

RECENSIONES

JUAN FERRANDO BADÍA: *La democracia en transformación*. Editorial Tecnos, Madrid, 1973; 228 págs.

Nos encontramos ante un nuevo trabajo de ese incansable investigador que es el profesor Ferrando Badía; se trata más bien de un ensayo socio-político con carácter de divulgación científico-ideológica que de una investigación, lo que, sin embargo, no resta un ápice a su habitual rigor.

El objetivo del libro es, fundamentalmente, analizar el sistema democrático-liberal desde un ángulo dinámico, viendo su evolución y la transformación de la democracia política en democracia social y económica; en definitiva, el sistema democrático-liberal en transformación.

«La raíz fundamental de la crisis y transformación de la democracia liberal radica en que se basa en la unidad de dos términos que —según expone en el prólogo el profesor Ferrando— si durante cierto tiempo se han armonizado, sin embargo, representan en sí mismos algo antagónico y de difícil convivencia cuando los principios que los informan obtienen el adecuado despliegue. Tales términos son: democracia y liberalismo». «El liberalismo —continúa el politólogo doctor Ferrando— apunta a frenar, controlar al Estado, dando origen a las libertades-resistencia frente al ejecutivo monárquico. La democracia implica por esencia participación en el proceso decisorio político llevado a cabo por los gobernantes».

La obra se halla dividida en tres partes diferenciadas:

— En la primera, se estudia la transformación a lo largo de la historia del sistema democrático-liberal.

El autor, tras poner de relieve que, durante el siglo XX, han estado vigentes en Europa tres categorías de sistemas políticos: el democrático-liberal, el marxista y el autoritario, habiendo cristalizado cada uno de ellos en una pluralidad de regímenes políticos, y marcar algunas diferencias entre los tres tipos de sistemas, pasa a analizar la evolución que ha comportado, tras varias

etapas intermedias, el paso desde el mero liberalismo a la democracia social y económica.

Para el hasta hace poco catedrático de Derecho político de la Universidad de Salamanca, y en la actualidad catedrático de esta asignatura en la Universidad de Valladolid, la crisis que sufren las libertades públicas desde fines del siglo XIX ha desembocado, de una parte, en las concepciones anti-individualistas de las libertades, y de otra, en una transformación de la concepción liberal de las libertades públicas, en el seno de la democracia clásica. «La reforma y crisis de la democracia liberal comporta la integración de un vasto contenido social, que ha transformado el Estado liberal de Derecho en Estado social de Derecho. Paralelamente, y en lo político, al formalismo clásico ha venido a sumarse una mayor consistencia en la realidad política no codificada, en aquella que sale del mero marco constitucional».

La democracia liberal es un hecho, según el profesor Ferrando, relativamente reciente en la historia política de Occidente. Tanto la Revolución inglesa de 1688 como la francesa de 1789, crearon más bien un sistema liberal que un sistema democrático. Si se tiene en cuenta que el sufragio universal se implantó en Europa a partir de la segunda mitad del siglo XIX, tan sólo desde entonces se podrá hablar de regímenes propiamente democráticos. «Todo el sistema democrático-liberal se encamina a garantizar las libertades de los ciudadanos mediante el juego de las diversas instituciones políticas —sufragio universal, equilibrio de las funciones del Poder, pluralismo de partidos, autogobierno y supremacía de la ley— que, contrapesándose entre sí, evitan la concentración del Poder en una sola institución y sobre todo en una sola persona o en una oligarquía cerrada».

Ahora bien, la democracia del capitalismo liberal, corroída por las circunstancias de nuestro tiempo, tuvo que reformarse a fondo para adaptarse a las exigencias sociales de la clase proletaria y a la estabilidad política necesaria a la sociedad moderna. Y es en el marco de esta democracia en transformación, en donde los ciudadanos, con el ejercicio de sus derechos políticos, van a tratar de lograr que el Estado promueva una serie de reformas de las estructuras sociales y políticas para la consecución de lo que Ferrando Badía llama «democracia social». «Pero la evolución del mundo occidental no se ha parado en su tendencia a transformar la democracia política o liberal en social, sino que está dando un paso más adelante: tiende a convertirse también en "democracia económica"». Según el autor de la obra que comentamos: «Tan sólo se puede hablar de democracia económica cuando en el sector económico los trabajadores adoptan activamente las decisiones que les afectan, cuando la dirección de la economía pasa a sus manos», lo que quizás, pensamos, sea una afirmación excesiva.

Afirma más adelante el profesor Ferrando que: «La participación es el núcleo mismo de la democracia. La democracia implica un concepto activo del ciudadano, frente al concepto de súbdito, base de las monarquías absolutas y de los regímenes no democráticos». Ello viene corroborado por dos causas fundamentales que justifican la superación de la democracia individualista o formal: 1.^a La necesidad de que las nuevas estructuras económicas y sociales tengan carta de naturaleza política; y 2.^a La conveniencia de que el ejecutivo se convierta de puro custodio de la libertad en factor-motor o impulsor.

De esta manera, el autor de la obra concibe la democracia hacia la que caminamos como una democracia pluralista y de participación o gobernante. Como conclusión, entrevé una fórmula esperanzadora de una nueva organización política, la «democracia pluralista», que, partiendo de un humanismo integral, referido a situaciones concretas, pretende establecer una nueva democracia económica, social y política, ahora tan sólo en fase muy embrionaria.

Antes de cerrar este capítulo, el autor se plantea lo que considera como un nuevo problema de la democracia gobernante: el Estado tecnocrático. Por lo que atañe a la «clase tecnocrática», Ferrando Badía sostiene que «los expertos, los técnicos, los funcionarios... en cuanto tales, no pueden ser los titulares del poder político. La democracia no debe estar subsumida ni en la tecnocracia ni en la burocracia». Y en cuanto al método de gobierno «tecnócrata», «deberá complementar al democrático, pero no suplantarle, por la simple razón de que estamos en presencia de los hombres y no de las cosas. Se gobierna a hombres y no a autómatas».

— La segunda parte del libro hace referencia a los factores de la vida política democrática. Se presta aquí una especial atención al funcionamiento del sistema político democrático-liberal y a las fuerzas políticas que lo mueven.

«Los elementos de la vida política serán, por una parte, el Poder político y sus estructuras y, de otra, el marco institucional que envuelve y encuadra a todos sus ciudadanos, facilitándoles su participación en el proceso político-decisionario». Por otra parte, la participación política es imprescindible pues «todo régimen, si quiere sobrevivir, ha de fomentar de una manera u otra el *consensus* de los ciudadanos y lograr la participación de los gobernados, ya que todo régimen que pretenda perpetuar sus estructuras e instituciones políticas ha de intentar que los ciudadanos acomoden su comportamiento al espíritu de las instituciones vertebradas en las estructuras del mismo».

En cuanto a las fuerzas políticas (que el autor identifica con los partidos políticos) no deben ser consideradas como factores extrínsecos a la dinámica política: «Tanto los partidos políticos como los grupos de presión (=fuerzas para-políticas) se insertan en la estructura gubernamental, fijándole una orientación política y, por tanto, señalando cómo se ha de ejercer y concretar, en

decisiones políticas, el Poder político». En definitiva, el Estado liberal que se opuso, en un principio, abiertamente a cualquier tipo de agrupación social y política, adoptó más tarde una actitud de tolerancia, y acabó reconociendo legalmente su existencia.

— La tercera y última parte de la obra contempla lo que su autor llama «una teoría de la oposición en el sistema democrático-liberal». La oposición, indica Ferrando Badía siguiendo a Sartori, no es más que la concreción de la función de control político. «La concepción democrática de la oposición se asentará en el binomio Estado-sociedad. Desde ésta se controlará al Estado». Por otra parte, «hablar de oposición legalizada implica que, en el seno de un régimen, se regule directa o indirectamente, su posibilidad jurídica, la cual se da claramente en los países en que existe un sistema de partidos reconocido, bien por la Constitución o por las leyes electorales o por los reglamentos parlamentarios».

Un régimen en proceso de democratización conseguiría su objetivo, según el profesor Ferrando, legalizando la oposición: en efecto, «todo régimen que desee pervivir ha de prestar atención a todos aquellos sectores reales que representan intereses legítimos y opiniones discrepantes, pues, en caso contrario, se condenaría a su propia extinción. La institucionalización de la opinión abriría un cauce de integración en el régimen a todas aquellas fuerzas reales, tanto sociales como políticas, estableciendo así las bases que harían posible su continuación».

Se plantea a continuación el autor la solución más aconsejable ante el binomio: bipartidismo-multipartidismo, llegando a la conclusión de que si el primero no es aconsejable en un país con fuertes desniveles económicos y sociales —que se traducirían en partidos radicalmente antagónicos—, tampoco lo es el multipartidismo extremo, que conduce al desprestigio parlamentario y al debilitamiento gubernamental. De ahí que se esté planteando en algunos regímenes la necesidad de introducir una regulación jurídico-constitucional de los partidos mediante la que se establezcan los requisitos para su constitución y funcionamiento, y se encauce el cumplimiento de la triple función que les corresponden como asociaciones privadas, grupos electorales e instrumentos de control de la gestión de los gobernantes.

Finaliza su obra el profesor Ferrando con un breve análisis del «caso de España». Creemos es de resaltar del mismo su posición en pro de la creación de un *status* legal e igual para todos los grupos que compartan el ordenamiento constitucional, mediante el reconocimiento de un asociacionismo democrático y representativo. De este modo, según Ferrando Badía, se podrán encontrar los cauces o procedimientos para que algunas de las diversas corrientes de opinión existentes en el país —y aquí, de modo particular, creemos con-

veniente dejar bien sentado una vez más, que es requisito imprescindible, al menos para nosotros, el que esas corrientes compartan y acepten «íntegramente» el ordenamiento constitucional español plasmado en las Leyes Fundamentales— puedan ejercer una crítica a la acción de gobierno y formular, públicamente, programas de gobierno.

En definitiva, la obra que acabamos de comentar merece la pena de ser leída, no sólo para cualquier estudioso de la Ciencia Política, sino para cualquier persona mínimamente interesada por los problemas de su tiempo.

FRANCISCO FERNÁNDEZ-SEGADO

HANS J. MORGENTHAU: *The Decline of Democratic Politics*. The University of Chicago Press. Chicago, 1962. Third Impression, 1969; 432 págs.

Los ensayos que comprende este libro han sido escritos por su autor durante un período de 25 años y aparecieron primeramente en distintas publicaciones, como la *Journal of International Law*, *American Political Science Review*, *Harvard Law Review*, *Review of Politics* y otras importantes publicaciones. El propósito de Morgenthau ha sido encararse con los problemas políticos fundamentales, siguiendo una constante preocupación filosófica e intelectual.

Morgenthau ha agrupado su trabajo en cinco partes, comprendiendo en primer lugar una reseña sobre el dilema moral de la acción política ante las distintas contingencias, siguiendo con un breve estudio sobre el desarrollo de la ciencia política hasta el presente y su compromiso con la sociedad.

Después considera la necesidad de una teoría política internacional, referente a las relaciones interestatales, por la necesidad de regular las mismas y por el hecho de que los Estados forman parte de una sociedad mayor, la internacional, compuesta por la pluralidad de aquéllos.

