidad de persona; para, así, llegar a una indefinida serie de posiciones conceptuales en función de tantos otros matices y perfiles utilizados y puestos en juego para configurar una misma noción o idea.

Lo curioso del caso es que esa misma dispersión que acaba de anotarse y que impone como inmediata la realización de la tarea propuesta por Moix, en muy buena parte reconoce como fuente u origen viejos textos de la escolástica que es indispensable analizar antes de proceder al esclarecimiento y reelaboración de la idea de justicia social, lo que, a su vez, exige penetrar en las tesis que acerca de la justicia se registran en la filosofía griega a partir de las que ya se enunciaron en los albores de la Hélade.

Creemos que sería oportuno tener en cuenta tales extremos para ponderar con toda exactitud el plan a que se ajusta la obra de Moix, ya que, al exponer el nutrido repertorio de «nuevas perspectivas de la justicia clásica» que en ella nos ofrece, si bien observa un riguroso orden cronológico, se adquiere, sin embargo, la impresión, a medida que se avanza en su lectura, que para establecer dichas perspectivas se vio obligado a seguir una trayectoria totalmente opuesta que de modo natural y espontáneo le condujo a proyectar la atención sobre doctrinas cada vez más alejadas del punto central de sus estudios e investigaciones.

Así llegó, sin duda, al punto inicial en su exposición, en que la justicia, voluntad divina que aparece simbolizada en la diosa Temis, va a descender del Olimpo para adquirir viva expresión y realidad en el orden de las demandas particulares y peticiones concretas por parte de los hombres, sin desprenderse por completo de los signos y caracteres de «fatalidad» y «orden inmutable» que revistió en su posición primigenia, para apartarse, cada vez más, de la mirada y cuidado de los dioses y mostrársenos como virtud propia de varones esforzados y de héroes.

Pero la justicia como virtud eminentemente aristocrática estaba llamada a ceder bien pronto el paso a la nueva virtud civil de la *diké* con su significación sustantiva de dar a cada uno lo suyo.

A partir de este momento, Moix analiza, de una manera circunstanciada y precisa, las aportaciones de la escuela jónica, el pensamiento heráclito y todo el lento proceso de espiritualización que experimenta el concepto de justicia hasta adquirir, con la escuela eleática, un carácter más metafísico que culmina con Parménides para quien «la justicia constituye una categoría sin

la cual ninguna ontología es posible». Seguidamente, el autor nos ofrece un detenido estudio de la doctrina pitagórica en el que, además de referirse a los afanes que en ella se registran, orientados y dirigidos a conseguir una expresión matemática de la justicia, presta especial atención, entre otros, a los textos de Filolao, Polo Lucano, Theages y Clinias para poner de manifiesto cómo los pitagóricos además de concebir la justicia como virtud general alcanzaron ya una clara idea de la misma en cuanto virtud especial, particular o cardinal, según las denominaciones que en el correr del tiempo habían de ser puestas en circulación por otras corrientes filosóficas, extremo que reviste singular interés incluso por el hecho de haber pasado inadvertido a muy destacados especialistas e investigadores del pensamiento pitagórico.

Especial atractivo presentan las páginas que Moix dedica en su libro a subrayar el cambio de rumbo que los sofistas imprimieron a la noción de lo justo y de lo injusto y a la problemática que plantea la oposición entre una «justicia real» verdaderamente humana y la «justicia formal» derivada de la obediencia a las normas establecidas por la autoridad, antecedente próximo del «mito revolucionario de la naturaleza justa contra la ciudad injusta». De igual modo, aquellas otras en que se ocupa de trazar los rasgos fundamentales de las enseñanzas socráticas sobre la identificación de la «virtud» con la «sabiduría» y de la «justicia», por tanto, con la propia sabiduría «en cuanto rige las relaciones que median entre los hombres».

Mas no podemos en manera alguna reflejar el cúmulo inmenso de datos, de ideas, de observaciones y hasta de sugerencias, tan sagaces como oportunas, que el autor nos brinda en el primer capítulo de su obra, dedicado al examen de la idea de justicia en los precursores de las dos figuras cumbres de la filosofía griega, a los que consagra sendos capítulos, en los que resulta obligado destacar, al menos, algunas de las más valiosas y originales aportaciones que en ellos se nos proporcionan.

Merced a muy cuidadosos y pacientes trabajos, Moix, en contra de las tendencias y opiniones hasta ahora dominantes, ha podido constatar que Platón no se limitó a concebir la justicia como virtud general, sino que incluso llegó a configurarla, en las relaciones interindividuales, como una virtud especial consistente en que «nadie posea lo ajeno ni sea privado de lo propio», y cuya finalidad reside, más que en remediar la injusticia, en mantener la justa situación originaria; ser justo no consiste en dar nada a nadie, sino en no quitar a los demás lo que es suyo.

Asimismo, al estudiar la justicia como virtud general, sale al paso de quienes erróneamente la consideran en Platón como equilibrio, orden, concordia o estética armonía, cuando todo ello no es más que el efecto natural de la justicia, lo producido por la acción justa; aparte de que, en un intere-

santísimo pasaje, el filósofo atribuye la más perfecta concordia y armonía entre las diversas clases de la sociedad o entre las distintas partes del alma, no a la justicia como se pretende, sino a la templanza que así queda definida como una de las cuatro virtudes cardinales o fundamentales, tanto de la ciudad como del individuo.

Dentro del propio orden de problemas de la justicia como virtud general, sostiene Moix que el pensamiento de Platón, se encuentra referido no al ciudadano considerado como tal, sino en cuanto pertenece a una de las grandes clases sociales en que se estructura la comunidad política: magistrados (filósofos), guerreros o vigilantes, y la formada por los que proveen al sustento material de la sociedad (clases productoras), y llega incluso a disipar, totalmente, las dudas de Burnet en punto a si la célebre división platónica en los tres grandes órdenes o clases sociales indicados es en parte socrática o más bien pitagórica, cuando confirma plenamente esta última ascendencia a través de un largo fragmento del *Libro de la Felicidad*, de Hippodamo Thurio, de extraordinario interés y que constituye, al respecto, un verdadero hallazgo, toda vez que en él además de establecerse idéntica distinción, se especifican las respectivas funciones de dichas clases y se subdivide cada una de ellas en otras tres, de acuerdo con sus correspondientes aptitudes y cometidos.

Sin detenernos en sus críticas a Spencer por haber afirmado que la noción platónica de la justicia parte de la idea de desigualdad, y a Jowet, por mantener que Platón fue el primero que introdujo conjuntamente las cuatro virtudes en la filosofía ética, lo que en modo alguno cabe silenciar es el rigor dialéctico con que Moix reivindica la paternidad de Platón sobre ciertas tesis e ideas que indebidamente son atribuidas a Aristóteles, todas ellas de alcance básico y fundamental, tales como: la justicia consiste en la igualdad; existen dos tipos de igualdad, absoluta o cuantitativa y proporcional, y en esta última radica la perfecta y auténtica igualdad en que consiste la justicia política, que es la verdadera justicia; la injusticia consiste en la desigualdad, por tener más que los demás con olvido de la geometría; el injusto, según resulta de diversos pasajes de *La República*, es el que cuenta con poder «para sacar grandes ventajas»; «el injusto tratará de rebasar al hombre justo y porfiará por salir más aventajado que nadie», puesto que cree conveniente «sacar ventaja a todo»; «el justo no tratará de sacar ventaja a su semejante, y el injusto, en cambio, al semejante y al desemejante».

Es en el capítulo III de su libro donde Manuel Moix aborda el análisis de la doctrina de Aristóteles sobre la justicia. Los límites que, en contenido y extensión, necesariamente debemos guardar, quedarían muy quebrantados con la sola enunciación de las razones que aduce para justificar un replan-

teamiento, en forma sistemática, de dicha doctrina; sin contar, además, que de bien poco serviría el índice de tales razones o argumentos despojados de cuanto les rodea en el contexto donde se formulan. Por ello, fuera de la apretada síntesis que nos ofrece acerca de los rasgos más acusados de la doctrina aristotélica sobre la justicia, y en consideración al esquema propuesto, únicamente nos permitiremos hacer una brevísima referencia al sentido que cobran en dicha doctrina las dos formas en que se traduce o manifiesta la denominada «justicia legal».

Señala Moix que, para Aristóteles, sólo la «justicia política» es verdadera y propia justicia. Esta justicia es «cosa de la ciudad» y consiste en «lo conveniente para la comunidad política». Como «virtud de la comunidad» lleva necesariamente consigo todas las demás virtudes, en la medida en que hacen referencia a otro. Es, pues, una «virtud general». Todos los tipos de justicia correspondientes a las formas sociales o comunidades inferiores se subordinan a la justicia propia de la comunidad política, que es la que «ordena todas las cosas a la conveniencia de la ciudad entera». La justicia es, así, el «bien político», y constituye el «fin» de la política.

Dado que la ley, en orden a la conveniencia de la ciudad, «manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe que se viva en conformidad con cualquier vicio», «la justicia general, la justicia-virtud total, viene a consistir en el cumplimiento de la ley», esto es, se revela como «justicia legal». Tal justicia tiene dos manifestaciones parciales —referentes a la «ordenación» de la «ganancia» o el «lucro»— que impiden el triunfo de la codicia en las relaciones sociales: la «distributiva» y la «correctiva», las cuales se especifican por la «distinta forma de igualdad» en que se fundan.

De estas dos «justicias parciales» tiene primacía y es más rigurosamente justicia «la distributiva». Conforme a ella, lo justo requerirá, necesariamente, cuatro términos por lo menos: «aquellos para quienes es justo tienen que ser dos, y aquello en que se expresa lo justo, las cosas, dos también; y la desigualdad será la misma en las personas y en las cosas»; «la justicia distributiva de los bienes comunes es siempre conforme a la proporción que hemos dicho (la geométrica), pues incluso cuando se trata de la distribución de un fondo común, se hará conforme a la proporción en que estén, unas respecto de otras, las contribuciones aportadas».

«En cambio, la justicia de los modos de trato es sí, una igualdad, y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción, sino según la proporción aritmética.» «Lo mismo da, en efecto, que un hombre bueno haya defraudado a uno malo que uno malo haya defraudado a uno bueno..., la ley sólo mira a la especie del daño y trata como iguales al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado.» En conse-

cuencia, la «justicia correctiva» que la tradición posterior ha denominado «conmutativa», para Aristóteles comprende las dos clases de relaciones que pueden establecerse entre los ciudadanos: contractuales y delictuales. En ambos casos la justicia consiste en la igualdad sin acepción de personas, o sea, según la proporción simplemente aritmética, bien como justicia represiva y reactiva, bien como justicia esencialmente previa o preventiva en cuanto evita la injusticia en los modos de trato voluntarios: es, esta última, la justicia «antipeponthótica», la justicia de la conmutación, del cambio, de la contrapartida, del pago o compensación; la justicia que consiste en el contraprestar; no es la que repara e indemniza el despojo, sino la que ordena y regula el intercambio, «cuando aún tenga cada uno lo suyo» y antes de que se lleve a cabo la transacción.

Tal es, a grandes trazos, la teoría de la justicia en Aristóteles, a la cual, según doctrina comúnmente aceptada, Santo Tomás de Aquino, «sin modificar los términos en ella utilizados» había de imprimir un «giro muy significativo», «una orientación completamente nueva», con la grave dificultad para el estudioso de que las discrepancias de fondo entre ambos no se reflejen en una terminología diferente.

Moix, sin embargo, desde el comienzo del capítulo IV de su obra, sustenta la tesis diametralmente contraria, cuando afirma que «Santo Tomás sigue ante todo la exposición de Aristóteles, aun al precio de tener que sacrificar el rigor metodológico. Y la sigue fielmente salvo en algún punto concreto, en cuyo caso emplea, desde luego, distinta terminología», al sustituir, por ejemplo, la denominación de «justicia parcial» de Aristóteles por la de «justicia particular», expresiones que no son del todo sinónimas, ni mucho menos, por más que se crea lo contrario.

Santo Tomás distingue, en primer lugar, de un lado la «justicia legal» como «virtud general», y de otro, la «justicia conmutativa» y la «justicia distributiva» como especies de la «justicia particular» caracterizadas, respectivamente, por la igualdad absoluta o proporción aritmética y la igualdad proporcional o proporción geométrica.

Es de tener presente que el Aquinatense, al conferir a la «justicia legal» como objeto propio el bien común, coincide con el estagirita, que sitúa dicho objeto en lo «conveniente para la comunidad», por lo que la justicia legal deviene virtud general, a la que el primero configura como virtud principal y más preclara, virtud perfectísima que, en su esencia, es virtud especial distinta especificada por un objeto formal diferente del de cualquier otra, y aun que reciba el nombre de virtud general, por su influencia de causalidad sobre todas las demás, al ser éstas arrastradas y ordenadas por ella al bien común, puede denominarse «justicia legal», en idéntica línea, por tanto, a la de

Aristóteles cuando éste afirmaba en la *Política* que «la justicia es una virtud de la comunidad a la que acompañan necesariamente todas las demás».

Ahora bien, el doctor Angélico, donde se aparta del esquema de Aristóteles es al formular el *triplex ordo justitiae*, en función de tres tipos irreducibles de relaciones jurídicas: *partis ad totum*, *partis ad partem*, *totius ad partes*, de los que se deduce que, necesariamente, son tres las clases de justicia que ordenan la vida del hombre en sociedad: la general o legal, que regula las relaciones de las partes al todo; la distributiva, que preside las relaciones del todo a las partes, y la conmutativa, que rige las relaciones entre las partes. Por lo demás acepta plenamente la noción tradicional de la justicia fundada en «dar a cada uno lo suyo» y refrenda la definición de Ulpiano, que perfila en los siguientes términos: «justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho».

Como muy acertadamente señala Moix, es a partir de la desviación anotada cuando el pensamiento de Santo Tomás empieza a oscurecerse y a suscitar no pocas dudas que justifican la aparición de las más dispares interpretaciones. La imposibilidad de superponer al esquema aristotélico el *triplex ordo justitiae* por el hecho de que en éste la justicia general o legal aparece como un miembro más de la expresada clasificación tripartita, impone como ineludible el estudio de múltiples cuestiones a fin de establecer, en definitiva, el auténtico sentido de la doctrina tomista acerca de la justicia legal, a través del inmenso repertorio de opiniones y tendencias que en el transcurso del tiempo se han sucedido y entrecruzado en torno al referido concepto.

Guiado por el deseo de llevar hasta sus últimas posibilidades la ingente tarea que supone un análisis pormenorizado de tales criterios y directrices, procede Moix con cada punto concreto, a una cuidadosa sistematización de los mismos, no tan sólo para reflejar con la mayor exactitud posible los rasgos que lo separan y definen, sino para profundizar, a su vez, en la difícil y delicada problemática que plantean múltiples extremos, y de modo especialísimo los concernientes a la caracterización de la justicia como virtud; a si la justicia legal, a pesar de no ser virtud cardinal, es verdadera justicia; a determinar si tiene materia propia o por el contrario carece de actos que no sean elicitados por otras virtudes; a la admisibilidad de la distinción propuesta por Gemmel entre una justicia legal inmediata (*justitia legalis essentialis*) y una justicia legal mediata (*justitia legalis generalis*) y tantos otros sobre los que asimismo proyectan gran luz y que le permiten elucidar uno de los temas clave objeto de investigación.

Pero Moix no se limita única y exclusivamente a esclarecer el sentido en que la justicia legal tomista es justicia general, ni a precisar si en aquélla se

da la nota de alteridad, si concebida como obediencia a la ley debe o no entenderse referida tan sólo a la ley humana y si, al definirse ésta como «ordenación de la razón al bien común», el principio de subsidiariedad debe configurarse como mero factor restrictivo de toda autoridad o como auténtico principio ordenador que jerarquiza el actuar de los diferentes grupos sociales y distribuye sus competencias respectivas.

De igual modo, después de abordar tan dilatada serie de cuestiones, además de considerar las que se plantean con motivo de la determinación de las notas que respectivamente caracterizan a la justicia distributiva y a la justicia conmutativa, Manuel Moix presta especial atención a otra serie de problemas, por sus implicaciones de índole más singular y concreta, entre los que destacan los concernientes a los actos de ordenación de los bienes particulares al bien común; reparto de cargas; distribución de lo producido por la actividad económica; así como los derivados de las exigencias de los deberes de restitución impuestos por dichas formas de justicia.

Es a través de toda la intrincada problemática que suscita un estudio profundo del *triplex ordo justitiae* como en último término se llega a la conclusión de que más bien que de «justicia» o «injusticia», en términos absolutos, habría que hablar de «niveles de justicia en aproximación asintótica al ideal supremo e inaccesible de justicia».

Puesto que, como señala Moix, en un último análisis todas las formas de justicia clásica son «justicia del bien común», y convertido este «bien» en principio normativo de las relaciones sociales y último criterio definidor de «lo suyo de cada uno», la tricotomía clásica agota, evidentemente, todas las posibles formas de justicia, de ahí el que no sea dado introducir, dentro del sistema, cualquier otro tipo o modalidad de la misma.

Por ello, Manuel Moix, en el epílogo de su obra, propugna la formulación de una nueva teoría general de la justicia que, al subsanar las radicales insuficiencias y limitaciones de la doctrina tradicional, permita incluir, en un contexto sistemático propio, a la justicia social, orientada y dirigida al crecimiento constante y sin límites de los valores de la personalidad con objeto de promover al máximo el libre perfeccionamiento del hombre.

De otra suerte, si al esclarecer el concepto de justicia social se adoptara como punto de partida la noción de la justicia como virtud, sería imprescindible tener en cuenta la distinción entre la «virtud», el «acto» y el «imperativo», ya que una persona bien puede ejecutar actos aislados de una virtud determinada, pero estar muy lejos de poseerla por no cumplir habitualmente con los imperativos de la misma; aparte de que el Estado no puede imponernos la obligación de ser virtuosos, ni, por tanto, obligarnos a poseer la virtud, aun cuando sí pueda imponernos la obligación de realizar determina-

dos actos o prohibir su ejecución por exigencias e imperativos, en este caso concreto, de la justicia social.