Realiza un estimable intento para reflejar cómo las nuevas tendencias imperantes, a partir de Rousseau y Marx en política, Nietzsche en filosofía, Kierkegaard en religión y Freud en psicología, han dejado a la política tradicional vacía de contenido y de convicciones.

Las dos últimas partes de la obra se destinan a una investigación sobre los hechos que han determinado la decadencia de la democracia como teoría política, cuyos contenidos han ocupado en el pasado y en el presente las formas de gobierno de una buena parte de Estados.

Consideremos ahora los aspectos más destacados del libro que nos ocupa, sin perder de vista que la coherencia del mismo, viene dada por la unidad

de autor, con las limitaciones propias de la gran pluralidad de temas y de la distancia cronológica de aparición, entre los distintos componentes de esta obra.

Para Morgenthau, el derrumbe del sistema democrático americano, con el tradicional bicameralismo que caracteriza el orden constitucional de los Estados Unidos de América desde su independencia, ha provocado una serie de hipótesis para la explicación del fenómeno, pero quizá los dilemas que se les han planteado han contribuido sobremanera al estudio de las ideas políticas.

Señala que «la historia de la política es un diálogo entre las enseñanzas de la tradición y las exigencias del mundo contemporáneo» y que «cada época de la historia tiene que liberarse de la tradición política por medio de aquellas verdades que posee por la experiencia». «Esta debe liberarse a sí misma de su propia tradición sin caer víctima del nuevo dogma o quedar en el laberinto de no tener en cuenta la experiencia». Analizando estas hipótesis podemos deducir:

Primero: que la tradición política está basada en una experiencia anterior; por tanto, no puede aplicarse en política actual.

Segundo: la experiencia debe liberarse de dos tendencias. Primeramente, de la política tradicional, para poder realizarse a sí misma, y posteriormente, de la tendencia al conservadurismo, que lleva a convertirla en tradición.

Tercero: cualquier sistema político puede o no poseer la verdad, la cual sólo podrá manifestarse a través de la experiencia. Es decir, *a priori* no se puede hacer un juicio válido sobre una idea política.

Ahora bien, una vez analizadas las cuestiones precedentes, nos encontramos en una encrucijada: «de la tradición, ¿qué es ciertamente precedero y qué es el resultado del interés particular de las circunstancias?», se pregunta el autor. Si tenemos en cuenta que los accidentes históricos ejercen una función importante en la experiencia del mundo contemporáneo, consideraremos pues que «las verdades eternas de los políticos» estudiadas a lo largo de años de tradición, representan un choque con la realidad y que el intento por mantener los antiguos dogmas producen un choque dentro del sistema político establecido. En frase de Morgenthau, se trataría de «ocultar al mundo con el desusado dogma o cambiar el juicio de los tiempos por las innovaciones del tiempo».

Las características y hechos históricos propios de un período de la historia, limitan la acción del pensamiento político, que debe resolver las cuestiones planteadas en el momento. Ahora bien, el pensamiento político sobre el particular, conduce a una futura constituyente de la tradición intelectual, que, como estima el autor, «es destinada a ser superpuesta otra vez».

Estos problemas que el pensamiento político es incapaz de resolver en la

actualidad, provienen de uno inicial y que ya Platón significó como «¿qué es verdad y qué es opinión?», pues indudablemente surge la controversia ante el nacimiento de un sistema político, sobre si este sistema posee o no la verdad, pero como hemos visto anteriormente, la verdad sólo se halla en la experiencia. Así, el intento de las nuevas opiniones políticas por convertirse en una realidad del mundo contemporáneo, ha conducido a un dogmatismo metodológico, cuyas pruebas nos protegen de una controversia política, «al intentar reflejar una opinión particular como verdad absoluta a la que hay que ajustarse, transformándose la teoría en ideología».

Morgenthau señala tres grandes revoluciones internacionales, que han cambiado las cuestiones sobre la desusada tradición.

La primera revolución ha sido la revolución política, que ha transformado el pluralístico sistema estatal, reemplazándolo por un mundo bipolar. Otra revolución ha sido la de carácter tecnológico, que ha creado los instrumentos técnicos necesarios para la destrucción o para la unificación total del mundo. Finalmente, la revolución moral ha dividido al mundo en dos campos hostiles, «divididos no sólo por intereses económicos, sino también por dos filosofías políticas y dos sistemas de vida distintos».

Ante una internacionalización de los problemas y también porque estos mismos problemas han impedido la acción y oscurecido el pensamiento político, Morgenthau enumera cinco conceptos, que trata de analizar en su contenido, «separación de poderes», «nacionalismo», «nacismo», «neutralidad», «neutralismo» y «leyes internacionales».

Separación de poderes.—De las complicaciones que surgen al resolver las cuestiones que plantea la experiencia, las mismas aumentan al existir una organización burocrática jerarquizada, que provoca un retraso en el tiempo de aplicación de las soluciones encontradas a los problemas políticos.

Nacionalismo.—Para escapar de la sociedad feudal, que había regido la sociedad durante casi diez siglos, unido al accidente histórico de las guerras de religión, los monarcas absorbieron el poder del Estado en defensa del pueblo y del territorio. Es la época de las formulaciones teórico-políticas de Bodino y de Leibniz, concentrando el poder en manos del monarca, «monarquías absolutas». Esta monarquía absoluta, aprovechándose de la fuerza adquirida, comienza a tiranizar al pueblo, produciendo una respuesta violenta del mismo, concretada en la Revolución francesa de 1789 y en las posteriores revoluciones dirigidas por la burguesía durante el siglo XIX. Por otra parte, el nacionalismo fue el causante directo de las guerras que últimamente asolaron al mundo, aunque es cierto que en la última guerra mundial influyó asimismo otro factor, el nacismo, del cual trata a continuación.

Nacismo.—Toda filosofía política es un sistema coherente de pensamien-

to, justificando antes por una ética y una razón, ciertos programas e instituciones políticas. El nazismo, para Morgenthau, no ha desarrollado una teoría filosófico-política.

Según el autor de la obra que reseñamos, la filosofía nazi es un conglomerado de fragmentos de ideas inconscientes entre sí, con una gran vaguedad de expresión que permite interpretaciones contradictorias. Su calidad intelectual es muy baja y su estilo literario crudo. Sus llamadas se valen más de la emoción que de la razón. Es un sistema esencialmente anti-intelectualista e irracionalista. Las masas son por naturaleza estúpidas, irresolutas, ignorantes, hoscas, movidas por emociones. Esto hace que puedan ser fácilmente dirigidas por una élite de hombres, que utilizando las ventajas de una propaganda demagógica, las conduzcan al camino deseado. «El nazismo es más que una filosofía política, una filosofía religiosa y *Mein Kampf* es su biblia».

Neutralidad y neutralismo.—«Es una especie de ley internacional que proviene del deseo de un Estado por no verse envuelto en una guerra emprendida entre otros países». «La neutralidad es esencialmente una posición negativa, dependiente de la existencia de las relaciones definidas entre dos Estados, que la ley llama guerra». Por tanto, donde no hay guerra no puede existir legalmente el término neutralidad. Los avances técnicos han permitido la creación de armas poderosas capaces de destruir el mundo, pero la desigualdad de posesión de estas armas entre los diversos Estados, ha provocado que los poseedores de las mismas, se conviertan, cada uno en su área asignada o designada, en policías para controlar los movimientos políticos que se producen dentro de los países que están en su demarcación.

«The could war» ha sustituido a la desusada guerra directa entre los países imperialistas, y de esta forma, se puede luchar en otras partes, con diversos pretextos y sin enfrentamiento directo.

Derecho internacional.—Las suposiciones básicas del positivismo legal consisten en establecer leyes internacionales basadas en leyes dictadas por las potencias mundiales, sin tener en cuenta la opinión de otros Gobiernos que, por tener un menor potencial militar y económico, no pueden participar en el concierto internacional, dictando leyes internacionales. Por lo tanto, estas leyes dependen del contexto social, política y económico, de las grandes potencias y no estarán fundadas en posiciones completamente objetivas.

The autonomy and the integrity of political action.—La autonomía de la acción política debe ser protegida especialmente de la corrupción interior a ella misma. Este conflicto entre integridad y corrupción es algo a planearse siempre los políticos democráticos. Dilema entre las acciones propiamente estadistas y las acciones demagógicas, a veces actuando según la moral —atendiéndonos a la justicia en nuestros fines y medios. Quizá por eso, muchos actos

políticos dependen en parte del poder personal de la agencia de poder y de su habilidad en la escena política. Este proceso de corrupción del poder, según Morgenthau, está muy avanzado, principalmente en política exterior y pone en peligro la supervivencia del Gobierno democrático.

La acción política está condicionada por tres cuestiones. Una de las amenazas a su autonomía puede darse con la sustitución de nuestros propios roles a otras esferas de acción. Otra amenaza es la corrupción de los mismos, en servicio de fines alienados. Por último, cabe el fracaso amenazador, por elección incorrecta de fines y medios. La primera cuestión es intelectual por naturaleza, la otra es de orden moral y la última es relativa a la praxis política. En la primera encontramos una cualidad general de nuestra cultura: la tendencencia al escape de los hechos de la vida política. El hombre tiende a pensar en hechos no políticos, sino morales, legales, militares o bien en términos económicos. Y todos esos hechos, en su conjunto, envuelven las decisiones de los políticos.

EUGENIO J. ULL PONT

MANUEL CANTARERO DEL CASTILLO: *Falange y socialismo*. Editorial Dope-sa, Barcelona, 1973; 363 págs.

Cantarero del Castillo es autor de un libro importante —el que suscita el presente comentario crítico—, oportuno y profundo. Libro, además, valiente, original y decisivo para acabar de entender de una vez por todas el pensamiento de José Antonio. Son tantos y tan cualificados los aspectos socio-políticos concernientes al movimiento falangista que se analizan en este libro que, lógicamente, se impone un criterio selectivo, aquí y ahora, para poder reflejar condensadamente lo que nos parece lo más sustancial de la obra. Obra, reiteramos el concepto, que no tiene límites. No deja de ser curioso que, en efecto, a las cinco o seis líneas de comenzada la lectura nos encontremos con lo que podríamos considerar algo así —y valga la redundancia— la autodefensa del autor, a saber: la explicación de las razones fundamentales por las que estas páginas han sido dadas a la luz: «El libro, confiesa Cantarero del Castillo— hace historia de la Falange en la medida mínima en que es indispensable para hacer comprensible la evolución ideológica del movimiento fundado por José Antonio Primo de Rivera. Pero, de manera fundamental, su propósito es de clarificación doctrinal y de estudio ideológico comparado. En rigor, constituye una réplica, que intenta ser razonada, a cuantos se escandalizaron de mi aludida afirmación sobre la entraña socialista de la Falange. Naturalmente, tengo que precisar a qué socialismo, tan poco conocido

de los españoles de hoy, filio la mayor parte del contenido ideológico de la teorización falangista. De ahí que, indirectamente, el libro contenga un análisis del fenómeno socialista universal y que, en alguna medida, se conecte temáticamente con mi anterior obra *Tragedia del socialismo español*, aparecida en 1971».