Es obvio que la consideración de la justicia como virtud resulta insuficiente para superar el dominio de «lo individual» y alcanzar el ámbito de «lo social». La existencia de la virtud en el individuo será siempre cuestión que importe a su fuero interno, a su conciencia; en tanto que a la sociedad y, por consiguiente, a las ciencias sociales, al Derecho y a la política social lo que de modo básico interesa es «lo justo socialmente objetivado, es decir, que el valor de la justicia informe la vida social y vitalice las relaciones sociales».

Tampoco cuando se invoca la justicia para resolver los nuevos problemas sociales del tiempo en que vivimos, cabe concebirla exclusivamente en función del bien común, toda vez que esta idea por la misma imprecisión que le acompaña se presta a muy variadas interpretaciones y, en consecuencia, es apta para servir de apoyo a cualquier género de arbitrariedades. El no haberse llegado a un concepto teórico unánime, indiscutido e indiscutible del bien común, determina que, al carecer del mínimo de objetividad deseable, prácticamente y en muy importante medida, venga a depender de las ideas que, en cada caso y momento, profesen quienes asuman el gobierno de la comunidad.

No cabe, por tanto, situar a la justicia social en el plano indefinido y cambiante que resultaría de las pretendidas coordenadas «bien común-bien particular», ya que ni directa ni inmediatamente se ordena al bien común como a su objeto propio. La justicia social lo que, en definitiva, se propone, es el libre perfeccionamiento del hombre y el máximo acrecentamiento de sus valores personales. De ahí su trasfondo moral y el que en ella el objetivo fundamentalmente político del bien común ceda y se rinda ante la meta, eminentemente moral, del libre e incesante desarrollo de dichos valores.

La nueva teoría general de la justicia que el autor esboza, afecta también a la justicia que llama «del bien común», la cual en su triple vertiente: conmutativa, distributiva y legal, sufre el impacto de su original concepción. Así, por primera vez en la doctrina, se configuran las justicias conmutativa y distributiva sin fundarse en la idea de igualdad. La superación de la teoría clásica o tradicional alcanza por este camino matices realmente insospechados. Al negar Moix que la justicia conmutativa pueda definirse por el criterio de la igualdad absoluta o proporción aritmética, y la justicia distributiva por el de la igualdad proporcional o proporción geométrica, quedan arrumbados veinticinco siglos de intensa y monótona especulación sobre el tema.

Brillantemente razona el autor que la justicia no puede consistir ni en la igualdad, ni en la proporción, así como tampoco puede referirse la conmu-

tativa, según hace toda la doctrina desde Santo Tomás, a la regulación de las relaciones entre las partes. La radical novedad de este planteamiento, así como la de una serie de consideraciones en abierta pugna con el *triplex ordo justitiae* tomista, retienen fuertemente la atención del lector.

Sostiene Moix, con indudable originalidad, respecto de la justicia conmutativa, que «el fundamento inmediato de esta justicia es el *principio de reciprocidad*, a través del cual se sirven los intereses privados de las partes, su bien particular. Su fundamento mediato, el *bien común*, al que, como bien superior, queda subordinado el bien particular o privado de los términos de la relación».

Pero el *principio de reciprocidad* en que se funda dicha justicia, no puede estar más distante, aunque pudiera parecer otra cosa, del *antipeponthós* aristotélico-pitagórico o del *contrapassum* tomista, meras formulaciones de la igualdad absoluta o de la ley del talión. Se trata, por el contrario, de concebirlo como «el principio de la mutua contraprestación, es decir, de la necesaria correspondencia entre prestación y contraprestación, de su recíproca causalidad», lo cual no entraña, por consiguiente, que lo dado sea igual a lo recibido, sino simplemente que se entregue porque se reciba y se reciba precisamente porque se entregue. La cuantía de las prestaciones recíprocas es cosa a fijar libremente por las partes sobre la base del mencionado principio —de ahí que Moix conciba la conmutativa como una justicia *autónoma*— dentro siempre del marco del bien común y de conformidad con sus exigencias.

«Justo conmutativo es, así, lo *estipulado libre y válidamente* por las partes, esto es, lo *voluntariamente acordado por ellas, respetando las prescripciones legales establecidas por el ordenamiento jurídico, salvaguarda del bien común.*»

La trascendencia de esta concepción alcanza hasta a la resolución de viejos e insolubles problemas que ya preocuparon inútilmente a Aristóteles, como el del justo precio, el cual, según lo expuesto, no será otro que el determinado en la forma indicada —*libre y válidamente*— por los propios interesados.

Para Moix, a diferencia de la justicia conmutativa, las justicias distributiva y legal tienen su fundamento directo e inmediato en el bien común y son *heterónomas*, en el sentido de que no son los sujetos de la relación de que se trate, sino la autoridad comunitaria, en cuanto tal, quien ha de concretar en cada caso lo justo distributivo y lo justo legal, con base siempre en el bien común. Y se distinguen entre sí ambas especies de justicia, en que la legal tiene por objeto la procuración y el incremento del bien común, mientras que lo que persigue la distributiva es su difusión por todos los miem-

bros de la comunidad, su comunicación, no pudiendo, por tanto, quedar reducida su función, como ha pretendido hasta ahora unánimemente la doctrina, a la instrumental y accesoria de distribuir los bienes y las cargas comunes, sino que fundamentalmente ha de promover la participación de los ciudadanos en el bien común, y precisamente de la forma que éste determine, es decir, ya según la proporción geométrica, ya según la aritmética, ya de acuerdo con los criterios o métodos que en cada caso exija.

Tampoco puede admitirse, aunque también sea en este punto unánime, la doctrina de que las justicias legal y distributiva son las que regulan, respectivamente, las relaciones de las partes al todo y las del todo a las partes, puesto que, como el autor señala, la justicia conmutativa puede asimismo presidir las relaciones entabladas entre las partes y el todo, y lo hace efectivamente, siempre que éstas se funden en el aludido principio de reciprocidad.

Concluye, finalmente, Moix, definiendo la «justicia del bien común», en cuanto principio ético objetivo, como «la exigencia de que las relaciones sociales se articulen de forma que, bien indirectamente y sobre la base inmediata del principio de reciprocidad (justicia conmutativa), o bien directamente y con independencia de este principio (justicias distributiva y legal), se tienda a la consecución del bien común, como bien superior al privado de las partes».

La justicia social, en cambio, «como principio ético objetivo», exige, según Moix, que «la convivencia humana se ordene de modo que, cualesquiera que fueren las relaciones en que el hombre, por su dimensión social, se hallare inmerso, quede siempre a salvo la posibilidad de acrecentar los valores humanos, se haga posible en todo momento el libre perfeccionamiento integral de la persona humana». En sentido subjetivo, y en cuanto disposición o hábito del individuo, la justicia social podría identificarse con «la virtud que ordena al hombre a hacer posible el libre perfeccionamiento integral de los demás hombres».

Al esclarecimiento de esta idea de justicia social, llamada a presidir potencialmente todas las relaciones sociales que pudieran entablarse, capaz de alumbrar un nuevo humanismo en el que el libre perfeccionamiento integral del hombre aparezca como su último criterio definidor, con preeminencia sobre el de las distintas formas o especies de la justicia clásica, Manuel Moix Martínez va a dedicar, como antes indicamos, su próxima obra, que sin duda será fruto logrado de sus profundos trabajos y fecundas investigaciones.

MARIANO UCELAY REPOLLÉS

LUIS SÁNCHEZ AGESTA: *Principios de Teoría Política*. 3.ª edición revisada. Editora Nacional. Madrid, 1970; 540 págs.

La realidad política, como la realidad social en la que estamos inmersos, querámoslo o no, y de la que formamos parte y que configuramos con nuestro comportamiento, en la convivencia con los demás, responde a uno de los instintos o tendencias «fuertes» del hombre: el instinto o tendencia natural de sociabilidad, del «animal social», o «animal político». Pero como toda la realidad, la realidad política tiene una estructura, sigue unos procesos de desarrollo para la ordenación teórico-práctica de la conducta humana social. En otros términos, tiene una naturaleza y se propone unos fines debiendo emplear para la consecución de éstos los medios ordenados. Todo esto nos dice de la importancia del estudio de una teoría —que es ciencia, filosofía, o ambas cosas a la vez— sobre los problemas políticos, analizando qué es la realidad política, cómo se desenvuelven sus procesos y cuál debe ser el criterio para estimarla.

«¿Por qué estudiamos la realidad política? ¿Por curiosidad humana desinteresada? ¿Para conocer el mundo en que vivimos y actuar en él con seguridad? ¿Para intervenir con tino y eficacia en los procesos políticos? ¿Para discernir una forma de organización política que preferimos como más adecuada para la felicidad del hombre en la vida social? ¿Para conservar la buena salud de la sociedad organizada?»

Todos estos interrogantes con que el autor empieza la *Introducción* al libro tienen una evidente vertiente práctica. No se trata de un saber por el saber, sino de un «saber para la vida» (como diríamos en términos socrático-ciceronianos). La teoría política «debe dar respuesta coherente a esas preguntas». Y así lo pretende y consigue ampliamente Sánchez Agesta en *Principios de Teoría Política* que presentamos, que es una nueva edición revisada de su *Manual de Derecho Político*, cuyo subtítulo era ya *Teoría de la Política y del Estado*.

Tres cuestiones, distintas pero íntimamente conexionadas, forman el contenido de *Principios de Teoría Política*: 1. El estudio de la *constitución* de la comunidad política desde el punto de vista de su estructura (estática); cuál sea la naturaleza de la realidad política como realidad social. 2. Cómo se desenvuelve el *proceso* político (dinámica); factores, causas y sentido del proceso político. 3. Cómo *debe ordenarse* la sociedad y su desenvolvimiento (*crítica proyectiva*) en orden a la realización de valores, teniendo en cuenta que la realidad política es en sí misma una realidad de valor, y que la comunidad política es una unidad de orden que debe realizar el bien común.

La Teoría Política es entendida por el autor como «un saber que se define por su objeto: *el orden vinculante de la convivencia mediante la organización de un poder al servicio de un bien público o común, orden que se constituye como sedimento objetivo de la acción política*». Y explica: la Teoría Política, como saber de la actividad ordenadora de la sociedad, tiene por objeto de la sociedad como un poder organizado, pero en cuanto la acción política lo ordena en el Derecho, como orden de la sociedad establecido por la acción política. Es decir, que «se apoya en el conocimiento de la *sociedad*; estudia el orden que se establece en esa sociedad mediante el *Derecho*, como regulación imperativa de las situaciones de los diversos elementos de la sociedad y de la organización misma del poder, y que ha de comprender, por último, las motivaciones, las justificaciones, los fines, los objetivos y las valoraciones que como *ideas políticas* se proponen los hombres establecer, desenvolver o modificar ese orden en vista de un bien público o común».

En esta amplia definición descriptiva de la Teoría Política, dada con precisión por el autor, están comprendidos los grandes temas de su tratamiento, que necesariamente ha de ser científico, al estudiar empíricamente y ordenar los hechos, y filosófico-jurídico al suministrar los principios y llegar a las causas últimas de la sociedad y de la realidad política y a sus valoraciones teleológicas.

Estudia su autor, en una parte primera, la acción política y la organización de la convivencia, considerando la acción política como actividad libre y social polémica (que normalmente se resuelve en compromisos o se zanja en acuerdos o decisiones). Pero la acción política como acción social libre y polémica se proyecta como actividad que crea, desenvuelve y ejerce poder en una comunidad, porque la organización del poder acompaña siempre a todas las formas históricas de convivencia humana, como principio externo de orden y de paz, y, a su vez, como elemento configurador de la comunidad política. Y la actividad y organización política tienen como criterio y fin el bien común. Para garantizar ese principio externo de orden y de paz y procurar el bien común surge el Estado, que ha de realizar en el Derecho y por el Derecho un orden justo, porque la vida política es fundamentalmente vida ordenada, y el Derecho un orden —forma y norma— de la vida social, que previene, limita el abuso de poder, elimina la arbitrariedad en las decisiones y define con certeza el ámbito de la libertad y del ejercicio de los derechos.

«Estructura social y organización política», con ocho capítulos, ocupan la parte segunda del libro, en los que el autor empieza distinguiendo entre *estructura social* como «sistema equilibrado y dinámico de situaciones y pautas de conducta, que están en relación recíproca entre los hombres que partici-

pan de una comunidad y los grupos que constituyen»; y *organización política* como un «sistema independiente y conexo que establece un orden vinculante de la convivencia, que se objetiva en la medida en que es definido y garantizado por una agencia de poder público para hacer posible la universalidad de los fines de la vida humana».

El Estado es una estructura social organizada. Como *estructura social* considera el autor todos aquellos elementos comprendidos en la órbita del orden del Estado, en los que éste se apoya y que, sin ser elementos de su organización, influyen sobre él y tienden a realizar un orden espontáneo latente. Como *organización política* (y contenido de la Constitución), estudia, por el contrario, las instituciones formalizadas jurídicamente que la integran.

Pero como estructura social y organización política o constitucional están en la realidad histórica indisolublemente vinculadas, y estudiarlas como ciencias diversas «tendría siempre algo de artificioso y limitado». Por eso su autor, aunque distingue esos contenidos diversos (que requieren también métodos distintos) los considera en esa íntima vinculación en que se nos presenta en la realidad política. Y la razón de esa doble consideración es que «constituyen los elementos que más específicamente establecen la relación entre el sistema de la estructura social y el sistema de la organización política».

Hecha esta salvedad y afirmada esa unidad en la realidad social, pero distinguidos, sin separarlos, esos contenidos, cabe ya —y así lo hace el autor— un análisis científico por un lado de los diversos elementos (económicos, jurídicos, culturales, religiosos, etc.), que integran la realidad social: y por otro, de la Constitución como «orden fundamental que define esa unidad de convivencia política con un valor jurídico», y la teoría de la Constitución y su contenido; y, por último, el estudio de los órdenes constitucionales concretos (organización de un régimen político, fundamentos y articulación del poder, fines, etc.).

Empieza Sánchez Agesta, y no podía —en un rigor filosófico-jurídico— menos de hacerlo, por estudiar los elementos personales (no de un Estado determinado —éste se constituye después como una organización y una unidad de orden—, fruto de la actividad ordenadora política): el hombre y los grupos sociales. Parte de la distinción maritainiana y personalista entre el individuo como persona (y su sociabilidad e incorporación a la vida social) con un destino trascendente, y por muy vinculado que aparezca a un medio social, hay siempre actitudes y sentidos de su vida que revelen esa insobornable individualidad. Por otra parte, los grupos sociales en que está inmersos superan la vida de los meros individuos y determinan su ser y obrar. Jugamos en la vida social este doble y necesario papel: Somos un *todo* y, al mismo tiempo, *parte* en un orden que nos trasciende. En la cada día más compleja.

trama de grupos a los que nos llevan las crecientes formas de socialización, el Estado, como forma de comunidad política de nuestro tiempo, significa una unidad de orden en que se regula el proceso de interacción recíproca entre individuos y grupos y que se encauza hacia un bien público común, circunscribiendo así una órbita de convivencia ordenada en el medio social. Orden, Derecho, Política y Poder aparecen así en su inescindible vinculación.

Estudia seguidamente el autor los grupos sociales desde la familia, el grupo urbano y la organización profesional hasta los partidos políticos, los grupos de presión y la opinión pública y representación política.

Pero la actividad política está encaminada a constituir, desenvolver, modificar, defender o destruir un *orden* en un grupo social, y este orden se expresa en un *Derecho fundamental* que *organiza* una unidad de vida política y formaliza jurídicamente una organización de poder y un orden social. Este Derecho fundamental de organización es precisamente —dice el autor— el contenido de la Constitución. En la Constitución, cualquiera que sean sus doctrinas sobre un concepto (formal, material-normativo, decisionista u orden concreto), aparecen como carácter común las fuerzas de que deriva (equilibrio de un poder social, voluntad creadora del orden, instituciones) y las funciones que cumple (unidad, organización, limitación, garantía, plan del orden). La Constitución es, ante todo, Derecho; es Derecho fundamental de organización que define un régimen político. Sus funciones son: definir (explícita e implícitamente) los principios en que se asienta la unidad espiritual y política de una comunidad y señala los límites de lo lícito y de lo ilícito; institucionaliza y legitima como poderes políticos los poderes sociales incorporados a la participación del poder político y regula la participación de los restantes poderes absorbiéndoles en la organización de un *poder político* preeminente y estable; y define la *unidad* del orden como una unidad de paz y de acción, distribuyendo y coordinando las esferas de poder, de influencia y de acción en una comunidad política (pág. 300). La Constitución es así «uno de los instrumentos más importantes de coherencia entre la estructura social y la organización política».

Constitución y Derecho no quiere, por ello, decir que se confundan. Si la Constitución es, ante todo, Derecho, no quiere decir que sea exclusivamente Derecho, porque si la actividad política está encaminada a constituir, desenvolver, modificar, defender o destruir un orden, este orden que integra la Constitución puede no estar exhaustamente expresado por el Derecho.

Estudia seguidamente el autor las fuentes del Derecho constitucional y el carácter fundamental de la Constitución como «expresión de los valores de un orden» y «base del ordenamiento jurídico». La organización es el contenido de la Constitución. Pero no hay organización sin poder que personifica la organización.

La fundamentación del poder político; las formas de Gobierno; la organización del poder y sus funciones; la soberanía como principio de unidad de poder y como poder ilimitado; las formas de Estado; la estructura del orden constitucional como orden de libertad y de realización y garantía de las libertades concretas son otros tantos epígrafes y capítulos de la parte cuarta del libro, cuyos solos enunciados dicen todo sobre su importancia, terminando con un extenso capítulo final sobre los regímenes políticos (liberal, totalitario, dictadura de clase, régimen administrativo de servicio, régimen pluralista o de ordenación profesional), sus respectivas estructuras y realizaciones históricas.

Los tres géneros de cuestiones: constitución, proceso y ordenación de la comunidad, a los que una buena teoría política debe dar respuesta coherente, encuentran en este documentado libro del profesor Sánchez Agesta cumplida realización en una exposición brillante y sencilla (perfectamente asequible a sus alumnos) y de gran solvencia científica para los estudiosos de la Teoría Política.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

JOSÉ MARÍA RODRÍGUEZ PANIAGUA: *Hacia una concepción amplia del Derecho natural*. Editorial Tecnos. Madrid, 1970; 136 págs.

Indudablemente, por todas partes se oye hablar de una supuesta crisis del Derecho natural. En una época eminentemente práctica como la presente, los temas del Derecho natural aparecen como meras especulaciones de especialistas, sin entronque con los problemas de la vida e incluso con las aplicaciones prácticas de los jueces. Todo esto es desconocer que en los últimos años se ha dado una enorme literatura sobre el Derecho natural que estudia sus problemas en íntima relación con las convicciones sobre la justicia vigentes en determinadas sociedades, que lo estudia como un medio eficaz para resolver los casos prácticos que se presenten al mundo del Derecho, en fin, que coopera a una formulación de un Derecho positivo cada vez más de acuerdo con los ideales de justicia que la tradición occidental se ha venido forjando.

Es preciso defender el Derecho natural del ataque más frecuentemente dirigido contra él: la imposibilidad de *conocerlo*. Acertadamente Rodríguez Paniagua pone el dedo sobre la llaga. La clave del Derecho natural se encuentra actualmente en el momento gnoseológico. Al afirmar esto vamos más allá de lo que Suárez sostiene expresamente. «Pero nuestra convicción personal —nos dice el autor— es no sólo que esta postura se desprende lógicamente de su

doctrina, sino además la impone la consideración de la historia de la filosofía posterior a él» (pág. 90).

En los últimos años, en efecto, la filosofía ha girado fundamentalmente en torno al problema del conocimiento. E incluso una filosofía como la de Heidegger, que se presenta como una filosofía del ser, podría igualmente formularse como una filosofía del conocimiento del ser. Sólo si es suficientemente claro y manifiesto su contenido puede el Derecho natural, como verdadero Derecho, regular las conductas humanas.

¿Cómo conocer el Derecho natural? Todas las teorías del Derecho natural parten de la tesis de que se trata de un *verdadero* Derecho, y que está basado en la razón y en la naturaleza humana. Al decir que se trata de un verdadero Derecho significamos con ello que el mismo constituye un orden de la conducta humana, un orden al servicio de los fines sociales y un orden que es considerado por la sociedad como justo. Considera Rodríguez Paniagua que aunque es verdad que existan diversas concepciones del Derecho (la estatal-formalista, la sociológico-realista y la óntico-valorativa), podría alcanzarse unos caracteres comunes que definan ampliamente al Derecho a través de las coincidencias entre estas diversas concepciones. El trabajo es arduo y en verdad exige muchos más amplios estudios de los expuestos en la presente obra. Mas creemos junto con el autor que la mayoría de las confusiones que han existido en este campo se deben a no haber sabido distinguir claramente lo que es una «acumulación de conceptos» y una «identidad de conceptos». Realmente, entre las concepciones formalistas-estadistas del Derecho y las pluralistas sociológicas no hay identidades totales, pero sí existen puntos comunes en ambas que coinciden. «En algunos aspectos nos parece que las tres concepciones que hemos considerado coinciden entre sí, y justamente estos aspectos exigidos simultáneamente por todas las concepciones pueden darse, sin más, como comprendidos en un concepto de Derecho, ya que todos entienden el Derecho de esa forma, y cuando emplean la palabra se refieren a una realidad con esas características. Pero en otros aspectos, esas concepciones no coinciden. En estos casos, si queremos lograr una base de acuerdo, hemos de proceder por acumulación de las exigencias de las distintas concepciones, por superposición de éstas en la medida en que esto sea compatible con sus discrepancias» (pág. 30).

Observemos el razonamiento del autor por «acumulación de características». La cuestión estriba en aumentar los acuerdos en determinados aspectos de las distintas concepciones sobre lo que merece el nombre de Derecho. Si suponemos que se trata de una regulación de relaciones entre los hombres que no sólo es justa, sino que ostenta la marca de estar reconocida como jurídica por el Estado, tendremos de acuerdo a los representantes de la con-

cepción óntico-valorativa y de la estatal-formalista. Si, en cambio, suponemos que esa regulación justa es la que de hecho rige en las relaciones sociales como un orden que se considera necesario, tendremos de acuerdo a los representantes de la concepción valorativa y los de la sociológico-realista. Y si finalmente suponemos una regulación señalada como Derecho por el Estado y vigente de hecho en la sociedad, tendremos de acuerdo a los que se adhieren a la concepción formalista-estatal y la sociológico-realista. Ahora bien, si queremos lograr un perfecto acuerdo a la hora de calificar si una determinada regulación de relaciones sociales se puede considerar como Derecho, no tenemos más que hacer confluir o superponer sobre esa realidad una característica más, añadida a las tres parejas anteriores. Así, a la de justa-reconocida por el Estado habríamos de añadir la nota de vigente. A la de justa-vigente, la nota de reconocida por el Estado. Finalmente, a la de reconocida por el Estado-vigente habríamos de añadirle la característica de que sea justa (pág. 32).

Así pues, el autor no intenta en absoluto dar una nueva concepción sobre el Derecho, que sería una más en la interminable lista de definiciones que se han dado hasta el presente, sino lograr un mínimo acuerdo entre las concepciones que ya se han formulado.

El Derecho así entendido puede ser *natural* o *positivo*. Hay casos en que el Derecho es «acatado» no en virtud de un precepto especial, sino por su misma bondad o justicia intrínsecas. Estos casos son los que en una primera aproximación podemos decir que constituyen el Derecho natural, porque en ellos el Derecho vale independientemente de cualquier ley positiva. Pero aun en estos casos, según se desprende de las características propias del Derecho en general que hemos visto, ese Derecho tiene que tener también vigencia, no en cuanto a su origen, sino en cuanto a su vigencia, en cuanto a su uso. El Derecho positivo a su vez ha de tener también un elemento ideal, de justicia. Sólo que en este caso dicho elemento no ejercerá más que un papel meramente negativo, basta con que no se le conculque, no se elimine, pero no tiene por qué ser determinante. En cambio, en lo que constituye el Derecho natural ese elemento ideal es el decisivo, es el que determina que exista el Derecho y su uso o vigencia es una simple secuela o consecuencia (página 65).

Hasta aquí tenemos formulada toda una construcción teórico abstracta sobre *qué* ha de entenderse por Derecho natural. La cuestión estriba ahora en cómo conocer el contenido de ese Derecho. Es aquí donde se ha dado la mayor diversidad de las posturas. Por lo pronto es necesario decidirse entre dos grandes posturas: la aristotélico-escolástica y la racionalista. «Frente a la luz de la razón que nos descubría la ley natural en nosotros como par-

ticipación de la ley eterna, la razón del Derecho natural racionalista está matizada por el método de la idea clara y distinta de Descartes; procede, de consiguiente, por el análisis de las cosas en sus últimos elementos y deduciendo unos enunciados de otros con ilimitada fe en sí misma. Así mismo la "naturaleza" es entendida en otra forma: no se trata ya de la naturaleza específica aristotélica, sino de la naturaleza humana empírica, tal como es conocida en la íntima observación de uno mismo y de los demás, en los distintos fenómenos de la vida» (pág. 68). Este modo de entender la razón y la naturaleza, de la cual se deducía hasta en sus concretos detalles el Derecho natural no ha dado resultado, entre otros motivos por haberse demostrado la ideología política que se escondía detrás de sus preceptos y los intereses de clase que representaba. «A donde se vuelven nuestros ojos —nos dice Paniagua— es ante todo a la gran tradición aristotélica que, unida a elementos del cristianismo, ha encontrado su más excelente formulación en Santo Tomás de Aquino y en los grandes escolásticos españoles» (pág. 69).

Mas el autor en el estudio de los maestros españoles resalta el carácter eminentemente gnoseológico del problema del Derecho natural. No se trata de saber cuál es el contenido de un Derecho natural que existe de por sí, sino el de resaltar que para constituir Derecho natural sus preceptos tienen que ser claramente conocidos. «El carácter eminentemente gnoseológico viene exigido por nuestra propia concepción del Derecho, que incluye no sólo el elemento ideal de justicia, sino también el real o existencial, de ser un orden, una regulación efectiva de la conducta. Sólo si es conocido puede el Derecho lograr ese orden, esa regulación de la conducta humana. El Derecho natural rige la vida social, al igual que cualquier otro Derecho pero en virtud de su propia bondad y justicia intrínseca. Pero esa bondad y esa justicia han de ser lo suficientemente claras y manifiestas como para que sean generalmente admitidas. De lo contrario, estaremos ante una pretensión de Derecho natural más o menos fundada o tal vez ante una manifestación del Derecho de gentes, pero no ante una manifestación del Derecho natural propiamente dicho» (página 91).

¿Supone una contribución a ese conocimiento «claro y manifiesto» del Derecho natural las recientes aportaciones de la filosofía de los valores? O en palabras de Rodríguez Paniagua, ¿el procedimiento del conocimiento moral tal como lo entiende la filosofía de los valores (Hildebrand, Scheler, etc.), es equiparable al tradicional del Derecho natural cristiano, es decir, primordialmente al de la razón? Nadie ignora los numerosos intentos de acercamiento que se han dado en este sentido. Incluso nuestro autor se pronuncia en favor de ese acercamiento, basándose en que la filosofía de los valores propugna que los dictados de la ética son independientes de todo arbitrio humano, que

tienen validez general y que tienen carácter absoluto, no utilitario. «Todos estos caracteres concuerdan perfectamente con los que ha defendido siempre la doctrina tradicional de la ética y del Derecho natural» (pág. 117).

Mas a nuestro modo de ver la cuestión es enormemente peligrosa. Ultimamente el jurista portugués Cabral de Moncada ha publicado un artículo sobre «El derecho como objeto de conocimiento» (*Anuario de Filosofía del Derecho*, 1969, págs. 1 y sigs.) en que parece sustentarse una tesis parecida, a pesar de que sus premisas sobre «el saber intuitivo de las esencias de lo jurídico» es francamente una puerta abierta al irracionalismo de una determinada época. De todos modos quizá los peligros de un tal acercamiento se aminoren si la modificación que introduciría la filosofía de los valores en el conocimiento tradicional del Derecho natural no excediese de determinados límites.

Después de un profundo análisis de la doctrina de Suárez y de G. Vázquez, así como de la crítica de una numerosa bibliografía sobre el tema, primordialmente alemana, llega nuestro autor a la conclusión de que el contenido del Derecho natural está en íntima relación con las dos funciones que el mismo ha de cumplir: la de señalar, desde un punto de vista *racional* (según doctrina especialmente de Suárez y de Vázquez), lo que sea ética moralmente vinculante; y la de indicar, desde el punto de vista de las exigencias de la *realidad*, lo que hay que tener en cuenta para que las prescripciones morales sean coherentes con esa realidad.

Un concepto estricto del Derecho natural se referirá ante todo, al primer aspecto: a la ética vinculante. «Por lo que a mí respecta —nos dice el autor— descubriremos esa eticidad cuando descubramos la voluntad divina, deduciéndola del orden óntico, de las esencias, o bien cuando formulemos un juicio valorativo, fundándonos también en ese mismo orden óntico» (pág. 106). El segundo punto de vista, junto con el primero, nos llevan a una concepción amplia, dejándonos la puerta abierta para un estudio extenso del Derecho natural desde el punto de vista metodológico. Aquí el estudio de la doctrina de la «naturaleza de la cosa» se hace imprescindible.

En el interesante trabajo de Rodríguez Paniagua se nos formula un Derecho natural más flexible y menos rígido que el que era frecuente en la doctrina jurídica hispánica. Lo curioso es observar que en los mismos escritos de nuestros clásicos es posible encontrar las premisas necesarias para esta nueva reconstrucción teórica de dicho Derecho. De este modo el Derecho natural lejos de reforzar las corrientes autoritarias (como por regla general pensaron, entre otros, Kelsen y Duverger) pudiera, igualmente, colaborar a ajustar el Derecho al proceso de democratización que las modernas sociedades tienen emprendido.

El nos señalaría lo que «ha de tenerse en cuenta para que las prescripciones morales sean coherentes con la realidad». ¿Esto no significa, en definitiva, que nos ayudaría a encontrar los métodos adecuados para lograr que el Derecho se ajuste cada vez más a las exigencias de los pueblos? Frente a todos los ataques que se han dirigido últimamente al Derecho natural sería interesante saber hasta qué punto el mismo colaboró decididamente en «ese proceso de creciente democratización en el ejercicio del poder legislativo que lleva a que el Estado imponga normalmente como Derecho lo que la sociedad quiere que rija como tal» o «en ese proceso que ha hecho que los abusos del poder en contra de la justicia no puedan suponer, de ordinario, más que casos límites y raros» (pág. 32). Aunque el autor no nos lo diga (las frases antes citadas fueron emitidas con otra intención) expresamente, nadie puede poner en duda dicha colaboración.

ANTONIO E. GONZÁLEZ

JOSÉ MARÍA DE ALEJANDRO: *La Lógica y el Hombre*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1970; 423 págs.

El profesor de Filosofía de la Universidad de Comillas, P. José María de Alejandro, autor de una *Gnoseología*, de la que nos hemos ocupado ya en otra ocasión, aporta ahora, con el libro que presentamos, una nueva y valiosa colaboración al estudio, siempre actual, de la Lógica en sus concepciones clásicas y en las modernas versiones contemporáneas, haciendo ver lo que permanece de aquéllas y la indudable innovación de algunas concepciones de nuestros días, señalando agudamente lo que no es tan nuevo como se cree y lo que no puede negarse como contribución y «ayuda metodológica para la facilitación lógica de los procesos mentales polarizados en la investigación y el avance del conocimiento».

Pero el libro no es sólo un tratado de Lógica, cuya verdadera naturaleza perfila, en sus relaciones con la Logística, la Matemática y la Gramática, para estudiar las tres partes fundamentales, la Semiótica, la Apofántica y la Algoritmia con la finalidad común de defender el discurso humano, sino que *La Lógica y el Hombre* la concibe el autor como una meditación humanista, «para evitar que la Antropotecnia suprima a la Antropología, y que la máquina suprima al hombre», porque siendo el hombre *naturaliter logicus, naturaliter aptus ad syllogizandum* —y ahí está la verdadera raíz de la Lógica—, es preciso devolver al hombre su autonomía, porque las posibilidades lógicas «son la medida de nuestra personalidad». Por eso, cuando nuestra personalidad esta diluida ya en nuestra cultura irracionalista —antilógica o alógica—

en un «barullo lógico» que todo lo domina y nada ayuda a un humanismo positivamente constructivo, es indispensable volver por los fueros de la lógica y romper lanzas en su defensa por lo que ella tiene —y lo tiene por «razonable»— de humana.

En efecto, «el mundo está perdido por falta de lógica», gustaba de repetir nuestro antiguo profesor de Lógica en los estudios de Filosofía, y muchas veces hemos tenido que dar la razón a aquel maestro, porque el mundo es lo que los hombres quieran que sea, y el propio hombre —«animal racional»—, es por el discurso y el razonamiento, como ha de distinguirse de su género próximo, animal. Y cuando tantas veces se conduce irracionalmente es porque olvida su «naturaléza lógica» y su natural aptitud para razonar (*ad syllogizandum*). Y si esto puede decirse de todos los tiempos, cuánto más en estos actuales en que el hombre se despersonaliza inmerso en tantos irracionalismos individuales y colectivos a los que no puede sustraerse y que crean la pereza mental del hombre contemporáneo que cree que todo se lo dan hecho: la técnica (que está robotizando al hombre), la máquina (que seca y paraliza su razón); el «robot» y el «slogan» y la «masa», impregnados de un vago materialismo y de un difuso nihilismo, «dejan poco lugar al logos humano, y son tres fuerzas poderosas que acosan los últimos reductos lógicos que aún quedan en la mente», los tres van directamente a la inutilización del logos y el aplastamiento del espíritu; «robot», «slogan», «masa», forman la antilógica.

Siendo así, ¿para qué una Lógica? Quizá, se contesta el autor, «para ayudar a la defensa del hombre y, más concretamente, para la defensa de su logos». Por eso concibe la Lógica como «una vértebra del humanismo», porque sin la estructura bien plantada del logos, el hombre se desmorona.

Justificada —y plenamente lo está en la intención del autor— la finalidad de la Lógica de «ayudar a la autonomía radical y racional del hombre» y «establecer las bases de un humanismo lógico, necesario para todo humanismo constructivo», nada tiene de extraño que el P. De Alejandro arremeta, a través de todo el libro, contra los sucedáneos del razonamiento lógico, contra los equívocos y falsas lógicas, y no digamos contra la negación de la «cochina lógica» (en frase tan despectiva de Unamuno), como si la emoción intuitiva, el sentimiento y el instinto han de ser, necesariamente, incompatibles con la lógica y no supusieran muchas veces inferencias y deducciones lógicas.

Pero la Lógica, ciencia del logos y expresión del pensamiento, está encarnada en el hombre como forma de vida, como expresión total de la persona. Por eso es del mayor interés la defensa de la dimensión lógica de la personalidad, que es la que nos hace ser así, lo que nos sitúa en la sociedad, porque persona y personalidad son los elementos esenciales de la socie-

dad que el autor presenta contra las fuerzas de la antilógica. La masa humana es la negación de la razón, y ante ella como ante el «robot», el hombre pierde su autonomía en el amorfo «montón». Pero si quedase algo de autonomía por quedar algo de razón, eso se encarga de aniquilarlo («el más poderoso enemigo del *logos* humano: el *slogan*, la fuerza más decisiva de la antilógica»). El *slogan* es «una malsana vegetación típica de los períodos de decadencia mental»; como antilógica, carece de complejidad y abunda en brillantez, porque sólo así puede ser el «alimento intelectual» de las masas; y como vegetación maligna, carece de ideas y contenidos mentales. En ambos casos, «ahorra el trabajo de pensar y discurrir, haciendo inútil el *logos*».