Cantarero del Castillo inmediatamente aborda lo que podríamos considerar ya el tema clásico: la necesidad de distinguir con rigurosa claridad lo que es la Falange y lo que es el Movimiento. «A pesar de que Falange y Movimiento no son, ni fueron nunca, una y la misma cosa en el plano material, en la práctica, en la mente del hombre de la calle, y con base en las apariencias externas, siempre se contempló en el Movimiento esencialmente a la Falange y no a ninguna otra de las fuerzas políticas integradas en el mismo. A pesar de las boinas rojas y de las banderas blancas con la cruz de Borgoña del Tradicionalismo, a los hombres uniformados del Movimiento el pueblo siempre los designó como «los falangistas» (o «los falanges», como decía el vulgo de Andalucía). Únicamente para sectores del propio falangista constó, a nivel de calle, que el Movimiento era una cosa y la Falange otra.

Es evidente que sólo la celebración de un congreso ideológico nacional, orgánicamente representativo, que instrumentase un necesario esfuerzo de autocrítica ordenadora y adecuada, cosa que no ocurre desde antes de 1936, podría aclarar, con autoridad suficiente y decisiva, según indicábamos, qué es y qué no es la Falange, si existe o no existe, si ha de existir y cómo, en qué dirección, etc. En tanto ese congreso no se celebre, la confusión en la Falange y sobre la Falange será insuperable y el grado de contradictoriedad del fenómeno falangista crecerá en la medida en que cada grupo o grupúsculo se arroge el pontificado y trate de imponer como única medida de la «ortodoxia» la escala de su particular «falangistómetro».

La sinceridad del autor de estas páginas llega al extremo de afirmar, a pesar de sus hondas raíces falangistas, lo siguiente: la institución falangista de haberse cumplido determinadas condicionantes habría perdido su razón de ser: «José Antonio especialmente, entre los teóricos fundacionales, había concebido una sociedad libre, ciertamente sin partidos, que era necesario alcanzar o construir llevando a cabo «la revolución nacional-sindicalista». Realizada ésta, creadas las condiciones óptimas de organización social y económica para el ejercicio pleno de la libertad, el provisional ejercicio autoritario y revolucionario del Poder por la Falange habría de desaparecer y quedar históricamente justificado por sus resultados. José Antonio admite incluso la desaparición misma de la Falange, por innecesaria, una vez cumplido el objetivo revolucionario. La sociedad funcionaría entonces plenamente a través de sus niveles sociales orgánicos: Familia, Municipio, Sindicato, etc. Naturalmente,

los partidos políticos suprimidos autoritariamente en el período revolucionario no habrían de reaparecer en la sociedad justa y libre construida por la revolución, pero no porque estuviesen prohibidos, cosa que constituiría una grave lesión de la libertad de asociación y de pensamiento, inimaginable en esa sociedad libre propuesta, sino, bien al contrario, porque dada la perfección social, resultarían espontáneamente innecesarios».

Otra singular afirmación de Cantarero del Castillo roza, igualmente, el eterno tópico, a saber: a la Falange le faltaron hombres: «La Falange ha sido ideológicamente, y es aún hoy, casi exclusivamente lo que fueron sus dos fundadores más destacados: José Antonio Primo de Rivera y Ramiro Ledesma Ramos. A excepción de Onésimo Redondo, Ernesto Giménez Caballero, Alfonso García Valdecasas, y algunos otros, hasta completar no mucho más de una docena, que tenían algunas ideas propias, muy contradictorias entre sí, el resto fue desde el principio y hubo de ser siempre, emotividad polarizada, mero seguimiento devoto, al margen de todo criticismo condicionante. El final precoz y trágico de los dirigentes máximos, y de algunos otros de la segunda fila, y su mitificación subsiguiente, hubo de contribuir de manera decisiva a ese tipo de afección de base esencialmente emotiva y acrítica. Ello dio lugar a lo que hemos llamado «escriturismo» falangista o sacralización, a la manera bíblica, de los textos de los fundadores; textos por lo demás improvisados en la apremiante demanda de una coyuntura política de emergencia en la que se hubo de operar evidentemente por reacción».

En otro lugar del libro efectúa el autor ciertas consideraciones que, a nuestra forma de ver, revisten una importancia fundamental por dos motivos: por haber sido silenciado este hecho y, en segundo lugar, por ser una de las verdades más profundas de nuestra última historia social y política: que gracias a nuestros más destacados intelectuales —pongamos al frente de los mismos a Ortega y Gasset (consúltese, además, su ensayo sobre el fascismo inserto en las páginas de *El espectador*)— el fascismo no llegó a prender en la ideología falangista. A veces, inevitablemente, se producen en el curso de la Historia trágicas coincidencias —nazismo, fascismo y falangismo—: «Al final de los años veinte la Universidad española se podía resumir en dos palabras: Ortega y Unamuno. Ortega y Unamuno, que tanto contribuyeron a derribar la dictadura, eran cada uno a su estilo, radicalmente antifascistas. Ortega no dejaría nunca de ser liberal. Unamuno era todo lo anarquista que puede ser un vasco enamorado de Castilla y conocedor frontal del helenismo. Ortega y Unamuno conectan a la juventud universitaria española con Europa y con el 98; pero su oposición a la dictadura frenaba cualquier posible veleidad fascista en su magisterio. En el fondo los dos pensadores estaban más próximos

a la democracia que al fascismo, aunque sus discípulos, y a veces sus propios maestros, pareciesen a menudo no darse cuenta de esta realidad...».

En función de lo reseñado, la realidad, en nuestra opinión, es que la Falange no llegó a ser integral y definitivamente fascista, precisamente gracias a la influencia decisiva de Ortega y Unamuno, y del 98 en general y que, merced a ello, también en la España de después de 1939 pudo resurgir un pensamiento neo-liberal y neo-progresivo en el país que, en sus orígenes, es absoluta e incluso abnegadamente falangista. Esta es la verdad. José Carlos Mainer, autor rigurosamente crítico y en nada apologista, en su reciente libro *Falange y literatura* escribe, en favor de nuestra tesis: «Es en el falangismo que no hará sino llevar a sus últimas consecuencias los postulados del generacionismo...». «Una extensa y protectora capa de cursilería pacata —agrega, páginas más adelante— se extendió por todo el país; muy pronto, los intelectuales falangistas reaccionaron a la victoria pírrica de sus ideales, a la inevitable decepción de los resultados, con una doble actitud: la nostalgia y el escapismo, por un lado; la meditación crítica y la reconciliación, por el otro...». «Falange ("La Falange" genuina, dentro de la Falange, desde entonces a hoy) se mantuvo al margen de los sórdidos intereses de la revancha burguesa. En una sociedad pragmática y despreocupada como la que se avecinaba, posiblemente su error estuvo en la distancia abismal que mediaba entre la fantasía creadora de sus poetas y sus novelistas y las dimensiones reales de un mundo cerril e interesado. No obstante, correspondió a Falange la reapertura de la vida intelectual madrileña con posterioridad a 1939...». Ya apuntamos, por otra parte, la forma tenaz en que los intelectuales falangistas y los grupos juveniles de ese mismo signo, impusieron aguas arriba de las prohibiciones oficiales, a los pensadores, escritores, artistas y poetas de izquierdas o, si se quiere, «del otro lado». El orteguismo esencial subyacente en la Falange, y el unamunismo, producían sus efectos, en un ambiente de enconada y dolida postguerra y de reacción y reducción implacable contra cuantos, aun de muy lejos, pudiesen parecer tener alguna mínima relación con el liberalismo, socialismo, republicanism, kantismo, neo-kantismo, hegelianismo, etc...

En otro lugar de la obra, circunstancia realmente inevitable, Cantarero del Castillo examina lo que, tímidamente, podemos considerar el paralelismo ideológico entre Ortega y José Antonio: «Ortega y José Antonio, cada cual a su manera, pretendían la elevación cultural del pueblo español, no su alienada permanencia en la miseria y la incultura. Sería injusto y erróneo pensar que uno y otro propugnaban el cerrado despotismo de una aristocracia del pensamiento al servicio de la oligarquía de los intereses. Por la vía del esfuerzo inicial de la «minoría selecta», a ambos les movilizaba la idea de una

culturización de la democracia allegada, necesariamente, por la vía de una democratización de la cultura. Por otra parte, ese sentimiento de rechazo no de lo popular, sino de lo populachero y zafio, debió ser, con seguridad, una consecuencia del hecho de que, en los reiterados intentos frustrados de subversión del proletariado español registrados en su tiempo, no se advirtiese casi nunca, regulando teleológicamente el intento revolucionario, el poder ordenador de una minoría consciente. Fue siempre irracionalismo ciego, justificado con frecuencia en sus graves motivaciones, pero injustificado por una carencia de objetivos admisibles, de fines reordenadores, racionalmente previstos y perseguidos. Cuando, refiriéndose a la revolución, el fundador de la Falange habla de ella como tarea de una «minoría resuelta inasequible al desaliento», en la ocasión que citábamos, lo hace reprochando a la República que no hubiese ordenado, revoicunariamente, a las masas. «Quizá los directores espirituales del 31 no halagaran (a la masa); pero no tuvieron ánimo para resistirla y disciplinarla. Con gesto desdeñoso se replegaron otra vez en sí mismos y dejaron el campo libre a la zafiedad de los demagogos y a la audacia de los cabecillas. Así se malogró, como tantas veces, una ocasión de España». Una ocasión revoicunaria de España, añadiríamos nosotros, completando la cita de José Antonio en el mismo sentido en que él hablaba, puesto que estaba lamentando la frustración del 14 de abril, fecha que quiso ser y debió ser, según él mismo, verdadera y definitivamente revolucionaria. Tengamos en cuenta que tanto José Antonio como el propio Ortega, se hallaban a la sazón muy impresionados por el desordenado desbordamiento revolucionario de las masas como hemos indicado. Pero el segundo, además, muy sensibilizado a las primicias del fenómeno, por él tan previsto y predicho, de la absoluta trivialización de la cultura bajo los efectos de la masificación que hoy alcanza sus más agudos y críticos niveles de generalización. Ni uno ni otro despreciaban a la masa, en absoluto».

Consecuentemente, a la vista de las tesis defendidas en estas páginas, cabe preguntarse: ¿Cómo debe interpretarse el sentido de la revolución falangista? La Falange, considera Cantarero del Castillo, se presentó, desde el primer momento, como un movimiento que se decía revolucionario. Tanto las J. O. N. S. de Ramiro Ledesma como la F. E. de José Antonio y luego la entidad que resultó de la fusión de ambas —F. E. de las J. O. N. S.— hacían su propuesta política en términos de «revolución». Incluso F. E. T. y de las J. O. N. S., el movimiento creado por Franco con la Unificación, siguió presentándose también como un «movimiento revolucionario». ¿Era el revolucionarismo de la Falange un pseudorevolucionarismo de índole fascista? ¿Era revolucionarismo o reformismo lo que había en el contenido de sus propuestas económicas y sociales? De ser revolucionaria o reformista la Falange ¿lo

era en una vía democrática o en una vía dictatorial? He aquí la cuestión que, aclarados ya los conceptos de revolucionarismo y reformismo, hemos de tratar de investigar. Para Cantarero del Castillo, tesis que aprobamos e igualmente defendemos, resulta evidente, y consecuentemente, no es preciso profundizar más a fondo en esta cuestión, que cabe establecer muy notorias diferencias entre el revolucionarismo fascista y el revolucionarismo falangista. Es obvio, pues, que la Falange participaba del revolucionarismo reformista del socialismo democrático, pero recurriendo a los medios insurreccionales del socialismo autoritario. O lo que es lo mismo, quiso crear por medios revolucionarios las condiciones para que fuera posible el desarrollo de la reforma social constante del socialismo democrático, habida cuenta de la identidad objetiva que se registra entre las formulaciones socio-económicas suyas y las de dicho socialismo. Por otra parte, no hay que olvidar, según señalamos, que el revolucionarismo falangista fue reactivo ante el revolucionarismo socialista autoritario y motivado por el mismo.