Muy interesante es el análisis psicosociológico que el autor hace sobre el *slogan* como antilógica. El «*slogan* —dice— se impone como clisé obsesivamente repetido que hace desaparecer nuestra capacidad de pensar autónomamente, y cuando creemos que pensamos y discurrimos, en realidad confundimos la repetición del *slogan* con el discurso de la mente». El *slogan* ni admite plenitud lógica ni ninguna forma de control racional; «es sencillamente una forma de irracionalismo gnoseológico». Tal vez sea, ciertamente, la manifestación más visible, más extendida y pobre de nuestra decadencia intelectual. Desde el punto de vista psicológico, el *slogan* crea la ilusión de «haber dicho algo» cuando en realidad no hacemos sino repetir la expresión gnoseológica de la masa, y la falsedad repetida llega a creerse verdad. Por eso, «no hay posibilidad lógica con el *slogan*», que, en la mecanización visual-auditiva de la arrolladora publicidad, convierte en verdadero los más oscuros y vacíos contenidos, machaconamente repetidos, que «nos van convenciendo». Y siendo el *slogan* un sucedáneo de la Lógica, es el instrumento más apto para la «masificación» del hombre contemporáneo, que, al carecer de lógica, se despersonaliza, y la despersonalización —por la crisis del pensamiento— es el término fatal e inevitable de la corrupción lógica. El conocimiento-*slogan*, o el conocimiento-tópico, antilógico y pasional, crea la *personalidad-número*, la persona se cambia en *cosa*, se *cosifica*, la sociedad se cambia en *grey*, la razón en debilidad mental; nos vamos hundiendo en el anonimato multitudinario, en el rutinarismo de la masa impersonal, perdemos los perfiles verdaderamente humanos en una forma de aberración por vaciedad mental.

Este panorama exige una meditación lógica. Y esto es el libro que presentamos y esta la intención declarada de su autor. Ante el peligro antihumanista, que es evidente e inmediato, es preciso reforzar la única defensa posible, el sentido lógico.

Pero tiene también el autor otras razones «muy profundas» y «muy actuales» para escribir este libro: contribuir a esclarecer lo que se entiende por

*diálogo*, que es un término de auténtica prosapia lógica, y por qué «hoy se habla abusivamente de diálogo» cuando lo que en la actualidad se llama «diálogo» se parece muchas veces, muchísimo, y sorprendentemente, a un «monólogo»; además, el término «diálogo» encierra circunstancialmente «un regusto de rebelión y protesta, que en la práctica le hacen imposible, porque el que se rebela y protesta exige imposición, no diálogo». La prisa, la violencia, la astucia, la masa, el *slogan* prefabricado que caracterizan nuestra época, hacen desaparecer, en el caos alógico del irracionalismo, el *arte del buen platicar* en que se ejercita la inteligencia por el diálogo; socialmente masivos, carecemos del recogimiento para platicar y dialogar. Sin embargo, el hombre es lógico y, por lo tanto, dialógico.

Estas son las razones que animan al autor a escribir este libro, y, ciertamente, que responde a ellas en su exposición. Primero con una *Parte Introductoria* sobre la naturaleza y problemática de la Lógica formal, haciendo un recorrido histórico desde los prearistotélicos hasta las corrientes modernas del positivismo y pragmatismo lógicos, terminando con las definiciones, caracteres y origen de la Lógica. Seguidamente estudia el problema de la *pluralidad de las lógicas*, porque la larga historia de la Lógica demuestra que ésta no ha tenido ni una forma ni una expresión únicas.

En el panorama moderno surgen, a partir de Boole y Frege, las *lógicas formales*, pero surgen también las *lógicas empíricas* o *inductivas*; nace también la *lógica experimental* con Goset, que se reduce a la comprobación de los hechos puros en el sentido de la Física, hasta el punto que se define como la *física de un hecho cualquiera*, careciendo de principios y de supuestos estables y fijos; la *lógica psicologista* (Beneke, Baldwin, Ziegler) que reducen la Lógica a Psicología; la *lógica normativa* de Globlot y Herbart, que, sin fundamento en lo real, busca la corrección del pensamiento, pero sin criterios lógicos para conseguirla; la *lógica metodológica* (Sigwart y Wundt) de gran utilidad y, a veces, exageradamente hipertrofiada, en los modos del conocimiento; la *lógica gnoseológica* kantiana que nace como corrección de la lógica aristotélica, es una *lógica-conocimiento* que identifica la Lógica con la Gnoseología a la que, a su vez, reduce después la escuela neokantiana de Marburgo la Filosofía. Las *lógicas metafísicas*, o la identificación pensar y ser hecha por Hegel, para quien «lo que es racional es real, y lo que es real es racional», y las lógicas de Bradley, Bosanquet y otros, para los que la Lógica es la ciencia que se limita a traducir en bloque compacto de la realidad por medio de la identidad *S* y *P*, en la unidad absoluta del juicio. Si a estas lógicas añadimos la *lógica vitalista*, la *lógica histórica*, la *lógica orgánica*, la *lógica hermenéutica*, etc., que «más que verdaderas lógicas son auténticas metafísicas de la Lógica»; y sin olvidar la *lógica del pensamiento concreto* de

Ortega y Gasset, la *lógica del pensamiento esencial* (Heidegger), la *lógica dialéctica* del marxismo, etc., tendremos un cuadro no acabado todavía, pero sí numeroso, de la pluralidad de las lógicas contemporáneas. Porque más recientemente surgen determinadas sistematizaciones lógicas, irreducibles a las precedentes, como lo es, por ejemplo, para el autor, la *lógica fenomenológica* de Bolzano y Husserl, que se opone tanto al psicologismo como al formalismo extremo.

Ante este panorama pluralista la pregunta de si es posible la pluralidad de lógicas, quedaría ya contestada: «de facto ad posse valet illatio»; el pluralismo lógico es evidente. Ahora bien, ¿cabén en el pensamiento humano tantas posibilidades de pensar? Este es otro problema y habría que distinguir entre la *lógica natural* y la *lógica artificial* o *científica*, porque si el hombre es *naturalmente* lógico y lo es de una misma manera, con unas mismas estructuras mentales, es indudable que no puede hablarse, no puede sospecharse siquiera, la pluralidad lógica.

Lógica, Gramática y lenguaje; Lógica y Matemática; la Lógica y la Logística (lógica simbólica, lógica matemática, lógica formal, algebra lógica, algoritmia lógica, etc. —que todos estos nombres ha recibido la Logística—) son otras tantas manifestaciones de la virtualidad de la lógica que responden a las del hombre como *naturaliter aptus ad syllogizandum*. Porque quiérase o no, el hombre es un ser lógico, la logicidad es su insuprimible esquema mental y su molde humano.

Pero la Lógica como ciencia del *logos*, como expresión del pensamiento, encarnada en el hombre, como forma de vida, como expresión total de la persona, hace surgir una cuestión muy interesante: el de la oposición entre la lógica individualista (tanto en su sentido filosófico como científico) con las concepciones modernas sociognoseológicas. Frente al espíritu individual está el espíritu social, con la pretensión de ser la razón profunda del individuo, precisamente en su intimidad más personal e incommunicable: el pensamiento. Precisamente para las modernas sociognoseologías el pensamiento se da y funciona en el medio social, nunca en el individuo. La pregunta entonces es terminante: ¿frente a la lógica individualista, llamada a desaparecer, existe una *lógica social*? ¿Se da una lógica antropológicamente social o sociológica? «Tendríamos —dice el autor— una *lógica social*, pero sin *formas mentales*, sin consecuencias correctas, sin conclusiones verdaderas; tendríamos una *lógica de funciones*; la *función social* ocuparía el lugar de las *formas mentales*; no interesarían los *conceptos* que en sí nada valdrían, pero en su lugar tendríamos *estructuras colectivas* como expresión de las estructuras de los fenómenos sociales.

Cierto que toda actividad humana tiene «su» lógica y hay por eso una

lógica de la política, como hay una lógica de las revoluciones. El objeto de esa lógica social que, en el momento actual, tantos defensores tiene después de Durkheim, sería estudiar y organizar las conexiones entre los fenómenos sociales como fenómenos de concentración y dinámica colectiva (por ejemplo, la *lógica de las revoluciones* en la *Anatomía de la revolución*, de Crane Brinton; o el estudio de la morfología histórica de la *Decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler). Indudablemente, la conexión de fenómenos y enlace de situaciones se dan en el orden político, y es también indudable que el «genio político» sólo se da cuando se captan, a veces intuitivamente, esos enlaces y conexiones. La circunstancia social y política, ciertamente suponen «una lógica», esto es, un orden de relación de hechos y fenómenos; «pero nos parece un poco incorrecto e inexacto hablar de una lógica verdadera menos en sentido científico de la palabra, y entendiendo por Lógica la ciencia del conocimiento». Sin embargo, el individuo discurre, «hace lógica» cuando se enfrenta con la sociedad, cuando se desarrolla en ella. La logicidad es una *dinamis* que actúa siempre y permanentemente en toda la actividad consciente del individuo, aunque esa *dinamis* no se manifieste en formas y esquemas rigurosamente lógicos. El hombre emplea logicidad en todo, y mucha cuando se enfrenta con la sociedad en todas sus dimensiones: política, social, económica y cultural. Esa lógica social, si no como esquema científico y formal, es seguida como forma vital, y lo expresamos con la vulgar frase de «hacemos lo que hacen todos», lo que «se hace» que si cae en el automatismo o el *slogan* (tan criticado certeramente por el autor), supone un doloroso fallo y una peligrosa decadencia de la personalidad. Por eso De Alejandro, formula una ley de verdadera lógica social: «la personalidad desciende al mismo nivel y al mismo ritmo que la incapacidad lógica». «Y con esta ley en la mano —dice— podríamos aventurarnos en la selva irracionalista de la cultura contemporánea, en la que descubrimos manifestaciones de gran prestigio y aplauso popular que necesariamente presuponen un impresionante vacío lógico». Las sociognoseologías, las biognoseologías y todos los movimientos más o menos irracionalistas que quieren explicar el conocimiento, son en realidad tratados lógicos más que gnoseológicos por una evidente confusión de conceptos. «Lo que los arrastra a la confusión de lo *objetivo* con lo *formal*, siendo lo formal no una verdadera *forma mentis*, sino un conductivismo del sujeto puesto en el medio ambiental, y por ese medio influenciado.»

Pero las sendas de la logicidad recorren los campos de lo psicológico, lo metafísico, lo ético, lo sociológico. La estructura total hará posible y confortable el *cosmos humano*.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

LOUIS DUMONT: *Homo hierarchicus* (Ensayo sobre el sistema de castas). Cultura e Historia. Aguilar. Madrid, 1970; 429 págs.

Una previa consideración histórica se hace necesaria como preámbulo al libro de Louis Dumont, *Homo hierarchicus* (Ensayo sobre el sistema de castas en la India). Y es recordar que en Occidente, desde Aristóteles con su concepto metafísico de la naturaleza que sirve de base a su concepción de la sociedad («el hombre es un animal político») y el *homo politicus* de Max Weber, hasta el ideal antropológico moderno, en el que las categorías esenciales son económicas, la línea descriptiva y comprensiva de esa realidad vital llamada «hombre» y su..., digámoslo con la terminología de Ortega, «circunstancia», aunque resulte vulgar, pueden seguirse en el ritmo de la Historia. Historia con todas sus incidencias sociales, políticas, ideológicas, económicas, etcétera..., como causa, plenitud y efecto de una marcha histórica que, a pesar de los vaivenes, nunca se ha detenido. Es grato considerar aquí la concepción cíclica de la historia, que tiene como punto de partida la Stoa griega y llega, con todas las salvedades evidentes, a Nietzsche. No es propio detenernos ahora en Nietzsche, ni en su «eterno retorno» ni tampoco en la «decadencia» de Spengler, entre otras cosas porque no se trata aquí de la dicotomía Oriente-Occidente. Pero a través de los *corsi e recorsi* de Vico podemos encontrarnos, al fin, con la magnífica imagen de Toynbee de «las ruedas que giran y giran monótonamente». Pero esas «ruedas» naturalmente *avanzan*. Y ese «avance histórico» tan natural para una mentalidad de nuestro tiempo y de nuestro mundo, se inutiliza como concepto, se detiene, se anula, en cuanto la problemática india aparece en el horizonte. En la India todos nuestros supuestos lógicos, jurídicos, históricos, religiosos, sociales y jerárquicos, fallan estrepitosamente. En la India, el hombre está inmóvil dentro de una Historia inmóvil. Pero... ¿puede llamarse Historia? Después de esta «mentalización» previa, «mentalización que también realiza el autor de *Homo hierarchicus*», aunque en otro sentido, podremos introducirnos en ese mundo misterioso, enigmático e inextricable de las castas en la India, conducidos por la mano de Louis Dumont.

En la Introducción de este libro, dice su autor: «No es de suponer que ningún lector nuestro, aunque lo imaginemos el más ecuánime de los hombres, deje de considerar la casta como una aberración, tanto más cuanto que los mismos autores que han escrito sobre ella se aferran a la idea de buscar la explicación del sistema como una anomalía, en vez de considerarlo como una institución». Pero la ambición de este libro no es, como nos dice Dumont, tratar de «satisfacer nuestra curiosidad y de tener alguna idea de un sis-

tema social tan estable y poderoso como opuesto a nuestra moral y rebelde a nuestra inteligencia» ... «es preciso más, es preciso persuadirse de que la casta tiene algo que enseñarnos a nosotros mismos», «la antropología social no ofrecería más que un interés especial si las sociedades "primitivas" o "arcaicas" y las grandes civilizaciones extrañas que estudia sólo informasen de una Humanidad diferente a la nuestra. La antropología comprueba, merced a la comprensión que poco a poco nos proporciona, la unidad de la Humanidad. Haciendo esto, la antropología aclara, por lo menos en cierta medida, nuestra propia clase de sociedad». Con esta meta tan alta, y tan difícil, se inicia el libro. Pero todavía hay más ambiciones: «las castas nos enseñan el principio social fundamental de la Jerarquía, de la que los modernos hemos tomado el contrapié, pero que no carece de interés para comprender la naturaleza, los límites y las condiciones de realización del igualitarismo moral y político al que nos hemos adherido». Dumont reconoce que en su obra: «se detendrá sustancialmente en el descubrimiento de la *Jerarquía*», de ahí el título de *Homo hierarchicus*. Pero un punto tiene que quedar bien claro: «el lector puede negarse a salir de sus propios valores, puede afirmar que para él el hombre comienza con la Declaración de los Derechos del Hombre, y condenar pura y simplemente lo que se aparte de ella. Haciéndolo así, se limita ciertamente y su pretensión de ser "moderno" se prestará a discusión, por razones no solamente de hecho, sino también de Derecho. En realidad no se trata aquí de atacar los valores modernos directa ni solapadamente. Nos parecen además suficientemente asegurados. Se trata únicamente de una tentativa de aprehender intelectualmente otros valores. Si rechazáramos esto, sería inútil intentar comprender el sistema de castas y sería imposible, a fin de cuentas, alcanzar una visión antropológica de nuestros propios valores». Así de claro. «Para allanar el camino del lector (?), comenzaré por el fin, utilizando de una vez los resultados del estudio para hacerle reflexionar, a título preliminar, sobre los valores modernos. Esto equivale a una breve introducción general a la Sociología que, aunque se considere demasiado elemental no es inútil.» Y hasta aquí Louis Dumont. Nos ha parecido tan claro su pensamiento que no hemos dudado en transcribirlo. Y antes de pasar a esa consideración de los «valores modernos» es conveniente hacer hincapié en algo elemental: este libro de Dumont demuestra la vitalidad de la escuela de Durkheim, en el más amplio sentido. Es curioso observar que a pesar de las críticas que el sociólogo francés ha recibido, sus grandes adquisiciones, digamos «científicas y metodológicas» siguen vigentes. En todo el libro aletea como sombra benéfica una de las reglas fundamentales: la de la «objetividad», así como la de la «totalidad solidaria». Es curioso reunir ahora y aquí con una intencionalidad comparativa, una frase de M. Mauss («el más im-

portante y el más original continuador de Durkheim», en palabras de Gurvitch): «dans une société, rien ne se comprend si ce n'est par rapport au tout» .., y en L. Dumont: «solamente en relación con la totalidad así reconstituida adquirirá la ideología su sentido sociológico auténtico» (cap. II: «Del sistema a la estructura», pág. 50). Y, «en definitiva, sólo quien se inclina humildemente ante la particularidad más menuda tiene abierto el camino de lo universal» (pág. 6, Introducción). Naturalmente, estas «exigencias» sociológicas, puede decirse que son elementales para un antropólogo.

Un cierto «chauvinismo» se percibe en el breve estudio de Dumont sobre los «valores modernos» con los que termina la Introducción. He aquí los títulos: «El Individuo y la Sociología»; «Individualismo y holismo», donde Durkheim y Mauss están presentes; «La igualdad según Rousseau»; «La igualdad según Tocqueville», y «El Individualismo según... Tocqueville». Todo lo que intenta Dumont es hacernos comprender la sociedad jerárquica a partir de la sociedad igualitaria.

La realización de un estudio profundo, sistemático y científico del régimen de castas, es como una carrera de obstáculos. Primero hay que salvar la misma complejidad del concepto de casta (Dumont acepta de antemano la teoría de Bouglé) luego surge un obstáculo que ha paralizado y paraliza al investigador, a causa de su incapacidad para comprender la Jerarquía (sería muy interesante, como se apunta ya en el libro, saber si esta incapacidad está en relación directa con la nacionalidad de la persona) y finalmente, aún se necesita un gran esfuerzo para admitirla (la Jerarquía, claro), aceptarla y no atribuirle propiedades imaginarias. Pero, salvando todas estas dificultades, «el quehacer se amplía, alcanza entonces la función general de las ideas y valores».

Las palabras «casta, ahimsa, intocable, varna, darma y sistema jajmaní» son muy conocidas. Pero, ¿poseemos una idea clara de ellas o, por el contrario, esta idea corresponde únicamente a toda una serie de prejuicios o a toda una serie de interrogantes? El libro de Louis Dumont va a demostrarnos que si podemos acercarnos a la problemática india, incluso comprenderla, nunca podremos, en cambio, encontrar una respuesta definitiva. Tal vez ahí resida su poderoso atractivo. El atractivo de un misterio siempre renovado.

*Homo hierarchicus* se divide en dos capítulos y cuatro apéndices. En el primero, que corresponde a la «Historia de las ideas», Dumont hace una exposición de las diferentes teorías sobre el sistema de castas, a partir de Bouglé, según el cual «el sistema de castas divide el conjunto de la sociedad en un gran número de grupos hereditarios, que se distinguen y se relacionan mediante tres caracteres: separación, en materia de matrimonios y de contacto directo o indirecto (alimentación); división del trabajo, en razón a

que cada uno de estos grupos tiene una profesión tradicional o teórica de la que sus miembros no pueden apartarse más que dentro de ciertos límites; finalmente, Jerarquía, que ordena los grupos en superiores e inferiores relativamente entre sí», pero dada la complejidad del sistema, no puede llegar a una conclusión satisfactoria, ya que en la India todo se presenta interaccionado. Aunque sumido en una unidad de rango diferente. En el capítulo siguiente, número dos, se pasa a la estructura del sistema: lo puro y lo impuro. ¿Podrá ser la relación de lo impuro asunto ritual? ¿Podrá ser la relación de lo puro y lo impuro asunto ritual?, y a la segmentación: casta y subcasta. La Jerarquía, con la teoría de los «varna», sigue en el capítulo tercero. No se puede hablar de castas sin hablar de los «varna». Hay una Jerarquía tradicional: los cuatro «varna» que marcan cuatro categorías, de arriba abajo, la más alta de los Brahmanes o sacerdotes. —Luego la de los Kshatriyas o guerreros.— La de los Vaishyas, mercaderes, y la más inferior, la de los Shudras o servidores. Todo el sistema de castas está influido por la teoría de los «varnas», y, por lo tanto, hay que distinguir entre jati: casta, y «varna»: categoría, aunque no sea nada fácil. Y ya se llega en el cuarto capítulo a la interesante división del trabajo, y el famoso «sistema jajmâni» o «sistema correspondiente a las prestaciones y contraprestaciones que ligan el conjunto de las castas en el poblado» (pág. 124). Sus principios son: a) La articulación de la división del trabajo mediante relaciones personales hereditarias; y b) La regulación de las prestaciones y contraprestaciones (en especies y escalonadas a lo largo de todo el año). Al final del capítulo hay varias páginas dedicadas a la «discusión» de este sistema y una «conclusión» que no concluye porque, como se apresura a indicar el autor, «esta conclusión no agota los problemas y los objetos de estudio, ni siquiera dentro del sistema jajmâni». La reglamentación del matrimonio, separación y jerarquía, con la teoría clásica de «matrimonio» y «varna» ocupa el capítulo quinto, uno de los más oscuros de todo el libro. En el sexto, las reglas relativas al contacto y la alimentación, la especial consideración de la intocabilidad y, en este sentido, las grandes diferencias regionales (pág. 171). El alimento. Comensalidad y *connubium*. —El vegetarianismo.— El origen de la veneración de la vaca (pág. 191), y, sobre todo, el desarrollo de la idea de «Ahimsa» (no violencia, o, más bien, ausencia de voluntad de matar). El poder y territorio, y el problema económico se encuentran en el capítulo séptimo. Y Dumont abandona por un momento lo perteneciente a lo que él ha tratado como Ideología para adentrarse en lo que denomina «esfera político-económica» por oposición a la esfera religiosa. Y en estas cuestiones, ¡al fin!, los especialistas están bastante de acuerdo. Dumont aclara: «el sistema de castas es muy opuesto a lo que nosotros llamamos propiedad territorial» ... «Dado un objeto, el suelo, que en

las sociedades tradicionales complejas en general es de la mayor importancia y se liga al poder político, se puede prever que el sistema de castas no lo pondrá en relación exclusiva con un individuo o una función, pero sí con el conjunto de las funciones que el sistema comporta» ... «He aquí como el sistema de castas, a causa de la fragmentación de los "derechos" y de su inseguridad, reduce la importancia que estamos dispuestos a otorgar a la apropiación del suelo. Se trata de una especie de colectivismo, pero más sutil de lo que nuestros antecesores lo imaginaban.» Y es muy interesante anotar (página 209) que, en relación con el poder, «dentro de un grupo de *status* dado la autoridad es con más frecuencia plural que singular». Pero, ¿es una autoridad? Y en el capítulo octavo Dumont vuelve a la Ideología para mostrar el gobierno de las castas, justicia y autoridad. Los tres órganos de justicia: el *pancayat* de casta, el de la casta dominante y los Tribunales oficiales. El *pancayat* es un Tribunal ordinario en sentido lato, y también en el caso de la asamblea de casta, un órgano ejecutivo y aun legislativo. Pero también tiene que evocarnos esa «autoridad plural» que hemos citado anteriormente. Las castas, según Blunt (pág. 223), pueden no tener o tener diferentes clases de asambleas y dependen de las castas —superiores, inferiores, o también del territorio— sus varias consideraciones. Una pena que impone la asamblea de casta es «excomuniación». Una «especie de excomuniación civil, de muerte en el mundo», según el abate Dubois. Se llega en el capítulo noveno a las «Concomitancias e implicaciones». Sobre todo, el Renunciamiento. El «renunciante», como un individuo-fuera-del-mundo. «En fin, y sobre todo, hecho inadvertido, la presencia del individuo-fuera-del-mundo y su acción milenaria ha sido propiamente decisiva para la permeabilidad de la sociedad india a los modos individualistas de pensamiento. Recordemos, en efecto, la acción del renunciante sobre la mentalidad mundana (introducción de la religión de elección y de amor, relativización de la religión de grupo, moralidad subjetiva).» Y en este capítulo comienza el verdadero intento de una comprensión actual del fenómeno indio, porque tanto los capítulos décimo («Comparación: La cuestión de la casta entre los indúes y fuera de la India»), y once («Comparación: el devenir contemporáneo»), y podemos hacernos la pregunta: ¿se ha alterado el núcleo vivo de la sociedad o el orden de las castas? Todas las soluciones son provisionales. Así que estos dos últimos capítulos y los cuatro apéndices siguientes (dos inéditos en francés) ayudan para un ensayo de inventario y de conclusiones aproximadas en razón a la situación actual de la India, y que pueden servirnos también en razón de los últimos acontecimientos en Pakistán.

Este libro, como se ha podido ya apreciar, es de lectura bastante difícil. Muy interesante, sí, en su temática y en la línea expositiva, pero francamente

rebelde, en muchos aspectos, a la total comprensión. Solamente las personas ya introducidas y ambientadas en ese mundo abisal de las castas, con una buena preparación cultural sobre la problemática india, podrán apreciarlo en toda su amplitud. Al «conocedor», lo remitimos al libro. Al «amateur» simplemente, hemos dedicado estas pequeñas recapitulaciones. Para él también se han extraído las ideas principales. Hay que reconocer, sin embargo, que la redacción de Louis Dumont es a veces engorrosa, que se pierde en la exposición minuciosa de teorías contrapuestas, en disquisiciones que hacen perder el hilo de una idea, y en rebatir, con mayor o menor fortuna, a multitud de sociólogos que se ocupan y se han ocupado de los mismos problemas, sin llegar jamás a ponerse de acuerdo. En definitiva, *Homo hierarchicus* es un libro cuya lectura resulta difícil para el no iniciado, pero que, sin embargo, interesa y hasta llega a subyugar en algunos capítulos. No nos ofrece unas conclusiones definitivas, como ya hemos dicho repetidas veces, imposibles dada la índole del tema, pero sí nos muestra tres ideas-fuerza: 1.<sup>a</sup> El sistema de castas como una institución. 2.<sup>a</sup> Castas que nos enseñan el principio social fundamental de la Jerarquía. 3.<sup>a</sup> Jerarquía que nos conduce a una idea confusa de poder. En cuanto a las ambiciones del autor: a) Ver cómo el hombre de las castas aparece en el hombre del individuo. b) Cómo la comparación pudo ayudar a comprender la historia contemporánea de la India. c) ¿Qué puede enseñarnos el hombre de las castas acerca del hombre del individuo sobre nosotros mismos?; creemos que la más lograda es la segunda (no en vano el autor es un antropólogo, y una de las «normas» elementales de la antropología es la comparación), pero tomada la comparación en un sentido general, que abarca todo el libro y que no se centra especialmente ni en los capítulo diez y once ni en la época contemporánea de la India.

Contiene una extensa bibliografía.

CARMEN ARIAS

CLAUDIO VELIZ (Ed.): *The Politics of Conformity in Latin America*, 2.<sup>a</sup> edición. Oxford University Press. Nueva York, 1970; 291 págs.

El propósito general de esta obra, según dice en su «Introduction» el director de la misma, es el enfocar bajo un ángulo distinto del usual los problemas políticos de Hispanoamérica. Su primera intención era de estudiar las ideas, propósitos y actividades de aquellos grupos sociales que más activamente propugnaban unos cambios radicales en el actual *statu quo* político-económico. Se partía de la idea de que tales grupos existen. Pero las investigaciones concretas emprendidas llevaron a sus autores a conclusiones bastante ines-

peradas: no resultó tan claro que los grupos más activos (campesinos, estudiantes, a veces clero) desean realmente cambios estructurales; su tendencia parece ser más bien a integrarse en las estructuras existentes. Por otra parte, los cambios importantes que de hecho ocurren no parecen haber sido previstos ni deseados por nadie en concreto. Y, por fin, se desprenden en mayor o menor medida de todos los estudios, y se cierra la «Introduction» insistiendo mucho en la idea, que la importancia decisiva la tiene el Estado, central y centralizado, como único titular del poder necesario para la realización de cualquier cambio, y como meta de las aspiraciones de todos y cada uno de los grupos favorables al cambio, pues no lo conciben sino por obra y gracia del Estado. El autor vincula este fenómeno a la tradición hispánica, cosa que nos parece errónea por exceso: no cabe tampoco olvidar toda la tradición foral que, al fin y al cabo, también es hispánica. Tal vez fuera mejor aquí hablar de la tradición colonial o incluso de la india. Pero, desde luego, tiene razón el autor en señalar que este fenómeno, cualquiera que fuera su causa, merece ser tenido en cuenta a la hora de enfocar los problemas hispanoamericanos desde el extranjero, y que las ingenuas vinculaciones de la democracia liberal con el desarrollo —como la que hace la «Alianza para el Progreso»— resultan, en gran medida, inadecuadas.

El primer estudio, «Political Power and Social Structures», por Richard N. Adams, es un intento de determinar —por enésima vez— la relación que guarda el poder político con las «clases sociales» en que está estructurada la sociedad hispanoamericana. En opinión del autor, la «estructura social» de Hispanoamérica consta tan sólo de dos clases: la «alta» y la «baja», por lo que su trabajo se abre con una detenida crítica a los numerosos antropólogos o sociólogos que hablan de una incipiente «clase media». El criterio empleado para la diferenciación no es el marxista de propiedad de medios de producción (que nadie toma ya en serio), sino el tener «estructuras verticales paralelas, sistemas de valores distintos y bases de movilidad social diferentes». Es, desde luego, indiscutible que las metas y valores de un banquero de Caracas son distintos de los de un campesino indio, y la distribución en clases que efectúa el autor responde plenamente a la realidad. Pero el que el autor tenga razón en adscribir a la clase «alta», por su sistema de valores, a un empleado de Banca, no quiere decir —contrariamente a lo que piensa el autor— que sea absurdo adscribirlo, por el nivel de sus ingresos, a la clase «media» o por su carencia de medios propios de producción, al «proletariado». Aun dentro del criterio de «clasificación» escogido por el autor, no cabe duda de que existen diferencias entre el sistema de valores de un capitán de navío, el de un pequeño comerciante porteño, el de un obispo, el de un estudiante, el de un hacendado o el de una enfermera, pese a pertenecer todos ellos, según el

autor, a la clase «alta». ¿Hasta qué punto tales diferencias son «variaciones» sobre un mismo tema, o son lo bastante «sustanciales» como para definir una nueva «clase»? Otra cuestión que cada autor puede resolver *ad libitum*, sin otro requisito que el de respetar sus propios convenios.

Todo lo cual demuestra que *existen*, en Hispanoamérica —como probablemente en cualquier otro país— tantas «clases sociales» como investigadores traten del asunto, perteneciendo cada ciudadano (sobre todo cada «ciudadano medio») a multitud de ellas, según el criterio por el que se las distinga. Eso queda claro. Lo que no queda nada claro, en cambio, es la fecundidad científica del propio concepto de «clase social». Prueba de ello —una entre tantas— es la misma continuación del artículo. Habla del comportamiento de ambas clases en general y de su comportamiento político en particular, pero sin elevarse nunca por encima del nivel descriptivo. Hay constataciones interesantes y agudas (un ejemplo: los comportamientos del mundo de la alta finanza son casi desconocidos, pues para conocerlos hay que haber ingresado en él; pero si uno ha ingresado en él, siempre tiene algo mejor que hacer que escribir un libro de sociología), pero hubieran resultado igual de interesantes y agudas si el autor no hubiera hablado para nada de «clases sociales».

En el siguiente estudio, «Peasant and Rural Migrants in Politics», por E. J. Hobsbawm, se habla de los campesinos hispanoamericanos, primero *in situ*, luego emigrados a las ciudades, y de los partidos políticos en que se encuadran en los distintos países del área. Nivel descriptivo. Y nada más hay que decir, salvo que el autor desperdicia una magnífica ocasión de hablar de los únicos movimientos políticos *genuinamente* campesinos: los cristeros mexicanos o sus numerosos equivalentes brasileños, de corte católico, monárquico y tradicionalista. Pues bien, éstos son los que menos interesantes le parecen al autor, que se pasa, en cambio, páginas y páginas hablando de las secciones rurales del A. P. R. A. o de los comunistas.

A continuación, José Nun habla de «The Middle-Class Military Coup». Su ideal fundamental es que en la actualidad las fuerzas armadas son una emanación de la clase media, que le permite ejercer el poder político que, como tal clase, no puede ejercer por sí. Desde luego, dado el criterio de «clase» que emplea, el autor está totalmente en lo cierto al presentarnos a la «clase media» como la que «manda» en Hispanoamérica. Está tan cargado de razón al hacerlo como Richard N. Adams al declarar, unas páginas antes, que tal «clase media» ni siquiera existe. Pero, ¿cuándo se va a dejar de hablar, por fin, de «clases sociales» en general?

Sigue el artículo «University Students in National Politics», de Alistair Hennessy. Falta el subtítulo «Con especial referencia a los revolucionarios». El autor intenta explicar el radicalismo estudiantil a base de consideraciones so-

bre la situación universitaria (muy mala), sobre el nivel académico (muy bajo), sobre las salidas procesionales (muy pocas), etc. A veces peca de generalización abusiva, y, por supuesto, él también acaba manejando una división de la sociedad hispanoamericana en «clases»: sólo que esta vez se trata de la «clase» de los menores de cuarenta años y de la de los mayores.

Luego viene un estudio de François Chevalier sobre «The ejido and Political Stability in Mexico». A nuestro juicio, es lo mejor del libro. Consta de observaciones socioeconómicas y políticas sobre esta curiosa formación agraria que son los ejidos, sin cargar las tintas en ella, ni tampoco silenciar sus consecuencias negativas. Observaciones documentadas, hechas con mucho cuidado a la hora de generalizar, y de lectura muy interesante.

Continúa la obra con «Religion, the Church, and Social Change in Brazil», por Emanuel de Kadt. El autor comienza hablándonos del catolicismo «folk» que se practica, según él, en exclusiva en las zonas rurales, y de los movimientos «mesiánicos» en que a veces se traduce. Le parece muy mal: todo eso se parece demasiado a las primitivas religiones africanas y, por otra parte, esa «proteção» de un santo, que se obtiene a cambio de una «promessa», recuerda demasiado la relación colono-terrateniente. Opio del pueblo...

Y tras una breve mención de los sectores «rígidamente conservadores» del catolicismo brasileño (con unas «marchas de la familia, con Dios, por la libertad», ¡qué horror!), el autor pasa a extenderse con todo detalle acerca del «Catolicismo Progresivo», al que describe, clasifica y acaba deseando toda suerte de parabienes. Lo que resulta curioso es que el autor, pese a reconocer que una sola marcha de los católicos tradicionales puede movilizar a cientos de miles de personas y que el número de católicos «Progresivos» es ínfimo, dedica a unos media página y a los otros deciséis.

El penúltimo artículo del libro, de Oscar Cornblit, trata de «European Immigrants in Argentine Industry and Politics»; se destaca en él el papel central que en la industrialización argentina desempeñaron los inmigrantes extranjeros, y asimismo que estos inmigrantes no lograron fundar ninguna fuerza política de importancia (a excepción del «Partido Demócrata Progresista» de Santa Fe, de importancia tan sólo regional), ni que ningún partido existente se hiciera portavoz de sus intereses.

Se cierra la obra con el ensayo «Middle-Class Politics and the Cuban Revolution», por Hugh Thomas. Es un relato de cómo los políticos «representativos de la clase media», como Urrutia, Miró Cardona o Agramonte, en la oposición bajo Batista, comenzaron apoyando a las guerrillas de Fidel Castro; lograron una amplia participación en el Poder con su triunfo, y luego la cedieron sin prácticamente oponer resistencia, volviendo a la lucha ilegal. A partir de lo cual, el autor se pone a generalizar: como constata que hubo, y hay,

numerosos políticos de «clase media» conspirando contra los españoles y contra las sucesivas dictaduras, la castrista inclusive, que los siguieron, pasa a declarar que en Cuba, el papel político de la «clase media» se ha reducido, hasta la fecha, al de conspiradores. Decididamente, en esta obra, la «clase media» hispanoamericana está de desgracia.

Al final, en apéndice, hay una relación, por países, de las fechas de los golpes de Estado militares afortunados, de 1920 a 1966. Luego, un «quién es quién» de los autores, y un índice temático-onomástico.