¿Es preciso formularnos una pregunta más...? ¿A qué clase de socialismo se dirigía la Falange...? El socialismo al que se refiere, críticamente siempre, el falangismo fundacional, porque en la coyuntura de la España de los años treinta «no se veía otro» es el socialismo bolchevizado, dictatorial y estatista, o marxista-leninista. Pero vamos viendo, sin embargo, cuánto se diferencia de ese socialismo «comunista», el socialismo democrático, entonces ocultado bajo la tempestad proletaria desencadenada en el mundo por la revolución rusa y luego por la onda expansiva de la crisis económica del 29. Ese socialismo democrático, como el falangismo bajo su inspiración, es esencialmente sindicalista precisamente para tratar de conjurar el peligro de un Estado que «absorba al individuo», cuestión que tanto preocupaba a José Antonio Primo de Rivera. Todos los teóricos socialistas democráticos se han esforzado por ello en hacer bien patente que socialización no quiere decir estafificación.

¿Qué es, en rigor, lo que el socialismo justamente condena...? El socialismo democrático de hoy, al igual que el falangismo, como hemos visto, condena toda pretensión de imposición hegemónica de una clase sobre las otras, aunque se trate de la clase proletaria, puesto que condena la «dictadura del proletariado» y también la lucha de clases, pero no en el sentido de no reconocer el hecho indiscutible de su existencia —cosa que tampoco hace el falangismo—, sino de tratar de eliminar los supuestos que la determinan y, en todo caso, de llevarla, atenuada por las reformas sociales inmediatas y constantes, a un terreno de diálogo y de transacción progresiva. En rigor, lo que ha ocurrido en los países desarrollados es que con la prosperidad económica de la sociedad de masas la lucha de clases, aún subsistiendo, es de un grado

reducido tal que permite la cooperación y la convivencia pacífica entre las clases dentro de un proceso, más o menos acelerado, de nivelación económica. La lucha de clases atenuada se presenta hoy en los países desarrollados como «conflicto social», según la ha denominado Ralf Darendorff en Alemania; como «conflicto social» susceptible de resolución, en su concepción parcial de cada día en el cuadro del orden democrático y a través de unos mecanismos idóneos de autocorrección constante del mismo».

Dos son, lo confesamos sinceramente, las conclusiones —de las múltiples que se exponen en estas páginas— que más poderosamente nos llaman la atención, a saber: por una parte, el hecho de que se afirme que el socialismo no está a la altura de nuestro tiempo, superado, y, en segundo lugar, que el futuro de la Falange, quiérase o no, depende en un elevadísimo tanto por ciento de la adecuada interpretación que, precisamente, de la expresión «socialismo» hagan sus componentes. He aquí, más ampliadas y en palabras del propio Cantarero del Castillo, la esencia de dichas conclusiones: «Parecería, a tenor de lo que hemos dicho, que al socialismo no le queda más remedio que rendirse ante el éxito del neo-capitalismo o que convertirse en su cómplice», según le acusan, de la misma idéntica forma, sus detractores de la extrema izquierda y de la extrema derecha. Pero ello no es así, en absoluto. El socialismo democrático no ha hecho más que constatar una realidad: que no se cumplen determinados básicos vaticinios marxistas; que el sistema de economía de mercado produce, más de prisa y mejor que el de economía dirigida, el desarrollo de la potencialidad productiva de la sociedad; que la clase obrera está dejando rápidamente de ser una fuerza cooperadora de los desig-nios revolucionarios, etc. Norman Thomas, el socialista que ha vivido y escrito en la sociedad neo-capitalista más desarrollada —la de Estados Unidos— escribía al respecto, hace ya años: «El socialismo que llevará a la sociedad a una comunidad de hombres libres será, en el mejor sentido de la palabra, revolucionario. Pero el profundo cambio que pretende no se logrará en un apocalipsis cegador. La clase obrera no es el Mesías que alguno de nosotros esperábamos...».

El problema que se plantea el socialismo democrático en Occidente, luego de someter a autocrítica sus posiciones tradicionales, es el que resulta de comprobar que siendo el neo-capitalismo un sistema económico que, de momento, sirve, mejor que cualquier otro, las necesidades vegetativas de la sociedad, sigue siendo en sí mismo, y respecto de los fines exclusivos que le movilizan —el lucro del hombre a costa del hombre—, profundamente irracional y amoral y que aún recibiendo el trabajador toda la *plus valía* que genera en el proceso productivo con su trabajo, y, en algunos casos, hasta recibiendo más de esa *plus valía*, sufre una alienación espiritual más profunda que la aliena-

ción económica de que fue víctima en la época del viejo capitalismo de la indigencia obrera y del despotismo. Y es por ahí, por esa vía de la esencial alienación espiritual, por la que el socialismo halla su nueva importante misión al servicio del hombre. Además de llevar las reivindicaciones sociales clásicas hasta sus máximas consecuencias en la nueva situación, dentro del área del trueque trabajo-bienestar, esta nueva misión del socialismo será la de reconducir críticamente al neo-capitalismo, valiéndose de las vías democráticas que el mismo propugna y dice aceptar, en una constante dirección de ascenso racional y moral. O lo que es lo mismo, habrá de tratar de que, poco a poco, al tiempo de ir produciendo el desarrollo económico imprescindible, tenga ese neo-capitalismo que ir aceptando, bajo una constante presión democrática, la ordenación de la producción y del consumo de masas hacia fines conscientes de orden racional y moral, en la vía hacia «la socialización en situación de madurez» a que vimos se refería Schumpeter. Hasta ahora el socialismo se movió sólo en el plano de la que hemos denominado en otra parte «la revolución de la cantidad»; en adelante, y cada vez más, habrá de moverse, o motivarse, en el plano de «la revolución de la calidad», sin reducir los resultados de «la revolución de la cantidad».

Finalmente, subraya el autor —y en esta afirmación se concentra la esencia toda de este sugestivo libro—, «el problema del falangista, tanto para identificarse válidamente en el mundo actual como para rescatar a la Falange —a la Falange más esencial y genuina, al menos— de un juicio histórico equivoco, erróneo y adverso, reside, en nuestra opinión, en que sea o no capaz de poner bien de manifiesto las equivalencias esenciales con ese socialismo porque, a escala de historia universal del pensamiento político, es al mismo al que se reconoce, genéricamente, como agente de la consciencia social-moral de la Humanidad en nuestro tiempo y habrá así de reconocérsele cada vez más. De ahí que nos hayamos esforzado tanto en tratar de demostrar que la Falange, en su núcleo esencial, quiso ser una forma de socialismo reaccionante contra una supuesta desviación del socialismo histórico del cauce socialista genuino, en la ignorancia de que autocríticamente a ese mismo socialismo histórico venía tratando de aplicarse la corrección necesaria y se la ha podido aplicar, por fin, en nuestros días.

La importancia de tal identificación entre el falangismo y socialismo democrático hay que tenerla en cuenta en dos sentidos: uno, el aludido de propiciación de un juicio histórico objetivo de la Falange; otro, que no se debiliten, combatiéndose entre sí, en beneficio de las fuerzas antihistóricas, quienes, aun constituyendo distintas formaciones, responden a unos mismos nobles estímulos morales y persiguen unos mismos idénticos objetivos de justicia y de razón. Los socialistas sectarios harán mal en no reconocer ni exaltar

la autenticidad social de los falangistas de la Falange genuina, de la Falange frustrada, que en su contenido teórico, como hemos tratado de manifestar, está cargada de formulaciones de la más pura tradición socialista. Los falangistas sectarios, a su vez, harán mal también en negarse a reconocer que la historia de la causa de la justicia social es sólo, y nada más, en verdad, en España y en el mundo, la historia misma del socialismo y que quien no entra en esa historia por la puerta grande, quien no quiere entrar en ella, es, con certeza, que no ha servido, en serio, los fines de esa causa...».

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

RAFFAELE BELVEDERI (ed.): *Miscellanea Card. Giuseppe Siri*. Tilgher. Génova, 1973; 264. págs.

El cardenal Siri, arzobispo de Génova, muy vinculado a la línea de Pío XII, algo alejado de las corrientes juaninas y paulinas subsiguientes, encuentra en este libro el homenaje de algunos historiadores como complemento del testimonio de adhesión rendido por los genoveses con ocasión de las hodas de plata de su cardenal. La pasión por la historia había llevado a Siri a apoyar investigaciones sobre el pasado de las Iglesias genovesas y ligures. Ahora varios investigadores corresponden al incitador y lo hacen tras una perspectiva que sitúa el prologuista y editor con breves pero decisivas palabras.

Justamente son once —incluido el prologuista— quienes reúnen sus contribuciones intelectuales cerca del cardenal: unos se refieren a temas patristicos, como Alfonsi, que aporta doctas observaciones sobre el texto de Ignacio de Antioquía, otros ofrecen aportes historiográficos, tal el propio Belvederi, que sobre sus palabras premiales estudia la lección historiográfica del cardenal Guido Bentivoglio. L. Ceysens relata la denuncia de cinco proposiciones jansenistas; De Clerc describe la aventura de dos hermanos —los Precipiano—, uno general y el otro arzobispo, muertos en Bruselas en la primera década del siglo XVIII; Sampers sitúa las vicisitudes de la causa del doctorado de San Alfonso María de Ligorio; V. L. Tapié se ocupa de la vida y la fama de San Juan Nepomuceno. Colaboran tres españoles a la Miscelánea: A. García y García y Florencio Marcos Rodríguez, que describen un tratado desconocido de Benedicto XIII, e I. Tellechea, que documenta el curioso proceso inquisitorial contra don Carlos de Sesó. Y quedan, en fin, dos aportaciones que directamente conviene señalar en esta sede: las de G. Pistarino sobre

los visires y la de L. Moncallero sobre Lamennais. A éstas, pues, nos referiremos ante todo.