En el aspecto técnico de esta edición «paperback», es de deplorar la irresistible tendencia del libro a cerrarse por sí sólo, pese a los esfuerzos más enérgicos, cuando se deja abierto en una mesa. Aunque tal fuera su posición más adecuada, no creemos que los editores deban procurar que la adopte espontáneamente.

V. LAMSDORFF

ALEJANDRO NIETO: *La ideología revolucionaria de los estudiantes europeos*. Colección Ariel, quincenal. Ed. Ariel. Barcelona, 1971; 277 págs.

El interés de esta obra es doble y hasta diríamos que triple, dado que a la enorme actualidad del tema —aún con vigencia— se une la condición del autor —profesor— y, en última instancia, por tratarse de una de las primeras obras —no podemos decir con certeza si es la primera— que sobre el movimiento estudiantil se publica en nuestro país. El primer motivo tiene la suficiente relevancia como para suscitar la atención de todos, mucho más para los que conservan la misma fe en la Universidad que en los días que pasearon por sus aulas y aprendieron a darse cuenta, precisamente a través de ella, de las tremendas diferencias entre la idea y la realidad (muy pocos, poquísimos, habrán sido, y serán, los estudiantes que no se sintieron desengañados al poco tiempo de estar en ella, entre la idea que llevaban de lo que la Universidad era y lo que ésta era en la realidad; tanto sin hablar del *alma mater* de la Universidad, que cuando entraron en ella se dieron cuenta que si tenía algo era de *cuerpo*, pero nada de espíritu, lo que les llevó a darse cuenta que allí solamente estaban para estudiar, pero para estudiar saberes arcaicos, desaliñados, rollos que parecían repetirse de generación en generación mediante las fórmulas de los apuntes y en un ambiente en el que reinaba el autoritarismo más absoluto, pero, sobre esto, ya volveremos ya que la presente obra nos ofrece muchas ocasiones). El segundo aumenta mucho más el anterior ya que también creemos que es por vez primera que vemos a un representante del ilustre cuerpo de catedráticos hacerse cargo plenamente de algo que tradicionalmente se ha minusvalorado

por el gremio profesoral que con un cliché no solo ofensivo sino también defensivo —naturalmente, de su *status*— calificaba habitualmente a los estudiantes «movidos» de simples revoltosos. Aunque no es posible olvidar en cualquier situación personal su *curriculum vitae*, o sea, el cúmulo de experiencias que van condicionando a una persona en la que si persiste la honradez y honestidad intelectual no pueden verse acalladas sus antiguas protestas por el simple hecho de haber sustituido su antigua condición estudiantil por la de profesor —lo que ha llevado a que, en ocasiones, se ponga en entredicho la originaria condición escolar de algún que otro catedrático cuyo «distanciamiento» respecto de sus alumnos es tan grande que parece jamás habrían tenido tal condición en su anterior vida—, es de agradecer que un profesor de la categoría del autor del presente libro haya consagrado sus mejores propósitos a la elaboración de muchas páginas que no son únicamente recopilación de unas lecturas más o menos apresuradas ni tampoco un intento de manifestar unos conocimientos que se quedarían, si lo fuera, en una seca erudición, sino, por el contrario, toda una investigación seria y profunda, tan conforme, por lo demás, con toda su trayectoria hasta el momento presente, sobre algo que afecta tan sustancialmente a toda la sociedad como es la Universidad (institución que más que ninguna otra tiene el derecho a rotularse con «mayúsculas»), y como recuerda en diversos pasajes de la obra; cuando recientes acontecimientos —que no son tan recientes pues con relativa periodicidad se repiten tanto en nuestra Patria como en el extranjero— impiden que tal institución cumpla con su función normal de enseñanza, que intentan arreglarse con medidas expeditivas, surge en cualquier espíritu inquieto y preocupado por la mejora social, terribles dudas sobre la adecuación de tales medidas para resolver una situación de malestar que es mucho más de fondo que lo que presuponen y, sobre todo, por sus consecuencias en las que pérdidas de cursos escolares poco representan en comparación con el perjuicio irreparable que se ocasiona en la formación de todos los que aspiran a que su paso por la Universidad no sólo sirva para darles nuevos conocimientos —sin medir su utilidad personal o social— sino para ofrecerles una nueva visión social así como un encaje más humano con todo el contexto ambiental. Por eso, el mérito del profesor Nieto es mucho mayor, repetimos, que el que representa el haber cogido la pluma y haberse puesto a escribir sobre un tema que, en cierta medida, podría haberle servido de distracción dentro de su campo investigador, por cuanto junto a su digna postura de admisión de todas las implicaciones que el movimiento estudiantil arrastra, se encuentra una gran comprensión que le impulsa justamente a trazar las líneas de lo que pudiera ser una ideología de un movimiento que si en algo ha sido más criticado ha sido precisamente por carecer de ella (es el sempiterno juego dialéctico, entre los que afirman tener la razón frente

a los que, según ellos, no la tienen) intentando demostrar que lo que tan precipitadamente se rechaza y se critica como de falta de consistencia racional (cuántas veces habremos oído eso de ¿qué es lo que quieren los estudiantes?, pregunta tan sumamente reveladora ya que, por una parte, denota la visión popular que les estima privilegiados —¿qué es lo que quieren si ya tienen tanto?, podría ser la pregunta complementaria—, y, por otra parte, reduce las alteraciones estudiantiles a simples escarceos, luchas de fuerzas, devaneos sin sentido, en una palabra), es mucho más desde todos los planos —una vez más se comprueba la tan reiterada ley que deposita el progreso social en las manos de unos pocos, que antaño se llamaron proletarios y hoy se llaman estudiantes— en cuanto que por el cauce universitario pretenden repercutir sobre el resto del contexto social con el propósito de lograr todas esas condiciones por las que el hombre honrado y auténticamente solidario de los demás viene luchando desde que el mundo es mundo: mayor igualdad, mayor participación, menor autoritarismo (aliado siempre del privilegio), mayor libertad, mayor racionalidad (y, por lo tanto, mayor cultura) y, en síntesis, una mejor y más perfecta convivencia social. El tercer motivo es otro ingrediente más que viene a añadirse a los que el libro por sí solo sugiera, ya que, a diferencia de la Universidad (que como institución y organización ha merecido diversos estudios) (1), el movimiento estudiantil (quizá por el raquitismo que éste en nuestro país presenta) no ha merecido ningún estudio serio (acaso también por el excesivo compromiso que su estudio suscita).

Como puntos más destacados en el enjuiciamiento crítico de esta obra podemos señalar los siguientes:

1. El primero y más fundamental es sobre si el movimiento estudiantil tiene ideología y, en su consecuencia, cuál es ésta.

Todo el mundo parece estar de acuerdo en el uso y abuso del término ideología, y, sobre todo, lo está en su significado conceptual: en el que le dio Marx, interpretado por Mannheim: algo artificioso, encubridor de una realidad, pero que, en todo caso, responde y es eco de una estructura subyacente. Pero para conocer aquélla, el método exige que antes conozcamos ésta, y entonces, ¿cuál es la estructura universitaria?, ¿puede hablarse de estructura universitaria de un modo autónomo o no se trata más bien de una manifestación adicional de la estructura social en general, de la que rige en un

---

(1) Recordemos el curso de conferencias organizado por la Asociación Española de Mujeres Universitarias, que posteriormente se publicó bajo forma de libro, con el título de *La crisis de la Universidad* (Ed. Fontanella), y en el que participaron los profesores G. ENTERRÍA, L. ENTRALGO, MARAVALL y JULIÁN MARÍAS.

país o sociedad determinada? Por inclinarnos, por esto último, es por lo que deducimos la posibilidad: 1.º De que la esfera o mundo universitario —o estudiantil— tenga una ideología. 2.º Pero que esa ideología no es de manera alguna particular y exclusivamente universitaria o estudiantil sino social. Esto, que parece sencillo y hasta fatalmente determinista, no lo es prácticamente, por cuanto, ¿qué es lo que lleva a ese mundo universitario o estudiantil —como parcela de la totalidad social— a revelarse frente al todo, manifestándose con su propia ideología, con un posterior intento de universalizarla (dentro de «su» sociedad y de todas las demás sociedades)?, ¿por qué, diríamos, el malestar social se revela actualmente en un sector que hasta hace pocos años pasaba por privilegiado y al que se le impone casi la obligación de ser «conservador»? ¿hasta qué punto el movimiento estudiantil no sólo es un movimiento de rebote o rechace sino, además, una nueva visión de las relaciones sociales?, es decir, ¿han logrado superar los estudiantes su visión burguesa o insuficiente de las relaciones sociales creyendo que éstas tienen un fácil remedio en el diálogo que justamente sólo es posible entre personas de parecido nivel cultural para admitir que se necesitan «más ideas» que las simplemente particularistas de intercambios de puntos de vista? A estas y otras preguntas (como a la que creemos muy importante de en qué grado es revolucionaria esta nueva y pretendida ideología revolucionaria estudiantil) que nos hacemos busca la respuesta el profesor Nieto, que en sus primeras líneas localiza económica y geográficamente el conflicto estudiantil: la ideología de protesta o revolucionaria estudiantil sólo aparece en los países de capitalismo avanzado (curiosamente no podemos saber si en los países socialistas no puede tener lugar, bien porque el aparato represivo es de tal calibre que elimina *ab radice* toda iniciativa contestataria o bien porque el grupo estudiantil se halla plenamente conforme con su sistema económico) y se configura como repudio de tal sistema y «repudio de la alternativa comunista neostalinista».

Es este doble repudio, lo que diríamos que constituye su originalidad, hasta el punto que el gran interés que ofrece el movimiento estudiantil europeo (al menos hasta ahora, ya que si en la fecha de ultimación de su trabajo, el tema era candente, parece que este movimiento ha ido disminuyendo de fuerza e ímpetu desde entonces) es si su aspecto, aún larvado, llegara a ser la especie que sus propugnadores desean. Su responsabilidad a partir de aquí, es inmensa, dado que al alzarse frente a dos sistemas racionalizados hasta el máximo (el neocapitalismo y el comunismo) todas sus posibilidades existenciales residirán en su meollo racional, intelectual y sistemático. Un movimiento temporalmente puede guiarse por simples consignas y *slogans*, pero si quiere ser más que tal movimiento (ya veremos cómo su punto débil y al mismo tiempo trágico se encuentra en su resistencia a la

convertibilidad partidista) debe lograr la consistencia metodológica que sugiere un sistema, una *weltanschauung* tanto social como organizatoria, y, sobre estos puntos, aunque el trabajo del profesor Nieto merezca un gran margen de confianza, es su esfuerzo una simple previsión, pero de manera alguna una realidad, que, por lo demás, a él no le corresponde, ya que es a los propios protagonistas del movimiento, a los estudiantes, a quienes corresponde la elaboración de la parte más difícil del trabajo: la construcción de su sistema (2). Recientes acontecimientos pueden demostrar lo contrario; es el caso de Estados Unidos, en donde en las últimas elecciones de noviembre de 1970 se permitió el voto a los mayores de dieciocho años que aunque no en su totalidad estudiantes universitarios es el nivel que generacionalmente se expone como más rebelde y que demostró en el ejercicio de tal derecho seguir las posturas conservadoras de los padres, que junto con otros rasgos ha llevado a un sociólogo de dicho país a sostener una postura encajable en las que Nieto llama «psicosociológicas» para explicar los conflictos generacionales así como los estudiantiles, y es la de que los hijos, y particularmente los estudiantes, con su rebelión no hacen más que radicalizar las posturas de los padres, intentando llevar a la práctica lo que sus padres sólo desearon o no pudieron realizar; de ahí que sean más liberales si esta fue la postura de sus padres.

Lo que podríamos llamar «tesis» del libro es que la protesta que el movimiento estudiantil lleva consigo no es ni generacional ni coyuntural, sino permanente (aunque creemos que, como a todos, no será capaz de discernir lo que es atribuible de tal afirmación a un deseo personal, efecto de la propia experiencia, y lo que es constatación «científica» de una realidad) y que, por lo tanto, lo que ha sido calificado de «provotoriado internacional» tiene una consistencia y una armazón lo suficientemente sólidos como para no reducirlos a los tan manoseados conflictos familiares. Aunque acusa de trivializadores a los que diríamos en expresión popular «no comulgan con las

---

(2) Debemos manifestar nuestras reticencias sobre el éxito de esta empresa, por las siguientes razones: la condición estudiantil es temporal (los cabecillas estudiantiles dejan de serlo cuando dejan de ser estudiantes); un sistema no surge, sobre todo, cuando intenta ser filosófico o crítico, de la noche a la mañana, con sencillas posturas «anti» sino obra de muchos años (señalemos toda la obra de MARX, la personal y la de sus seguidores) y, sobre todo, está por demostrar la idoneidad del foco universitario como punto de salida para toda la crítica al resto de las instituciones sociales (precisemos que los estudiantes, por encima de todo, piden más libertad, lo mismo que pidió la burguesía durante todo el siglo XIX y que originó al Revolución francesa, que si a algún grupo social aprovechó no fue precisamente a las clases más necesitadas). ¿No deformará la condición universitaria la correcta visión de las demás condiciones sociales? ¿No reside aquí la desconfianza de los Sindicatos obreros?

ruedas de su molino», mucho nos tememos que siempre existirán dudas sobre tal permanencia y, en definitiva, por repercusión, sobre el futurible de un sistema (admitido hoy como tal) ideológico que aparece levantado más por la fiebre del momento que por responder a las exigencias de todos los sistemas hasta la fecha construídos: la necesidad de racionalizar y ordenar el mundo.

La afirmación de una ideología revolucionaria del movimiento estudiantil requiere pruebas. Todos recordamos los múltiples manifiestos estudiantiles, en los que sorprendentemente no se reduce su ataque ni a la Universidad ni a la sociedad, sino también a la cultura. En bloque, en su repulsa, entran tanto la crítica social como la cultural; diríamos que para este movimiento, sobran las teorías; lo que interesa es la acción. Hay una absolutización de la acción que, naturalmente, no podrá ser ordenada, lo que inmediatamente se reprocha al desorden en el que viven. ¿Descalificamos con esto al movimiento estudiantil? No; sino simplemente desvelamos sus peligros. Casi al final de la obra van surgiendo algunas citas reveladoras de la inquietud existente en un ambiente en el que si bien parece justificarse una simple actitud negativa «por tiempo limitado» no puede serlo a largo, por lo que si como tal movimiento pretende subsistir debe darse algo más que simples acciones estratégicas. Lo más terrible para nosotros, desde el plano gnoseológico, es que la precipitación puede originar, a veces, la confusión; la Historia nos ofrece múltiples casos de otros movimientos de los que diríamos hoy tenían también su propia ideología, pero concretada a núcleos muy singulares, cuando en la actualidad, teniendo ésta un significado totalmente distinto y oponible, sobre todo a las dos grandes ideologías, que tradicional y usualmente se denominan conservadora y progresista (pero que económicamente con el capitalismo y socialismo), una ideología, para serlo, no puede serlo de grupos reducidos o minoritarios, sino mayoritarios, o que no siéndolos, lo sean por su «efecto social», es decir, porque actúan como gobernantes (es el caso de todas las *élites* dirigentes y el muy vigente de las tecnocracias). Lo que se ofrece como juvenil y radicalmente opuesto a estos dos sistemas, debe ser mucho más que las pomposas y ardientes declaraciones de protesta con las que generalmente los dirigentes estudiantiles creen se pueden lograr sus objetivos (no hay que ocultar la relación existente entre el movimiento estudiantil y el relativo a la liberación sexual, como reveladora de hasta qué punto no hay en el fondo del primero un cierto hedonismo, ya que, justamente, la libertad sexual era una de las pocas sobre la que chocaba sus otras libertades económicas, ya que no hay que olvidar que la Universidad por hoy no es en sí, y dentro de ella, la mayoritariamente popular e igualitaria como para afirmar lo contrario y un sencillo muestreo que puede

comprobarse en cualquier momento en las aulas en que la visible diferencia existente entre los estudiantes a quienes por entendernos llamaremos «señoritos» —que no tienen otra ocupación—, y los que trabajan, lleva a la conclusión de que el enorme interesamiento de aquellos en actividades de paro no se corea por los últimos, para quienes lo fundamental es el estudio, precisamente porque lo que les interesa es alcanzar la misma posición económica de los primeros; después «ya discutiremos...»).

2. ¿Cuáles son las causas de esta aún no muy consistente ideología revolucionaria? Al nacer del movimiento estudiantil esto nos indica que hay una disgregación o separación del profesorado; los jóvenes hablan en términos sinónimos del paternalismo que padecen en sus casas y del que sufren en las Universidades. Los tipos más frecuentes de profesorado son los que Nieto llama: autoritarios o conservadores, liberales y paternalistas y progresistas o técnicos, siendo el excepcional el revolucionario. Con esto, se enlaza con la tipificación estructural de la institución universitaria, ya que es en el inmovilismo de ésta donde se pone el punto de arranque de toda la protesta estudiantil. Hay fundamentalmente dos clases de Universidad: la tradicional o literaria, y la tecnocrática o técnica, aunque ambas, por ser lo que son, instituciones sociales, presuponen las mismas o similares formas de dominación y, por tanto, de control. Creemos que la Universidad sufre todas las contradicciones de la sociedad que hasta ahora no deja de estimarla como institución privilegiada por lo que, naturalmente, exige que los que participan en ella respeten el inmovilismo que todo privilegio encierra (pocas veces se dará el caso de que el privilegiado proteste contra su privilegio; lo normal, su defensa, es lo contrario). Claro es que ni la Universidad ni el saber es neutral (ni siquiera en el aspecto religioso; recordemos los lamentos del *Eclesiastes* que habla como el hombre cuanto más sabe, más sufre, pues más puede apreciar las injusticias que le rodean, al igual que el universitario que precisamente por serlo tiene más capacidad crítica y, por tanto, de disgusto, que cualquier congénere que no lo sea), a no ser que el neutralismo sea pretendido e intencionalmente buscado bien por sus poseedores, bien por sus instigadores o beneficiarios (los primeros, los llamados «sabios neutrales» imbuídos de un excesivo purismo científico que escapan de todo compromiso axiológico como de un pecado —caso, por ejemplo, de Weber—, y los segundos, los políticos, sumamente interesados en el neutralismo del sabio, ya que esto les permitirá mejor su manipulación, o al menos, la de sus descubrimientos). Pero aunque ambas Universidades con sus sendos tipos de saber (de predominio literario y científico, en cada una de ellas) se confunden en cuanto al control que ejercen sobre sus miembros y parece medirlas

el autor con el mismo rasero desde el objetivo que persigue, creemos, no obstante, que es más a la primera que a la segunda, a la que se puede imputar una frase estudiantil que se recoge en el texto: «La Universidad es un *gheto* dorado en un mundo de mierda.» Justamente es en el desfase adaptativo, que diría Ogburn, entre un mundo social tecnologizado hasta el máximo con una Universidad que aún se mantiene casi con sus esquemas medievales, donde halla otra de las causas de la protesta estudiantil (uno de los motivos de la posible frustración universitaria está en la falta de utilidad social de los conocimientos adquiridos en el recinto universitario donde predomina una visión histórica sobre la actual, sobre todo en las materias literarias y jurídicas, que a un profesor le llevaron a decir que «por buscar antecedentes históricos, pueden encontrarse, si se quieren, en todas las materias, en los etruscos», y que a otro historiador le obligaron a decir que «parece que entre Roma y nuestro mundo no hubiera solución de continuidad, de modo que entre lo que aquel mundo y el nuestro ha existido se considera perteneciente al reino de las sombras, no al de la luz»).