El acceso al poder de los abasidas caracteriza, según es notorio, no solamente una mayor preocupación por la ortodoxia, sino una más clara influencia oriental. Las consecuencias políticas fueron obvias, pero la innovación más trascendental es la ligada al visirato, institución que se afirma gradual y perdurablemente hasta lograr sobrevivir a la época. Los autores vienen discutiendo sobre el origen árabe o iránico de la institución. Los argumentos derivados de la filología apoyan la primera versión: «wazir» es «ayuda», los wazires o visires son ayudadores, personas de confianza en cuyas manos se delegan poderes califales. Algunos visires como Abu Salama, banquero de la revuelta abasí, lograron tal poder que en sus residencias reunían a los consejeros califales miembros del «diwan»; otros tuvieron poder semejante sin ser decorados con tal título; en ciertos casos, como bajo Harun el Raschid, el título y el poder lo detenta una misma familia durante diecisiete años; en fin, no faltan ocasiones en que los titulares son simples palaciegos mientras el poder vicarial se deteriora y dispersa... Las cosas se complican bajo Al Mutasin, que introduce la guardia mercenaria turca, germen de rebeliones pretorianas cuando no de enfrentamiento —y aun de enfrentamiento equilibrado— con el visir. Así fue precisamente de cara a tales nuevas fuerzas como se perfila en su estructura institucional el visirato. Al Mutasin se ve obligado a buscar frente a los pretorianos a un antiguo secretario, experto en finanzas y con cabeza firme. (De esta manera el visirato islámico se constituye de modo análogo a como surgiría el secretario de Estado en Francia. Recuérdese que Saint-Simon, en su Discurso sobre la Polisinodia llama a los secretarios de Estado visires.) De aquella etapa procede una teorización diárquica de la suprema administración abasí, vigorizándose justamente ante la fuerza de los mercenarios turcos que pretendieron la supresión del visirato (como Saint-Simon quería la del secretario de Estado). Tras tantas vicisitudes el visirato cuaja hasta constituirse en centro de poder y elemento esencial en la Administración musulmana.

Moncallero piensa en Lamennais dentro de la Francia y aun de la Europa liberales, como cristiano sincerísimo en búsqueda de la libertad de la Iglesia, dado que sólo la Iglesia puede ser centro de toda libertad. Frente a los cuerpos podridos y las almas muertas lanza su programa: catolizar el liberalismo para que éste renazca sin que nadie tiemble. Fracasado en su empeño de cara al Pontificado que se encuentra vinculado diplomáticamente no sólo con los intereses del poder de Francia, sino en Austria, y a través de Polonia también en Rusia. Para Moncallero la condena pontificia del *Avenir* no tiene, sin embargo, el carácter magistral y el alto tono doctrinal de los docu-

mentos que Pío IX y León XIII consagran al liberalismo. Por ende la resonancia de la encíclica *Mirari vos* no produjo muy considerable emoción, dado que los católicos liberales eran escasos y muy pocos también los liberales revolucionarios dispuestos a tomar consideración del documento. Para Moncallero hay que valorar los matices que se advierten en la *Libertas*, cuando este importante texto permite distinguir las cuestiones de hecho y las de Derecho, las tesis y las hipótesis, donde se salvan las concesiones a los sentimientos patrios y a las propias conciencias. Ante todo, estudiado Lammenais, lo que brilla es su pureza de intención, y en tal contexto debe ser revisto.

Cabría mencionar otra de las aportaciones ofrecidas en este volumen, la de Tapié sobre el patrono de Bohemia. El minucioso análisis de textos y de circunstancias deja ver que la valoración barroca del legendario suceso del que fue centro Juan de Pomuk, tuvo mucho que ver no sólo con la religión, sino con la política y —aunque no lo olvide el autor— la profusión de imágenes que todavía pueblan tantos lugares de Checoslovaquia, Polonia, Austria y Alemania refleja una tan fuerte penetración en la conciencia de las gentes que tiene parangón con las campañas de educación popular mejor orquestadas.

Terminemos, en fin, señalando las aportaciones de los tres «hispani».

Antonio García y García y Florencio Marcos Rodríguez se ocupan de Pedro de Luna, Papa Benedicto XIII. De su biblioteca procede un códice que para los comentaristas ofrece vehementes indicios de ser la *repetitio* escrita por el Papa sobre un pasaje graciano (D. 38, 8). Su valor reside en las referencias a los problemas de su tiempo, que descuellan por encima de las citas bíblicas y patristicas.

J. I. Tellechea inserta en esta Miscelánea el más extenso de los estudios incluidos en la misma. Es, sin duda, un *excursus* derivado de su vastísima investigación sobre el arzobispo Carranza y nos presenta a dos Carlos de Seso como veronés relevante en la introducción del protestantismo. Su paso por España terminó con la muerte en la hoguera, tras el auto de fe del 8 de octubre de 1559, presidido por Felipe II, a quien parece que el condenado increpó en tal trance. Las páginas (más de sesenta) que se ocupan de este proceso son una vigorosa ilustración al cuadro de la vida castellana a mediados del siglo XVI y a sus relaciones con el mundo italiano, a su vez influido por figuras hispánicas tan relevantes como Juan de Valdés.

En conjunto, con la variedad de temas y las distintas zonas de su proyección, un volumen que puede interesar a los estudiosos del pensamiento y de la política.

JUAN BENEYTO

FRANCISCO MORENO Y DE HERRERA (Conde de los Andes): *Ensayos políticos*. Organización Sala Editorial, Madrid, 1972; 199 págs.

He aquí, ante nosotros, una selección —una deliciosa selección— de las páginas que con toda nobleza y sinceridad, a través de los años, ha venido escribiendo —pausada y objetivamente— uno de nuestros políticos más significativos: el conde de los Andes. Pocas veces, como el futuro lector de este libro podrá perfectamente comprobar, se ha intentado desvelar la esencia de la vocación política. La entrega a la defensa de un determinado ideal político admite la semejanza con la vocación sacerdotal. La política entraña una altísima función: el gobierno de los hombres. Para conseguir esto, es decir, para que la armonía impere en las estructuras del arte de gobernar es preciso que los hombres entregados a ese quehacer estén plenamente convencidos de la tarea que emprenden. No le falta, pues, la razón al autor cuando, entre otras muchas cosas, considera que la política es un deber.

No hay, por otra parte, que lamentarse de que la función de gobernar esté, en no pocos sectores, total y absolutamente desprestigiada. El conde de los Andes oportunamente nos recuerda que, ciertamente, este desprecio por la política y por los políticos débese principalmente a que la altísima función de gobernar, que con razón José Antonio llamó casi divina, ha sido muchas veces desempeñada por advenedizos a quienes los avatares de la fortuna han colocado en el regimiento de los pueblos sin una preparación suficiente, y sin conocer cuáles sean las leyes fundamentales que deben regir la sociedad. Conviene no olvidar que, quíerose ó no, la política es, en definitiva, el arte y la ciencia de manejar hombres y de medir y pesar valores humanos. Por eso a veces, una larga y copiosa experiencia humana suple una preparación en las disciplinas de Derecho público e Historia, que son los estudios que, con la Filosofía, más convienen a la formación de un político.

De todas formas, subraya el autor con cierto énfasis esta tesis, la ciencia de gobernar es la aplicación de algunos principios tan ciertos como la química. Si los hombres fuesen menos pródigos en dejarse llevar por las novelorías y los falsos trampantojos de los doctrinarios y se tomasen la molestia de comprobar la uniformidad de los resultados producidos por la combinación de las mismas causas, advertirían que hay constantes históricas en el gobierno de los pueblos. Existe, nos indica el conde de los Andes, una verdad política cuyo oído o desconocimiento es el culpable de que la historia del mundo haya sido casi siempre una rotación constante de despotismo y libertinaje, o «de cesarismo y barbarie», como dijo Cánovas. Una ley física inexorable impone la prolongación de un estado anárquico del que se sale mediante una

dictadura absolutista, que si no sabe construir un orden social con instituciones permanentes, tendrá como consecuencia que el ciclo pendular se repita indefinidamente.

Es obvio, piénsese lo que se quiera, que la política es necesaria —y esta es la primera de las tesis que se defienden en este libro—. La política es necesaria —pese a sus aspectos menos gratos— dada la permanencia de conflictos en la convivencia. Si no se quiere resolverlos con métodos violentos, hay que recurrir a los medios políticos —ha escrito Lucas Verdú—, y como resulta que los conflictos y problemas no desaparecerán, pues la solución de unos puede plantear otros y, además, surgen otros nuevos, siempre habrá políticas concretas —más o menos afortunadas— para resolver o mitigar tales conflictos.

Consecuentemente, como muy bien dice el autor que acabamos de citar, a pesar de la despolitización en algunos momentos y países, la política permanece y continúa siendo necesaria. Podrá relativizarse, ocasional y transitoriamente, a las técnicas, a la administración y, en cierta medida, a la planificación; pero, al fin, las variables políticas reemergen con sus propias virtualidades y aún pueden reaparecer de manera violenta, en la medida que el tránsito de la despolitización a la politización puede ser rapidísimo y drástico.

No perdamos de vista que el hombre tiene necesidades mayores que las simples necesidades biológicas satisfechas por la familia o que las simples necesidades económicas y sociales satisfechas por la aldea o alguna otra comunidad pequeña. Sólo se convierte en el mejor de los animales, ha escrito Charles Vereker, cuando se perfecciona, cuando sus especiales características morales hallan plena expansión en la vida virtuosa, que resulta posible por el don único del lenguaje; y sólo puede encontrar el ámbito adecuado para ello en la vida de la ciudad.

Piensa el autor de este libro, y la postura que adopta nos parece profundamente clarividente, que el hombre abstracto, el individuo no puede ser sujeto político aislado. La realidad social se impone de tal manera que el empeño revolucionario de destruir los cuerpos intermedios sociales a través de los cuales se desenvolvía la función política ha dado origen a unos cuerpos intermedios artificiales entre el individuo y el Estado, a saber: los partidos políticos. En el Estado moderno los partidos políticos han venido a llenar en cierto modo, y a suplir en parte, la función natural de los cuerpos intermedios naturales atrofiados o disminuidos. Es obvio, por lo tanto, que se ha entronizado al individuo como centro existencial del universo. La vida próspera de los cuerpos intermedios naturales, familia, municipio, provincia y región está debilitada.

¿Qué es lo que ocurre con la actividad política contemporánea...? Posiblemente, entiende el autor, una sola cosa: que el cambio generacional se

ha dejado sentir con mayor intensidad que en épocas pasadas. Hay generaciones, piensa el conde de los Andes, que reciben dócilmente la autoridad del pasado. En ella, los jóvenes se sienten subordinados a las enseñanzas de sus mayores; son las épocas que Ortega y Gasset llama «cumulativas». Cuando siguiendo esta definición de Ortega se vive una época eliminatoria y polémica, como la actual, es importante señalar que el hecho se debe, principalmente, a una claudicación de la rectoría de la generación precedente. La quiebra familiar es la principal responsable del caos en que se debate la juventud en el momento presente. En la familia aprendemos que el ser social y el deber social coinciden. La familia nos enseña a suscribir sin reservar lo que es el alma misma de toda sociedad humana organizada, la jerarquía definida por los servicios que presta.

De todas formas, como ha manifestado un prestigioso pensador español, que la protesta vital, social, cultural y política de la juventud tenga hoy un sentido que no tuvo antes, quizá se deba a la peculiar estructura del mercado neocapitalista, orientado fundamentalmente hacia el consumo de bienes rápidamente perecederos, pero abundantes e inmediatamente sustituibles. En esto, en parte más que considerable, radica el drama de la juventud contemporánea: en pensar que no existe ningún valor que no pueda ser inmediatamente reemplazado por otro.