3. La relación existente entre Universidad y sociedad: es aquí donde es más crítica y acerada la expresión del autor que contra todos los que intentan separar ambos mundos, establece un cauce de conexión: «Gracias a un determinado sistema de horarios y de exámenes queda formado un tipo de hombres para los que la guerra del Vietnam es simplemente un acontecimiento inevitable y hasta natural.» También habría que subrayar que tal relación que conduce a hablar sinónimamente de «crisis universitaria» y «crisis social» se debe al enfoque privilegiado con que aquélla se ve, pues el universitario, cuando lo es, ve todas las deficiencias de la enseñanza —condicionada por la sociedad, tal cual es—, y, después, ante su colocación, de forma más directa ya «que el título no resuelve todo» y diríamos que tampoco nada. Por eso, porque la estructura universitaria es una parte de la estructura social, es tan resistente como ésta al cambio, con lo que para lograr éste se ofrecen las dos vías de la reforma o de la revolución (sobre la primera, Nieto nos promete una próxima obra). Hecha la elección y optando por la revolución, ¿cuáles son sus fines? A esta pregunta responde la constitución ideológica, pero ¿cómo? Una cita del autor de Seiffert revela el enorme idealismo —¿humanístico?— de estos revolucionarios estudiantiles: «liberarla (a la Universidad) del poder a que la tienen sujeta las fuerzas neocapitalistas y neoimperialistas, o lo que es lo mismo, *vincularla a los intereses de los dominados y de los explotados*» (los subrayados son nuestros). ¿Realismo o uto-

pismo? Sabemos que todo proceso democratizador como todo proceso social tiene que comenzar por algún lado del conjunto social, pero pedir o sugerir que tal proceso puede iniciarse o debe realizarse en la Universidad aisladamente de las demás componentes sociales, como parece postular el movimiento estudiantil, nos parece irrealizable. ¿No será demasiado ambicioso el objetivo de «atacar el sistema»? Hay que reconocer que en él está su diferencia frente a la postura reformista.

Podríamos preguntarnos, asimismo, por la presunta originalidad de la crisis universitaria con el correlativo movimiento estudiantil en un mundo en el que todo, se dice, está en crisis. ¿Dónde está esa originalidad, tanto en el movimiento como en sus técnicas, frente a las que otros movimientos —no hay más que recordar que el obrero— han venido empleando? Casi podríamos decir que en una ilación causal de tales movimientos, el estudiantil es el último, y quizá, por esta razón, el más llamativo y atrayente; si tanto se habla de la sociedad abierta y se pone como un estigma a la sociedad bloqueada (de la que nos ha hablado Michel Crozier) y si la sociedad actual se caracteriza por el descontento y hasta por el permanente conflicto, con el mismo derecho que el grupo estudiantil, pueden los demás grupos alegar derechos de primogenitura en el caudillaje de la revolución, aunque también es cierto que su formación cultural permite a aquel grupo hacerse cargo antes que ningún otro de las necesidades y de la dirección del cambio que se presenta total y global. En el fondo, aunque no utilizando este argumento, podría decirse que el grupo estudiantil, hasta la fecha, ha sido el menos diversificado socialmente, en el sentido de que a diferencia de los demás grupos que pronto se vieron obligados a establecer lo que podríamos llamar «distancias» frente a la entidad social, como tal grupo sólo se ha preocupado de diferenciarse en nuestros días, con un impulso en el que creemos hay más de ira que de estudio. Al igual que Sièyes se preguntaba por el tercer Estado y se autorrespondía diciendo que «no era nada, pero que quería ser todo», la «revolución estudiantil» en una sociedad en la que tan relevante papel se ha otorgado a todo lo joven —no sabemos si como un acicate más del consumismo o para qué otra cosa— pretende arrogarse la jefatura sin pasar antes por las escalas de la movilidad social. Con esto no es que desconfiemos de su honradez, pero intentar reconocer, como parece se hace en el texto a los movimientos estudiantiles rebeldes como únicos legitimados para la crítica social, como si fueran los únicos puros que pudieran tirar la primera piedra contra el tejado de la convivencia social, como si fueran los portadores de una nueva justicia, después de que hayan pasado tantos siglos y sin ningún mérito acreditado para ello (trabajos, aplicación, esfuerzo, etc.) por muy no-

ble que sea su excitación no puede estimarse más que como una ayuda para un replanteamiento de la paz social, pero de manera alguna como un sustitutivo (3).

4. Contenido y forma de la actitud revolucionaria estudiantil: admisible es que en sus comienzos la actitud sea eminentemente práctica y descuidada con toda preocupación teórica, pero con el tiempo, como ya hemos dicho, no puede continuar no sólo porque todo impulso por muy fuerte que sea llega a cesar sino porque únicamente las ideas perviven. Por otra parte, un movimiento que se califica de tal no puede resistir si no se organiza. Es, ante estos dos aspectos, a los que ayude la última parte del libro, donde surgen las mayores dudas, que se prueban con las posturas antagónicas que sobre ellos tienen los principales representantes del movimiento. La acción puede ser una ideología primeriza pero de ningún modo definitiva (sin perjuicio de resultar exagerada la calificación ideológica a lo que sólo es puro movimiento y activismo). ¿Podrán recibir todas las protestas estudiantiles una conformación intelectual rigurosa?, ¿podrán tener por ello una organización permanente no sólo en el plano ideológico sino en el organizatorio? Aunque el autor no lo apunte, resulta indiciario la ausencia de partidos estudiantiles, ¿no podrá deberse su falta más que al temor de perder la independencia, frescura y libertad de movimientos que alardean poseer, a la carencia de un verdadero programa, tal como el que estructura a la mayoría de los partidos políticos? Defender, como hace Nieto, que el anarquismo es una forma de organización —como cualquier otra, aunque diferenciándose de estas otras—, por ser «antiautoritaria» es una justificación que aún racionalmente fundamentada, es un escapismo ante la crudeza de esa como de otras análogas preguntas, quizá llevado por su amor al tema estudiado. Todas las contradicciones del movimiento revolucionario estudiantil europeo se patentizan en estos puntos; superar la fase de los *slogans* y *affiches* propagandísticos, llenos de calor juvenil, y entrar en la etapa de la maduración representada por un pensamiento que corre paralelo con una organización. Mientras esto no se produzca, quizá, tal movimiento no sea más que una nube

---

(3) Una reciente película americana titulada «El Presidente» suscitaba gráficamente las posibles consecuencias de reconocerse a la juventud, sólo por esto, el Gobierno de un país: el mismo joven que llega a ser Presidente de la República norteamericana que toma como primera medida la creación de unos refugios para todos los mayores, ve al poco tiempo, con sorpresa, que su propio hijo, de escasísima edad, le lanza el calificativo de «viejo», con las consecuencias que ello suponían en aquella sociedad —renuncia al poder e ingreso en el refugio con todos los demás mayores—. Por esta vía, podría producirse un nuevo *baby-boom* pero en el plano político.

de verano, aquella nube cuyo recuerdo quedó imborrable en el poeta Brecht. Diríamos que el libro es un *test* sobre esta problemática; escrito con una contundencia propia de un espíritu joven y lleno de crédito para las actitudes que desean y aspiran cambiar al mundo, que, en ocasiones, ofrece una visión demasiado vieja y caduca como para no incitar a muchos a la reforma y hasta a la revolución, marca el camino que la rebeldía juvenil estudiantil debe seguir para no quedarse en simple accidente de verano. En el fondo se trata de una obra defensiva más que fiscalizadora; anclada más en el presente que en el futuro, en lo que es el movimiento que en lo que puede ser. Como en todas sus obras, resulta cautivador su lúcido análisis, hasta el extremo de que puede caer en la trampa del estilo quien no separe lo que es la forma de lo que es el fondo del tema analizado. Al movimiento estudiantil europeo, como al poeta que afirmó que «sólo es la poesía, la que mueve al mundo», podría aplicásele lo que dijo otro poeta, Bertolt Brecht, quien de regreso de un viaje tuvo necesidad de cambiar las ruedas del coche, y se preguntaba: «Si no tengo interés en saber de dónde vengo ni a dónde voy, ¿por qué miro con tanta impaciencia el cambio de la rueda?» Su respuesta era la de que tenía ganas de partir porque el que está quieto es como si estuviera muerto, y hay que correr y andar, aunque al final no lleguemos a ningún sitio. El movimiento estudiantil revela las posibilidades de un poderoso idealismo y una inmensa confianza en la actividad; colocándose en el terreno justo de los que actúan y no dudan y de los que piensan y dudan y no actúan, aunque con evidente y ¿momentáneo? predominio de lo primero, han iniciado una marcha del que este libro es un magnífico y extraordinario testimonio, del que parten muchas esperanzas —con sus naturales escollos dado que no hay progreso sin obstáculos, al igual que no hay rosas sin espinas— con los ánimos de alcanzar un resultado que habrá de estar para ser conforme con la naturaleza juvenil y crítica de sus logreros «en permanente revolución».

VALENTÍN R. VÁZQUEZ DE PRADA

ENRIQUE RUIZ GARCÍA: *América Latina, hoy. (Anatomía de una revolución.)* Editorial Guadarrama. Madrid, 1971; dos volúmenes de 387 y 363 páginas, respectivamente.

Hace cien años Iberoamérica podría haber sido llamada el continente de la esperanza. Hoy, según ha escrito un conocido pensador de allende los

mares (1), puede ser considerada el continente de la frustración. Hace aproximadamente un siglo, esta parte del hemisferio contenía las expectativas más optimistas y audaces suscitadas en muchos siglos de civilización. Se iniciaba un experimento de vastas dimensiones, cuyos alcances podían beneficiar a toda la humanidad. Un subcontinente casi despoblado, con tierras de muy variadas posibilidades de riqueza, climas diferentes, ubicaciones geográficas abiertas a los cuatro rumbos, se aprestaba a iniciar un proceso de trasculturación nunca visto. Millones de seres humanos venían a sus playas dispuestos a «hacer la América». Instituciones liberales que en ese momento parecían el desiderátum de la Ciencia Política y de la evolución del pensamiento histórico del hombre se habían establecido para recibir esos aportes humanos. ¿Qué ha ocurrido para que esa sugestiva coyuntura se haya desvanecido? En las páginas de este libro podemos encontrar la adecuada contestación a nuestra pregunta.

En efecto, el subdesarrollo y el atraso campean en todo el subcontinente, con distintos niveles, es cierto, pero en líneas generales el saldo es negativo (2). Indudablemente se ha hecho mucho. Sería absurdo negar todo lo que hay plantado, construido y cultivado en el orden espiritual y material. Pero preguntémosnos: ¿se han cumplido las expectativas depositadas en nosotros? Tenemos que evocar, nos indica el autor anteriormente citado, sin mentirnos ni compadecernos, el rostro lacerado de esta América nuestra. Y esa imagen se manifiesta a través de hechos y cifras. Dos tercios de la población viven en estado de subnutrición, y en algunas regiones este estado puede calificarse de hambre crónica. En la mayor parte de los países de Iberoamérica las tres cuartas partes de los habitantes son analfabetos; en los países restantes la proporción varía entre el 13 y el 60 por 100. La mitad de la población del subcontinente sufre dolencias endémicas, infecciosas o carenciales, y para dos tercios de ella no hay asistencia social. También dos tercios viven en condiciones de trabajo semifeudal. La situación de vida de la población iberoamericana depende de las fluctuaciones de los precios en los mercados extranjeros. Una parte de la economía —aquella que está ligada a los circuitos del comercio exterior— está técnicamente adelantada, pero su prosperidad más beneficia a esos circuitos internacionales que al propio país. El *hinterland* económico de base, el país trasero, rezagado, vegeta en la pobreza y la frustración.

Justamente, el autor de este libro aborda el estudio de los grandes y gra-

---

(1) OTTOCAR ROSARIOS: *América Latina, Veinte Repúblicas y una nación*. Editorial Emecé, Buenos Aires, 1966, págs. 13 y sigs.

(2) OTTOCAR ROSARIOS: *Obra citada*, pág. 15.

ves problemas —el contenido gramatical de grande y grave no es idéntico— que, en la actualidad, tiene planteados el continente iberoamericano. Se trata, pues, de unas páginas intensamente humanas, sinceras y, sobre todo, rigurosamente científicas. El autor no detenta la condición de político profesional, sino, por el contrario, la de sociólogo, la de economista, la de experto en problemas de índole socio-política. Ningún matiz, por lo tanto, de colorido político o sensacionalista le ha guiado. En estas páginas, desde una posición esencialmente objetiva —cualidad que parece haberse perdido en nuestro tiempo—, se procede a señalar la mayor parte de los problemas que acongojan la existencia de millones de seres humanos. El libro del doctor Ruiz García, por supuesto, no es un libro de carácter optimista, risueño o esperanzador. Mas, al mismo tiempo, tampoco se trata de unas páginas en las que se recarga el acento agrio, se deforma la realidad o, finalmente, se tiende a hacer literatura lacrimosa. Estamos, y no nos cansamos de repetir esto, ante la propia realidad. Sin deformación, sin tintas negras, sin resentimiento.

La primera conclusión que podemos obtener de la serena lectura de este libro —conclusión que, invariablemente, encontramos en un 90 por 100 de todos los trabajos consagrados al análisis de la realidad socio-política iberoamericana— es, evidentemente, que Iberoamérica vive en una permanente crisis y, sobre todo, que no se vislumbra, cara al futuro, una solución que complazca a todas las mentes que, hoy por hoy, rigen sus destinos políticos. En efecto, como ha señalado el profesor Jorge Graciarena (3), hay una crisis tanto del presente como del futuro iberoamericano. Crisis, por otra parte, que no es meramente de coyuntura, sino estructural, y cuyos rasgos principales son los siguientes: a) Un tremendo crecimiento de la población en economías que no se expanden al ritmo necesario, ni de la manera adecuada, tanto para asegurar empleos apropiados como para elevar los niveles de vida de las vastas poblaciones marginales. b) Una urbanización vertiginosa sin industrialización suficiente, lo que produce una hipertrofia del sector terciario de baja productividad, pues la falta de un crecimiento económico lo convierte en una salida patológica para las presiones ocupacionales crecientes. c) Una enorme desigualdad en la distribución del ingreso, que en las condiciones actuales del desarrollo iberoamericano tiende a volverse aún más regresiva, concentrando los incrementos de ingreso en las capas altas de una clase media que se oligarquiza al mismo tiempo que se mantiene sumergida o empeora la situación de los grupos de menores ingresos. d) Un crecimiento

---

(3) JORGE GRACIARENA: *La crisis latinoamericana y la investigación sociológica*. «Revista Mexicana de Sociología», año XXXII, vol. XXXII, núm. 2, marzo-abril, 1970, páginas 195 y sigs.

notable de las aspiraciones de consumo, educacionales, y de participación social y política que no encuentran posibilidades de satisfacción en una estructura social que conserva muchas de sus rígidas características tradicionales. e) Unos medios de masa que son una fuente creciente de alienación y al mismo tiempo de frustración. f) *Last but not least*, el incremento de la dependencia neocolonialista de los Estados Unidos que gravita negativamente tanto sobre las posibilidades de un desarrollo cultural autónomo como sobre mecanismos económicos y sociales de impulsión del desarrollo regional. Todos estos problemas, ciertamente, son objeto de profundo, detenido y riguroso examen en las páginas que ocupan nuestra atención.

Por lo pronto, a juicio del doctor Ruiz García (pág. 113, volumen primero), el principal problema de Iberoamérica radica en su explosión demográfica. «Lo cierto es —escribe— que la explosión demográfica de Iberoamérica —que probablemente se sostendrá durante unas décadas— dispara hacia el futuro inmediato una vasta promoción humana, que presiona y presionará, social, política y económicamente (sin contar con las dificultades educativas que acarrea), sobre el conjunto. La perspectiva próxima es impresionante.»

El segundo de los problemas, acaso más grave que el anteriormente indicado, es el referente al *status* de la propiedad de la tierra y, especialmente, todo lo concerniente a los proyectos de reformas agrarias. La inadecuada distribución de la tierra de cultivo, se nos dice en este libro (pág. 232, volumen primero), constituye el meollo de las graves dificultades por las que atraviesan las naciones iberoamericanas. Sin embargo, es casi imposible calibrar con verdadera precisión los módulos de la actual distribución de la tierra en Iberoamérica: debido a la carencia de catastros, las diferencias en los datos censales y la incertidumbre en la titulación entorpecen seriamente tales cálculos.