Ahora bien, y esta tesis seguramente originará alguna que otra polémica, para el autor de este libro está bastante claro que los jóvenes de veinte años no son los culpables de su desenfreno anárquico; la quiebra está en las generaciones que les preceden, incapaces de servirles de guía, y que incluso les alientan en su desviado camino. Se pinta ante la juventud un paraíso terrenal, la publicidad exorbitada pone a su alcance hipotético toda clase de posibilidades, de conquistas, de placeres, de medios para saciar todos sus apetitos y de remediar todas sus necesidades; la credulidad ingenua juvenil pica en el anzuelo y se revuelve, justamente airada, contra una sociedad que le ofrece lo que la realidad no puede darle. Los jóvenes advierten, sin embargo, que sus mayores disfrutaban algunos de los beneficios cuya consecución ellos ven distante; pero como el pensamiento de sus progenitores no mantiene ya ni valores morales ni espirituales ni la cordura de la moderación evolutiva, la juventud cae en el nihilismo.

El panorama socio-político contemporáneo se hace, además, mucho más desolador si advertimos que, justamente, el político de los tiempos que vivimos se mueve con escepticismo. Los principios naturales de la sociedad, la creencia en unos valores tradicionales, creadores de la civilización y, a su vez, su sostén y su impulso, están en entredicho. En cambio, han venido a sustituirlos unos enunciados que condicionan la conducta y la propaganda

política de los tiempos presentes. Estos principios que señorean el ámbito político son la democracia y el socialismo. Ni uno ni otro conservan intactos su concepto definitorio de teoría política, ni la acepción normal que la historia venía reconociéndoles.

El hombre contemporáneo se ve envuelto por ciertas extrañas nieblas, a saber: los mitos. Los mitos del mundo moderno llenan el vacío creado por la carencia de creencias religiosas. El hombre necesita creer algo que mantenga su ilusión y su esperanza. Al complejo de izquierda, al complejo democracia, al mito del socialismo y de la juventud podríamos añadir otros: el complejo revolucionario; el complejo progresista y otros más. Todos ellos condicionan al político actual, porque son populares y se ha hecho de ellos una propaganda efficacísima y se les ha erigido en canon político. Darle excesiva importancia a las palabras y echarlas por delante con énfasis sin tomarse la molestia de explicarse su concepto concreto es pereza intelectual y ausencia de conocimiento. Se presume de moderno dando énfasis a la palabra; para ahorrarse el trabajo de explicar lo bueno que pueda encontrarse en los tiempos modernos, ocultando la hojarasca podrida que pueda llevar consigo.

No sin razón nos advierte el conde de los Andes que, en efecto, admirable empeño es el perseguir que la representación popular sea extensa y auténtica; que las libertades estén garantizadas; que esté informada la opinión pública; que la fiscalización de los actos del Gobierno sea posible, para que la arbitrariedad gubernativa no impere. Ciertamente atendible es la juventud inteligente, estudiosa y trabajadora, cuyo concurso es necesario. La juventud tiene, como característica esencial, una vitalidad y una imaginación de que carece la senectud.

No podríamos silenciar, y sería pecado mayúsculo el hacerlo, el magnífico estudio que el conde de los Andes consagra a una de las figuras españolas más injustamente olvidadas: la de Ramiro de Maeztu. Por lo pronto, pensamos, son muy ciertas las palabras del autor de este libro cuando subraya que Maeztu encontró la verdad hispana y dedicó su vida entera a servirla. En esto, especialmente, se diferencia Maeztu del resto de los componentes de la generación del 98. Además existe otro hecho notoriamente exacto, a saber: que Maeztu fue el filósofo político de la generación, atribuyendo gran valor formativo a su polifacética experiencia humana, a su gran sencillez, a una sensibilidad excepcional para las ideas que le llevaba a abrazarlas todas cuando desfilan por su mente, con igual amor. En cierto modo, ante los lamentables acontecimientos que originaron el nacimiento de la referida generación intelectual, Maeztu fue el que mayor dominio mostró. Justamente: ante la catástrofe del 98, que Maeztu vio venir mejor que otros desde su experiencia cubana, los más adoptan una actitud puramente crítica, de espectadores.

de lo ocurrido, una actitud, en fin, puramente especulativa. Maeztu fue el único intelectual que voluntario vistió el uniforme militar para defender a España del rumoreado desembarco norteamericano en las costas mallorquinas.

No se limitó tan sólo a escribir dado que, nos hace notar el autor de las páginas que comentamos, en su búsqueda del remedio a la decadencia de España va Maeztu a Inglaterra. Va allí, como más tarde a los Estados Unidos, a averiguar lo que haya de cierto en el libro del educador francés Desmolins, que se preguntó en qué consistía la superioridad de los anglosajones. «Hay un hecho indiscutible en los pueblos anglosajones, y es que son más ricos que los demás, o al menos son los pueblos acreedores del mundo». Este pensamiento será el impulso que moverá el discurso de Maeztu, que arranca del sentido eminentemente práctico que tuvo el movimiento del 98. «Entonces —dirá Maeztu— nos nació la idea de que el dinero es una cosa bastante importante, pero no se nos ocurrió asociar la idea de la economía con la idea de la moral». Agudamente —comenta el conde de los Andes— ve muy pronto que no tenía razón Desmolins en su famoso libro cuando afirmaba que el secreto de la superioridad de los anglosajones, como era entonces general creencia, se debía a sus instituciones liberales.

Maeztu, y con esta afirmación cerramos las referencias que a su insigne persona se efectúan en este libro, fue toda su vida un solitario. Toda su vida se sintió solo. Sólo en su búsqueda apasionada de la verdad española, poco acompañado también cuando la descubre en los años anteriores a la caída de la Monarquía. Podía decir de sí mismo lo que él dijo de Larra: «Tenía público y admiradores, pero no camaradas que un día le allanasen la soberbia con pertinente crítica, y al día siguiente le despertasen el estímulo, dándole motivos, ideales de trabajo y de vida».

Un núcleo bastante importante de los ensayos insertados en este libro versan única y exclusivamente sobre la temática monárquica. Son, a nuestro parecer, los que con más sutil cuidado el autor ha trazado. Para el autor, opinión que suscitará entre los estudiosos y profesionales del quehacer político las pertinentes polémicas, confiesa llanamente que, en efecto, «la Monarquía es el régimen político más conveniente a la naturaleza humana». En otro lugar de este libro el conde de los Andes, fiel a sus creencias socio-políticas, subraya «que la Monarquía es indispensable para que la autoridad y las libertades puedan conjugarse». Se nos recuerda, igualmente, que José Antonio —que ha sido una de las cabezas más claras del pensamiento político contemporáneo— no tenía fe en la vigencia de la Monarquía como institución futura, pero, impulsado por la nobleza de su alma y su innegable gallardía, siempre elogió el pasado histórico de la institución y trató con respeto a los hombres y fuerzas que propugnaban la solución monárquica, estimando su pro-

pósito aunque no lo compartiera: «Las relaciones de José Antonio con los políticos monárquicos fueron excelentes, con casi todos. Recuerdo— evoca el autor de estas páginas— haberle oído decir, que si su sentido del deber no le hubiese llevado a la posición política que ocupaba, con gusto se hubiese sentado en los escaños de la minoría tradicionalista bajo la jefatura del conde de Rodezno, por quien tenía singular estimación».

Se cierra este bello y excepcional libro, excepcional por la gran variedad de temas que en el mismo se analizan, con un núcleo de comentarios en torno a muy diversas circunstancias, casi todas referidas a la vida española, como, por ejemplo, el pasado histórico de nuestras instituciones políticas, en torno de nuestras leyes fundamentales, el concepto del poder, el papel de los técnicos en las tareas gubernamentales, etc. A nuestro parecer uno de los ensayos más interesantes es el que versa sobre el fenómeno de la masificación. Ensayo inspirado al autor por la publicación del no menos excepcional libro del doctor Vallet de Goytisolo *Sociedad de masas y Derecho*. Para el autor, así lo expone, la masa es el fenómeno de las multitudes desenfrenadas, amorfas y desorganizadas. Su presencia es constante, y la apelación a su imperio el santo y seña que mueve el curso de nuestros días. Es curioso, añade, el conde de los Andes, que desdichadamente, el fenómeno de la sociedad de masas se manifiesta en el mundo estudiantil, ciertamente no indigente, y muchas veces asegurado lo superfluo y hasta el lujo. Lo esencial de la constitución de la sociedad de masas es estar integrada por hombres medios, sin caracteres definitorios, distintos de los demás, desarraigados del ambiente, desvinculados de su familia, ajenos a su pueblo y a su patria.

La avalancha masificadora que se nos viene encima encierra un gravísimo peligro, a saber: la anulación de toda clase de valores: «Lo peor de la propaganda tecnicista —fruto directo de la masificación—, propaganda que está invadiéndonos, es que con ese señuelo de llegar a vivir bien sin trabajar se hace, al mismo tiempo, tabla rasa de todos los valores morales y espirituales. La propaganda fílmica del cine y de la televisión opera sobre los sentidos y desarrolla una potencia de uniformación que crea fácilmente la mentalidad de masa...». Por otra parte, arguye el autor, «el ritmo de la vida moderna, consecuencia de la falta de control del desarrollo mecánico y del macro urbanismo, contribuye también a que las personas se conviertan en hombres masa. No hay tiempo para pensar y resulta más cómodo que piensen por nosotros. Así, en nuestra sociedad mecanizada el hombre se convierte en «un diente más en la máquina tecnológica».

Consecuentemente, y he aquí una de las tesis fundamentales de este libro —tesis que el autor reitera con sugestivo entusiasmo—, si no queremos sucumbir tenemos que reaccionar y detener la ola devastadora de la familia, de las

corporaciones profesionales y políticas. Defender, en suma, la persona contra el individuo. Poner peso y medida en el avance del progreso, que solamente es posible merced al caudal acumulado por las generaciones que nos precedieron.

Por lo tanto, entiende el conde de los Andes, la falsa idea de progreso que prevalece en el mundo actual es fruto del olvido de la verdad católica que niega la posibilidad del paraíso en la tierra, y al mismo tiempo, por el brillo espectacular de los avances técnicos recientes. En épocas menos deschristianizadas que la presente los hombres tenían conciencia plena de los límites del progreso. La proliferación súbita del progreso técnico de estos tiempos ha roto la armonía entre el avance científico y su aplicación práctica.

Es evidente, y con esto podemos poner punto final a este comentario, que ciertamente «la radio, la televisión aumentan la difusión de las noticias y la información, pero impiden los ejercicios intelectuales y el beneficio de la meditación».

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

PASCUAL JORDÁN: *El hombre de ciencia ante el problema religioso*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1972; 431 págs.

Con el triunfo del positivismo cientifista y el innegable avance de las el notable físico alemán Pascual Jordán aborda con gran competencia, y con valentía en las conclusiones, un problema muy viejo y debatido, pero que en los tiempos modernos y actuales ha adquirido gran virulencia: el de la pretendida incompatibilidad entre las ciencias naturales y la religión.

Con el título original *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, ciencias, sobre todo naturales, en nuestros días, el neopositivismo contemporáneo ha de despojar hasta del nombre de «ciencia» a la que no sea susceptible de comprobación empírica o de «verificación» experimental. Todo lo que no sea esto, son «especulaciones metafísicas», variedades y —más cómoda y gratuitamente calificados— «mitos» de los que ha de «liberarse» el cientifismo progresista de la actualidad. Porque la religión es metafísica y es «creencia» que no se somete a la tiranía inexcusable de ese «método» —que es el único de las ciencias—, la religión no sólo no es científica —dicen—, sino que es incompatible con las ciencias. O el hombre religioso debe olvidarse de su religión si quiere ser científico, o el hombre de ciencia si pretende seguir siéndolo no puede creer en las verdades religiosas.

Nada más opuesto a la realidad y a la verdad que este antagonismo tan burdamente presentado como insuficientemente demostrado. Por el contra-

rio, eminentes hombres de ciencia han sido profundamente religiosos, y es más, lo han sido *después* y *por* haber sido científicos, porque la sorprendente Naturaleza que han escudriñado con sus estudios y experiencias es la que les ha llevado a un «más allá», en la que aquélla tiene su verdadera explicación. Y, por contrario, ningún hombre religioso ha dejado de serlo porque la ciencia y sus progresos le hayan sorprendido, es más, también, ello le ha confirmado la sabiduría y grandeza del Autor de la Naturaleza que, al crear al hombre «a su imagen y semejanza» le ha convertido en partícipe y colaborador de la obra creadora de Dios marcando a la naturaleza con la impronta espiritual que él mismo ha recibido. El hombre religioso comprueba con la ciencia y sus descubrimientos que la realeza del hombre sobre el cosmos es proporcionada cuantitativa y cualitativamente a su trabajo con el que colabora a la obra creadora de Dios.

Cierto es también que muchos eminentes científicos que han partido de una posición antirreligiosa, o lo que es peor, arreligiosa del hombre, del mundo y de la vida, han «encontrado» a Dios en su camino y no sólo de la vida personal (los grandes conversos de todos los tiempos), sino en su propio terreno científico.

Sin embargo, desde los tiempos de Galileo, Copérnico y Giordano Bruno hasta el determinismo cientifista contemporáneo, se ha pretendido descubrir entre los avances de la ciencia y la religión revelada un irreconciliable antagonismo que no tiene otra salida que la condena del descubrimiento científico, o el desprestigio de unas creencias que aparecerían anticuadas, primitivas, ingenuas, míticas, que era preciso negar. La consecuencia es clara: religión y ciencias naturales se mueven en dos planos distintos y nada tienen que ver la una con las otras.

P. Jordán, en este libro que presentamos pretende explicar cómo «todos los impedimentos, todos los muros que la ciencia antigua había levantado para obstruir el camino de acceso a la religión hoy han desaparecido».

La pretendida «asepsia» ideológica de las ciencias naturales no puede satisfacer al autor, «porque negar un problema no siempre es solucionarlo». Porque esa pretensión puede entenderse —dice— como una afirmación o de tipo histórico o de tipo lógico-objetivo, filosófico; en el primer caso significaría que, dentro de la historia europea, religión y ciencias naturales se ha desarrollado paralelamente sin encontrarse; «esto es a todas luces falso». Desde el concepto mecanicista de la naturaleza y la doctrina de la evolución, hasta los enemigos más acérrimos y más célebres en el siglo pasado como Büchner, Haeckel mantuvieron sus esfuerzos antirreligiosos desde bases científicas, y el materialismo histórico de Marx fue decisivo en el desarrollo de la irreligiosidad europea. El contenido principal del período histórico europeo que

arranca del Renacimiento «reside en la secularización progresiva que en el viejo mundo de las concepciones religiosas ha ido operando el desarrollo de las ciencias naturales; un proceso que se ha ido imponiendo en oleadas sucesivas hasta llegar a la actual mentalidad materialista y basada en las ciencias naturales de la mayoría de los europeos».

Por tanto —crítica lógicamente el autor— «si aquella pretensión ha de tomarse en serio, sólo puede concebirse como afirmación filosófica». Pero ¿dónde existe una verdad filosófica que no haya sido objeto de impugnación? Para cada tesis filosófica ha existido siempre al menos un filósofo que ha mantenido la contraria. Siendo así, si esa pretensión contiene una verdad de tipo filosófico, para que su formulación fuera aceptable tendría que hacerse en estos términos: «Hay también algunos filósofos que afirman que ciencia y religión no tiene ningún punto de contacto». Esta afirmación es exacta, «pero no da pie para considerar que un estudio sobre las relaciones entre religión y ciencias naturales carezca de importancia». Por ello «no podemos perder de vista el propósito que nos hemos señalado: examinar los puntos de contacto entre religión y ciencias naturales, sin admitir influencias de afirmaciones fáciles al respecto».

Se sitúa así el docto autor en un plano meramente objetivo, verdaderamente científico, que es desde el que va a demostrar la inconsecuencia de esa prolongada polémica y sus fallos y errores.

Pero desde otro punto de vista tendría una justificación aparente la pretensión sometida a discusión. Se podría decir que los dos planos distintos en que se mueven religión y ciencias naturales serían el plano de los valores y el plano de la realidad. «Naturalmente pienso que esto sería una falsedad, pues no se puede hablar de valores sin entrar —de un modo o de otro— en la cuestión de la libertad que, a mi entender, tiene tanto que ver con la realidad como con los valores.»

Por lo tanto, «nuestro estudio se plantea la cuestión de una forma bien definida y delimitada: ¿qué relación existe entre las ciencias naturales y el modo de concebir el mundo que se expresa a través del hombre que toma parte en una acción cultural o que reza?».

Las oleadas de ofensiva u objeciones que en los últimos siglos se han levantado desde el campo de las ciencias naturales contra la mentalidad cristiana, se pueden dividir, según Jordán, en dos grandes grupos: «las que hundían sus raíces en determinados resultados de la investigación de la naturaleza, y los que procedían de la actitud metodológica de las ciencias naturales, que se consideró irreconciliable con la postura espiritual que debía caracterizar a un creyente». Al primer grupo pertenecen principalmente las obje-

ciones contra la doctrina cristiana sobre el *alma* y la *creación*; al segundo, objeciones tendentes a proclamar imposibles la *fe* y la *revelación*.

De todos modos, las objeciones que provienen de los *resultados* de las ciencias naturales son las más importantes para los hombres de ciencia de hoy. A ellas va a dedicar el autor este libro en primer lugar.

Según él, tres han sido, en los últimos siglos, las ofensivas que una concepción cristiana del mundo ha sufrido de las ciencias naturales: la imagen copernicana del mundo, el concepto mecanicista de la naturaleza, y la doctrina de la evolución, las cuales han sostenido una lucha encarnizada entre el cristianismo y las ciencias naturales como uno de los contenidos principales de la historia del pensamiento europeo en los últimos siglos. Parecería que esta lucha ha entrado en un estado de tranquilidad tras la casi absoluta victoria del materialismo de las ciencias naturales, y por otra parte del aparente abandono de la discusión de algunos teólogos y filósofos. Hoy se recurre a la «vía cómoda» de considerar a la religión y las ciencias naturales como asuntos de *especialistas* (especialistas teólogos o filósofos, por una parte; especialistas científicos por otra) que, retirándose cada uno a su propia competencia, eluden la incómoda cuestión de un posible encuentro. No comparte Jordán —y la crítica— la actitud de algunos filósofos y teólogos que piensan que con esta tesis la posición de la religión está suficientemente asegurada.

Por el contrario, comprometido en el propósito de su libro que es presentar un *estudio* de las situaciones lógicas y objetivas, sin hacer *confesiones*, se adentra con gran competencia por el cuadro apasionante de la historia de las ciencias.

En cuatro densos capítulos: «Las ciencias naturales como enigmas de la fe», «La física en el siglo XX», «Una ojeada al universo» y «Biología de los quanta», el autor, a alto nivel científico va exponiendo la imagen del mundo antigua, medieval y moderna desde Demócrito, y Descartes, Newton y Laplace, hasta el determinismo y evolucionismo moderno, para llegar a la conclusión de que «quienes defienden la tesis de la asepsia de las ciencias (sobre todo en el extremo absurdo de que la cuestión del determinismo es irrelevante para el reconocimiento de la libertad), sólo pueden hacerlo porque demasiado ajenos al pensamiento científico, no han llegado a captar y asumir el rigor y las inexorables consercuencias lógicas de la concepción materialista determinista».

Sin embargo, la física del siglo XX y la teoría *cuántica* de la relatividad vienen a echar por tierra la determinación absoluta. Y en la vida orgánica, la negación científica de la religión, por ejemplo, en Lamettrie y otros que piensan como él, se basa en la creencia de una determinación total del ser individual orgánico; en cambio, para Haeckel y sus contemporáneos es el

convencimiento de una determinación total de la filogénesis, de la gran historia de la vida orgánica, lo que constituye la objeción científica más importante contra una intervención creadora de Dios.

Pero el viejo esquema mental de la filosofía materialista no sabe qué hacer con la consciencia; y se afana por no mencionar siquiera esta realidad básica de todo conocimiento, fundamento ineludible de mismo filosofar materialista incluidos sus errores. Y si impulsado por sus descubrimientos, también Freud abordó la cuestión de la libertad, creyó que había que negarla definitivamente, porque la voluntad humana siempre está determinada por la acción del inconsciente junto con la de la consciencia. Pero «si consideramos el inconsciente como complementario de la consciencia y los fenómenos represivos como algo análogo a la complementariedad *cuántica*, en lo que respecta a la libertad tenemos que sacar —dice Jordán— una consecuencia totalmente distinta de la pretendida por Freud». Porque la existencia de la complementariedad está indisolublemente unida a la presencia de la indeterminación. Para la represión, como complementariedad psicológica, tal relación es también imperiosa. Y reconociendo la represión como un caso de complementariedad, «tenemos que considerar no sólo la *posibilidad* lógica de afirmar la libertad, sino por lo que sabemos física y biológicamente sobre la indeterminación, es cierto que científicamente ya no se puede refutar tal posibilidad, como un hecho demostrable y demostrado».

Podemos terminar la presentación de este libro, con el que Ediciones Guadarrama enriquece su ya acreditada Colección Universitaria de bolsillo, con el mentís de la pretendida oposición o antagonismo entre religión y ciencias naturales. Por el contrario, estimamos del mayor acierto y autoridad las palabras, citadas por Jordán (pág. 331), de Pío XII en 1951 al Congreso de la Academia Pontificia de Ciencias (que es sabido reúne a los más eminentes científicos del mundo) sobre «las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia moderna». Comenzaba el Papa con estas palabras: «Frente a superficiales afirmaciones de tiempos pasados, la verdadera ciencia moderna descubre a Dios, tanto más cuanto mayores son sus avances, como si Dios estuviera esperando detrás de cada una de las puertas que la ciencia va abriendo».

EMILIO SERRANO VILLAFANE

E. GARCÍA DE ENTERRÍA: *Revolución francesa y Administración contemporánea*. «Cuadernos Taurus», núm. 113, Madrid, 1972; 102 págs.