Desde otra perspectiva, para nadie constituye un secreto, la atrasada estructura de la agricultura, la relativa superpoblación agraria y la creciente miseria del campo conducen al éxodo de los campesinos a las ciudades. Una población rural, estimada en unos veinte millones de personas, se trasladó del campo a las ciudades en el curso de estos trece últimos años. Esto significa —han señalado un grupo de expertos (4)—, además, no sólo el abandono del campo, sino, a la vez, el origen de un nuevo e importante problema: el desempleo en las urbes, puesto que el lento crecimiento de la industria no puede absorber a toda la población anexa.

Evidentemente, la cuestión agraria en Iberoamérica sigue siendo no sólo un importantísimo problema económico y social, sino también político agudo.

(4) V. VOLSKI y varios autores más: *La cuestión agraria en América Latina*. Editorial de la Agencia de Prensa Návosti, 1970, págs. 25 y sigs.

La razón es obvia: el sistema de los latifundios asegura el mantenimiento en manos de los grandes terratenientes de un enorme poder económico y político. Precisamente entre los latifundistas han encontrado y continúan encontrando apoyo los imperialistas extranjeros, así como las distintas fuerzas reaccionarias internas que libran una lucha cruel contra las tendencias progresistas. Por lo tanto, una reforma agraria radical significaría la eliminación del organismo político-social de Iberoamérica de una de las fuerzas más reaccionarias, que constituye el apoyo social del imperialismo norteamericano.

Reconoce el autor de este libro que, en realidad, en la cuestión agraria, como en un foco, convergen todos los problemas que afectan en uno u otro grado a todas las capas y clases de la sociedad iberoamericana. Hay quien dice, la tesis nos parece aceptable, que sin una reforma agraria democrática, sin la distribución de la tierra entre los campesinos no se puede ni hablar de rápido desarrollo de las fuerzas productivas de estos países.

En todo caso, como es bien sabido por los iberoamericanos, las reformas agrarias y su profundidad dependen de muchos factores, entre los cuales los principales son: el carácter del poder estatal; la correlación de las fuerzas de clase y políticas dentro del país; la actividad de los campesinos en la lucha por la tierra; el grado de oposición de los latifundistas a la reforma agraria; el nivel de organización de todas las fuerzas democráticas y progresistas que luchan por la reforma agraria. Dicho de otro modo, la reforma agraria es el resultado de la lucha de clases. Por eso, la consecuencia y la profundidad de la reforma agraria, son, en definitiva, el índice de la correlación real de las fuerzas clasistas y políticas.

No se puede proceder, ni mucho menos, a la ligera en orden a proyectar reformas agrarias si, en rigor, el contenido socio-político de las mismas no concuerda con la realidad. Así, como ejemplo elocuente de lo que acabamos de afirmar, el doctor Ruiz García cita el caso de la reforma agraria emprendida en Chile por los técnicos y funcionarios del Gobierno de Frei. En efecto —subraya el autor del libro (pág. 258, volumen primero)—, numerosas quejas se han levantado contra lo hecho, ya que, en amplios casos, la distribución se ha efectuado en el papel, y muchas familias están oficialmente «asentadas» antes de haber sido instaladas en las nuevas tierras. La falta de asistencia técnica y de créditos suficientes han dejado las cosas, en muchos casos, en precario, lo que ha provocado tensiones graves con los «paracaidistas», que ocupan tierras por su cuenta y riesgo. La reforma agraria chilena, a nivel técnico, ha carecido de popularidad social y revolucionaria, y tampoco, a su vez, ha resuelto los problemas de fondo. Sobre todo si se considera, en el plano social, que más del 80 por 100 de las viviendas campesinas se consideran por debajo de los mínimos admisibles, y al no variarse las relaciones de produc-

ción y de clase su «precariedad» continúa y se mantiene. Sobre todo, en los grandes «fundos».

Desde hace algún tiempo, la generalidad de los estudiosos que se ocupan de examinar la situación socio-política de Iberoamérica, vienen insistiendo en un tema ciertamente importante —que tampoco resulta desconocido para el autor de estos volúmenes—, a saber: el papel que desempeñan las Fuerzas Armadas. Por lo pronto, sin temor a error, se puede afirmar, y así lo ha hecho un especialista en la materia (5), que la gravitación militar sobre el poder en Iberoamérica no es consecuencia de tales o cuales políticas; es, en realidad, una manifestación del *modo de ser político* de estas sociedades, cualquiera sea el contenido contingente de la política que se realice desde aquél. En cierto modo, conclusión a la que llegamos luego de una detenida lectura del amplio capítulo que el doctor Ruiz García consagra al estudio del tema de «El Ejército y los golpes de Estado en Latinoamérica» —pág. 242 (volumen segundo)—, nada inclina a pensar que la participación militar en la política sea una manifestación de dominaciones oligárquicas o derechistas. Análogamente inadmisibles es pretender —según nos dice el profesor Salvador María Lozada (ya citado por nosotros)— que la influencia de las Fuerzas Armadas en la política obedece exclusivamente a la decisión de una casta militar con ambiciones de predominio. En primer lugar, porque tal casta no existe en modo alguno: la composición harto heterogénea de las oficialidades, como la casi completa falta de restricciones para ingresar en las academias de formación de oficiales, así lo indica. Las Fuerzas Armadas no tienen, socialmente hablando, menos permeabilidad que el resto de los sectores de las comunidades hispanoamericanas. En segundo lugar, porque lo particularmente interesante del fenómeno que nos ocupa reside en que la destacada presencia y actuación de las Fuerzas Armadas en el plano político no deriva de la decisión de los componentes de las oficialidades. Suelen ser los políticos civiles de todas las ideologías —desde la derecha hasta la izquierda— quienes, a su turno, cuando la intervención militar se adecua, o piensan que se adecua, a sus propósitos o a sus conceptos del bien público, la reclaman con énfasis y sin mucho disimulo: *llaman o golpean las puertas de los cuarteles*, como dice una ya manida figura retórica, acuñada para denunciar intenciones golpistas.

Por último, en estas sociedades —iberoamericanas— sin cohesión, próximas siempre a disgregarse, técnica o legalmente, faltas de autoridad estatal dotada de los medios de derecho necesario para suplir esas deficiencias de autodisciplina, peticionan periódicamente, cuando el deterioro de las formas

---

(5) SALVADOR MARÍA LOZADA: *Las Fuerzas Armadas en la política hispanoamericana*. Editorial Columba, Buenos Aires, 1966, págs. 42 y sigs.

de convivencia alcanza los grados más agudos, el remedio de hecho de la fuerza coactiva máxima que es la perentoria intervención militar y la disciplina que les es consiguiente, las cuales vienen a contener el riesgo de la anarquía, auxiliando o subrogando a Gobiernos impotentes, sin autoridad bastante, liberalmente trabados en la misión de responder con autoridad proporcionada, al grado de insolidaridad, individualismos y falta de cohesión de la sociedad; caracteres estos últimos que condicionan y se manifiestan en crisis, cuyo factor inmediatamente desencadenante puede ser tanto la opresión económica de los terratenientes, como los desórdenes laborales, tanto el fraude electoral obrado por los partidos de las clases superiores, como la ineptia o la corrupción de los partidos de las clases medias.

Consiguientemente, si hemos de creer al autor citado, la presencia destacada de lo militar, en estos países, obedece a que las Fuerzas Armadas constituyen el recurso decisorio que mantiene en existencia a la sociedad política, proclive siempre a disgregarse porque el individualismo y la indisciplina social espontáneas no suelen ser eficazmente contrarrestados por formas políticas adecuadas, esto es: con suficiente e idónea autoridad estatal. La significación eminente de lo militar en la política iberoamericana no es, pues, una decisión antiliberal, sino una consecuencia de factores entre los cuales se encuentra la ideología liberal.

Es claro, pues, que la presencia militar, y de su fuerza ejercida sobre la sociedad civil, no es, pues, originalmente fruto de Gobiernos fuertes, sino de Gobiernos débiles, sin perjuicio, claro está, de que el recurso habitual de la fuerza suele trocar súbitamente los Gobiernos débiles en Gobiernos despóticos. La intervención militar, en todo caso, no ha sido la causa de la inestabilidad política, sino efecto de la inestabilidad política de Iberoamérica.

Otro de los temas a los que el doctor Ruiz García hace alusión, como tema problemático, lo constituye la posición de la Iglesia católica. La Iglesia, ciertamente —subraya el autor (pág. 268, volumen segundo)—, siempre ha desempeñado en Iberoamérica un papel eficiente, de altura y de profundidad. A las misiones iniciales de resistencia a las arbitrariedades de los conquistadores y de la evangelización —que subsumía en la gigantesca empresa una indudable e indisoluble voluntad de dominio con la imposición de una cultura, una ideología y un poder político—, la Iglesia añadió después, por el inevitable acondicionamiento psicológico del Patronato Real, una función social y económica que produjo una dicotomía incalculable entre sus presupuestos morales y la moral cotidiana —en casos con el deseo de mejorar modelos arcaicos de administración— derivó hacia estructuras rígidas, estrechamente conectadas a las autoridades reales, obligadamente concordantes con el sistema económico global.

De todas las maneras, ideológicamente, es decir, en el fondo determinante de las formas de conciencia social, el pueblo marginalizado, no integrado en el nuevo modelo económico-social, pero religado, como última tensión, hacia las correspondencias religiosas que servían de puente entre el pasado y el presente-futuro, siguió manteniendo por mucho tiempo la imagen del evangelizador, del franciscano, del *motolonía*, mientras que al iniciarse la independencia las fuerzas liberales se confrontaron, como la había hecho la Corona española respecto a las ingentes posesiones jesuíticas, con el estatuto, posición, poder y control económico de la Iglesia. En conclusión, así lo considera el autor de estas páginas, la esfera de influencia de la Iglesia católica, y de ello su responsabilidad, sigue siendo, a pesar de todo, muy superior a cualquier otra. Al extremo de que, existen notorios ejemplos como los de Argentina y Colombia, una vez separada de quienes detentaban el poder de éstos lo perdieron. No faltan los autores que mantienen la tesis de que la Iglesia católica es, como las Fuerzas Armadas, un factor importante para la promoción del cambio pacífico. Y la razón es obvia (6): sus sacerdotes están en un contacto con el pueblo todavía más íntimo y cotidiano que los oficiales de las Fuerzas Armadas. Nadie como el sacerdote o el médico puede descender a la profundidad de los problemas humanos de los pueblos iberoamericanos.

¿Dónde está la solución de Iberoamérica? Parece, a la vista de los numerosos testimonios que el libro del doctor Ruiz García nos ofrece, que en una sola postura, a saber: la integración. El instinto del hombre americano, su capacidad vital, sus propios sentidos escrutadores, le conducen, ha señalado un prestigioso jurista, a esbozar una política salvadora: la de la unión (7). Desde este punto de vista, como fácil de comprobar, Iberoamérica ha tratado de inspirarse en la política actual de la vieja Europa. En efecto, si la Europa del siglo XX, convulsionada y deshecha por el impacto directo de las dos últimas conflagraciones, lucha anhelosamente por su integración continental; es que añora tiempos pasados, recuerdos que perduran en el subconsciente de su historia o tal vez su instinto de conservación la fuerza a volver sobre sus pasos y arrojar por la borda el lastre de los viejos rencores en que se nutren los nacionalismos exacerbados. Los pasos seguidos para dar vida a los Estados Unidos de Europa, repercuten en las antípodas como una llamada a todos los pueblos de la tierra para que busquen en la unidad continental el paso previo hacia una integración mundial. La oscuridad y el desconcierto en

---

(6) OTTOCAR ROSARIOS: *Obra citada*, pág. 192.

(7) SALVADOR REYNOSO y varios autores más: *Integración y Derecho de la Integración*. Universidad Autónoma de Guadalajara (Méjico), 1967, pág. 26.

que vivimos —señala un autor iberoamericano (8)— son precursores de una nueva aurora, del cambio maravilloso que se opera en el mundo.

Naturalmente, en un libro de esta clase, no podría faltar una clara referencia a lo que, en los últimos años, constituyó la posible esperanza de Iberoamérica: *la Alianza para el Progreso*. En cierto modo, como se ha dicho (9), la Alianza para el Progreso representa el «nuevo rumbo» de la política norteamericana. Esta vez la causa del «nuevo rumbo» no fue la crisis mundial económica, sino el triunfo de la revolución cubana, que obligó a los Estados Unidos a cambiar de opinión sobre sus vecinos sureños. La extraordinaria tensión de la lucha revolucionaria amenazaba no sólo el dominio de los monopolio en este continente, sino el sistema capitalista. El capital monopolista USA, que sintió los efectos de la revolución, se vio obligado a revisar su estrategia y su táctica. Para evitar «la revolución desde abajo» se planteó «una revolución pacífica, regulada» por arriba. Para realizar esa revolución «regulada pacíficamente», fue aceptado en agosto de 1961 el programa «La alianza para el progreso», nuevo eslabón, ha subrayado un autor con frase gráfica, en la historia del neocolonialismo USA.

«La alianza para el progreso» fue jaleada en Wáshington como el medio más eficaz para sacar del estancamiento económico a los países iberoamericanos. En efecto, escribe el doctor Ruíz García (pág. 300, volumen segundo), en Punta del Este se aprobó el plan de la Alianza para el Progreso. Douglas Dillon, en tanto que ministro de Hacienda de Kennedy, ofrece los términos y fundamentos de la ayuda americana para la década: 20.000 millones de dólares. De ellos —lo que no se aclaró cómo—, 9.000 corresponderían a la que proporcionarían otros países occidentales —a los cuales no se había consultado previamente para buscar un acuerdo— y 11.000 en forma de préstamos públicos de largo plazo, en su mayor parte, de los Estados Unidos. Iberoamérica se comprometía, por su parte, a «la realización de las reformas institucionales, sobre todo en el dominio fiscal y agrario, y a una sensible acentuación de los esfuerzos en el campo de la educación, la salud y la vivienda».

El cálculo estadounidense partía del supuesto de que, en el curso de la misma década, Iberoamérica invertiría, ella misma, otros 80.000 millones de dólares. Se consideraba, entonces, que esa suma era superior totalmente a las posibilidades de la región, pero lo cierto es que las inversiones iberoamericanas han excedido aquella hipótesis.

La otra parte, al contrario, no ha mantenido ni el compromiso inicial. La

(8) SALVADOR REYNOSO y varios autores más: *Obra citada*, pág. 146.

(9) Z. ROMANOVA: *El laboratorio USA del neocolonialismo*, Editorial de la Agencia de Prensa Nóvosti, 1971, pág. 75.

ayuda externa de los Estados Unidos fue disminuyendo progresivamente en una áspera lucha del Congreso por mantener la estrategia clásica, es decir, los pactos bilaterales —y no multilaterales, como preveía el plan de la Alianza—, con las presiones derivadas de aquel tipo de gestión directa y presionante.

La estrategia defensiva de la Alianza para el Progreso —nos dice el autor (página 312, volumen segundo)— no resolvió, pues, ninguno de los grandes problemas de la región. Pero, al subsistir éstos e incrementarse, a su vez, la conciencia crítica de la situación, se aceleró el mecanismo intervencionista interno y externo. Durante la década de la Alianza —como en el documento del Senado no duda en señalarse—, los golpes militares y el intervencionismo directo de los Estados Unidos adquirieron una absoluta coherencia. Pueden existir, entre unos y otros «golpes», como se ha estudiado en su momento, diferencias y contrastes específicos. De unos y otros emerge, en su estricto sentido, un sólo hecho: *la incapacidad de las estructuras actuales para centrar, inclusive, la cuestión. Las tensiones, en razón de la explosión demográfica y la acumulación de cuellos de estrangulamiento, se acelerarán, sin duda, en la década de los años setenta.*

Al cabo, pues, de la primera década del desarrollo, nos indica el doctor Ruiz García en su libro, Iberoamérica es una región explosiva. No deja de ser curioso, por otra parte, que en el programa «La alianza para el progreso» —como nos hace notar un autor (10)— se menciona por primera vez la necesidad de transformaciones «democráticas», de reformas agrarias, administrativas y fiscales, del desarrollo, de la sanidad, la enseñanza, etc. Sin embargo, los autores del programa se preocupaban no tanto por la democracia como porque la ola del movimiento revolucionario no arrastre el dominio de los monopolios extranjeros en Iberoamérica y conduzca al establecimiento de una democracia verdadera en esta región. Por medio de lentas y superficiales reformas evolutivas se proponían eliminar las desproporciones más escandalosas en la estructura socioeconómica del continente y lograr un máximo efecto propagandístico.

Cuando Nixon —subraya el doctor Ruiz García— admitió públicamente el fracaso de la Alianza para el Progreso no hacía otra cosa que aceptar un hecho, pero sin modificar las actitudes de fondo. Evidentemente, la Alianza se estratificó en su significado político y militar defensivo. Las aportaciones documentales y teóricas de sus organizaciones más eficientes no han impedido —pese a la mejor voluntad de unos y el sentido claramente dominante e imperialista de otros— que la década de los años setenta se inicie, en todo el continente, bajo una conmoción profunda, inexorable, que difícilmente podrá sos-

(10) Z. ROMANOVA: *Obra citada*, págs. 78 y sigs.

layarse, sobre todo si se tiene en cuenta que en este mismo decenio la población iberoamericana aumentará en noventa y cinco millones de habitantes y llegará por tanto, a la cuota poblacional de trescientos setenta y nueve millones de personas. Tales circunstancias no permiten pensar en paliativos. Durante mucho tiempo, todavía, como ha señalado un agudo pensador de allende los mares (11), seguirá viviendo Iberoamérica en el panorama de sombras y luces. Justamente, todavía aquí y acullá —como las sugestivas páginas del libro del doctor Ruiz García revelan—, situaciones que ofenden la dignidad humana. La ignorancia, la miseria, la enfermedad, la opresión. Todavía el escándalo de las disparidades hirientes. Todavía los «neocolonialismos», los «comunismos», los «ateísmos», los «materialismos», persistiendo en arrasar hasta la última esperanza.

JOSE MARÍA NIN DE CARDONA

---

(11) CARLOS VELA: *El desarrollo e integración de América Latina*, Madrid, 1969. páginas 1 y sigs.