Resumir este trabajo del profesor García de Enterría es difícil, dicho sea no para valoración de quien lo intenta, sino en descargo de las imperfecciones que se puedan observar en ello. Y es difícil porque se trata de un trabajo ya de por sí muy sintético y apretado; son cien páginas —pequeñas páginas— en las que se pretende —y se consigue con suficiencia— dar una interpretación del surgimiento del «nuevo régimen» poco usual en los tratados de Derecho político y de Derecho administrativo.

Manejando con gran destreza textos de Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Sieyès, Mirabeau, Tocqueville, Taine, Hauriou, etc., va desmontando la imagen tópica de la Revolución francesa y sustituyéndola por otra más real, a los efectos del Derecho público. Esta se proyecta principalmente en la estructura de poder que pretenden los revolucionarios y a la que se llega por los presupuestos «heterodoxos» de que parten. Heterodoxos por disidentes respecto de la doctrina originaria de la división de poderes.

En este comentario seguimos exactamente el mismo orden sistemático del libro.

1. Según el profesor García de Enterría, frente al Estado absoluto, la revolución opone:

1. El principio de legalidad, o soberanía de la ley, magnificado por el dogma rousseauiano de la voluntad general. La ley es general por su sujeto (la voluntad así llamada) y por su objeto (los asuntos comunes).

2. Pero la ley no es más que una técnica de tutela, de garantía, de la libertad individual. Tal es su fin, como lo es de la comunidad política (artículo 2.º de la Declaración de derechos de 1789); por lo tanto, también será este el fin de la Constitución, ley al fin y al cabo.

(Lo que no debe extrañarnos en absoluto, pienso yo. Pues no en vano el burgués revolucionario francés —que no es el único revolucionario, pero sí termina venciendo o adjudicándose la victoria— es, en buena medida, heredero del «hombre cartesiano». El racionalismo moderno no lo fue por el gusto de serio ni por gallardía intelectual, sino por la toma de conciencia de la crisis del humanismo anterior. Por primera vez en la historia del pensamiento —al menos de manera sistemática— filosofar va a consistir no en buscar verdades, sino vías, métodos que *aseguren* contra el error (1). Del mismo modo, pasan-

(1) J. ORTEGA Y GASSET: «Kant. Reflexiones de centenario», en *Triptico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1959, págs. 69 y sigs.

do al plano vivencial, la *búsqueda de la seguridad* deviene la primera tarea existencial humana; y, en términos sociales, sólo la ley es, por su objetividad y estabilidad, capaz de asegurar el *status* de las personas.)

La ley garantiza el ejercicio de los derechos, en perfecta concurrencia, a todos los ciudadanos (Decl. de derechos, art. 4.º) y *debe limitarse a esto*.

(Con lo que se abre camino, ciertamente, al positivismo jurídico, que reduce la legitimidad a la legalidad. Ahora bien, a mi manera de ver, no debemos percibir en ello una contradicción con el explícito iusnaturalismo revolucionario de la época. Para la ideología revolucionaria, como ha visto, entre otros, el profesor Legaz y Lacambra, y es obvio de suyo, la ley forzosamente ha de ser expresión de la justicia por cuanto el procedimiento legislativo está revestido de las necesarias cautelas que lo *aseguran*: separación de poderes, voluntad general... Y por ello también la soberanía de la ley equivale, en definitiva, a la soberanía nacional, pues la ley es expresión de la voluntad general.)

3. La estructura estatal correspondiente es bien simple: leyes, tribunales y orden público. Dicha estructura es «marco puramente formal, dentro del cual la sociedad vive su propio dinamismo espontáneo»; y se corresponde, en sus tres polos, exactamente al principio de la división de poderes.

En Locke, el órgano legislativo tenía también funciones judiciales. Así, desde nuestra perspectiva, se trata más bien de dos poderes, aunque Locke se esfuerce en distinguir entre el ejecutivo y el federativo. Tendríamos, pues, según el profesor García de Enterría: 1.º Leyes y Tribunales. 2.º Coacción organizada.

Montesquieu ordena el esquema de modo distinto y cambia las denominaciones. Pero, en rigor, se trata de los mismos poderes-funciones: 1.º Ley y Tribunales. 2.º Fuerza pública. Dígase lo mismo, *mutatis mutandis*, respecto de Rousseau.

II. En este esquema no cabe la Administración ni, por consiguiente, el Derecho administrativo, que es parte del ordenamiento jurídico caracterizada por su transpersonalización: habilita una supremacía general sobre la libertad individual. Y eso fue lo ocurrido en los países anglosajones, donde se cumplió, hasta muy recientemente, dicha filosofía política con bastante escrupulosidad. Y en ello consiste la diferencia entre un régimen de *rule of law* y otro de *droit administratif*.

III. Pero, ¿ocurrió realmente así en la Revolución francesa?

1. «Paradójicamente, la misma Revolución francesa, movida por ese ideal y dispuesta a su realización histórica, va a ser la que alumbró la poderosa

Administración contemporánea y, consecuentemente a ella, el Derecho administrativo.» Ambos serán, pues, subproductos más que productos, y el precio de una disidencia. ¿Cuál?

2. Los revolucionarios recelaban de los antiguos parlamentos judiciales, que eran reductos cerrados de la nobleza y que, con sus facultades de *enregistrement* y de *rémontrance*, mediatizaron el poder del Rey con vistas a mantener sus propios privilegios estamentales. Pues bien: los Parlamentos franceses, apoyados en la propia obra *L'esprit des lois*, de Montesquieu (que, para ellos, era en sustancia: 1) independencia judicial; 2) Monarquía moderada por «poderes intermedios», entre los que «el más natural» es la nobleza; y 3) depósito de las leyes), opusieron tenaz resistencia al Rey entre 1750 y 1787, año en que se abrió la crisis definitiva. Por eso los revolucionarios decidieron articular la división de poderes orillando la prevalencia de un Parlamento judicial (= nobiliario) y procurando, por otra parte, que los jueces no condicionaran al poder ejecutivo, poder al que aspiraban los revolucionarios para consumir su obra. Sieyès apoya esta tesis oponiéndose al aristócrata Montesquieu (que, ciertamente, nunca supo desprenderse totalmente de dicha condición); y el mismo Rey hablaba de la aristocracia despectivamente.

Así, pues, va a haber una división de poderes «heterodoxa», disidente respecto de la esbozada por Montesquieu, a quien durante los últimos meses del antiguo régimen se ataca y se execra con panfletos por sus aristocratismo y parlamentarismo.

(Desde luego, en aquellas fechas, y aun antes, se vivía un clima intelectual de guerra sin cuartel; todos contra todos; no sería difícil reunir un ramillete de juicios adversos, e incluso improprios, para cada uno de los «filósofos». En efecto, es sintomático que en vísperas de la Revolución se ataque a Montesquieu en el sentido dicho, lo que explica la obra realizada poco después. Pero la verdad es que las críticas adversas a Montesquieu datan desde los mismos albores de su obra capital. El fino espíritu de Helvecio desmonta, epistolarmente, las piezas del sistema; Condorcet ironiza mordazmente sobre la división de poderes; y uno y otro —lo que es altamente expresivo— critican descarnadamente el sistema inglés como supuesto modelo a imitar. Y todo ello por las mismas razones apuntadas: por su parlamentarismo aristocrático. Baste recordar que, al morir, solamente Diderot, de entre los ilustrados, acompañó su féretro. Así, pues, ni Montesquieu ni su doctrina fueron aceptados de modo incuestionado; antes bien, fueron «contestados» desde el principio, y mucho más a la hora de la Revolución, como pone de manifiesto el profesor García de Enterría.)

Retomamos el hilo: la división de poderes se interpretó más bien como

separación. Y en ello está la clave de que, a la larga, resultara potenciado el poder ejecutivo. Pues no se entendió, a la manera de Montesquieu y los anglosajones, como independencia de los poderes judicial y legislativo respecto del ejecutivo (que era el resto de los antiguos poderes absolutos del Rey y, por lo tanto, el poder que había que contener y controlar), sino como independencia de éste frente a aquéllos dos. Lo que se traduce en: a) la *no justiciabilidad de la Administración* (así se establece en la ley de 16-24 de agosto de 1790 y se incorpora al Código penal y a la Constitución de 1791); y b) la *justificación del poder reglamentario del ejecutivo* para «asegurar» la ejecución de las leyes.

3. Todo ello encaja perfectamente con la pretensión revolucionaria (hasta entonces inédita en la historia) de crear una nueva estructura social. Para ello, como había visto, el primero, Tocqueville, se necesitaba inexorablemente —y no circunstancial y provisionalmente, como pretendía la ilusión jacobina— un poder administrativo fuerte y universal, como no lo había conocido el antiguo régimen. ¿Por qué? Yo sintentizaría así la exposición de García de Enterría al respecto:

a) La pretensión revolucionaria de igualdad implica la desaparición de los antiguos poderes dispersos (vulgos, nobleza, clero...). Pero, como el sistema tiene que funcionar, no cabe sino introducir un principio de jerarquía no discriminatorio: el propio Estado; el cual, a través de su Administración central y local, «redistribuye» en los prefectos y subprefectos esa superioridad (Preámbulo de la Constitución de 1791).

b) Iguales ya todos los ciudadanos, la única superioridad, la estatal, no suscita envidias ni recelos. Pero, además, la pretensión de igualdad comporta la negación de las sociedades intermedias, que podrían ser motivo de discriminaciones. Sólo hay individuos y Estado. En esas circunstancias, el Estado tendrá inmenso poder, porque inmensa ha de ser su tarea de dar cuerpo a una mera suma de individuos. Y ese poder es concentrado en favor de una Administración pública providencial y creadora.

c) La igualdad, pues, favorece el surgimiento de la Administración. Y la Administración extiende y perfecciona la igualdad.

4. El proceso se cumplió. Napoleón le dio forma definitiva e hizo poderosa la máquina administrativa. Desde entonces, una de las claves de la vida francesa ha sido la existencia de una «constitución administrativa» fija bajo los epidérmicos cambios constitucionales políticos. Sobre los prefectos y sub-

prefectos se establece el régimen local; y la creación del Consejo de Estado termina de diseñar la autonomía jurídica de la Administración. Los órganos administrativos, frente al modelo del antiguo régimen, se configuran individuales o colegiados según sus funciones (*délibérer est le fait de plusieurs, administrer est le fait d'un seul*). De ahí la apología de la centralización que hace Timon: la instrucción primaria es uno de los primeros agentes de la centralización; los regimientos no se distinguen sino por su arma y por su número de ella; la ley de Presupuestos es el «libro de la centralización». «Ya no hay más que una Caja para todos los gastos públicos, una sola llave para abrirla; él es el que paga, y quien paga gobierna.»

Se centraliza y jerarquiza también la Administración de justicia. Todo. El Gobierno, así, «mueve sus millares de brazos a un tiempo y compás». Todo racional, todo riguroso, sólido y maravillosamente articulado. No le queda a la Administración más que recuperar la antigua idea ilustrada del *fomento*, haciéndose el Estado responsable de la prosperidad, del bienestar y de la felicidad públicas (Declaración de derechos de 1793, artículos 1.º y 23. Confróntese con la Declaración de derechos de Virginia, 1776, en la que la búsqueda de la propia felicidad es uno de los derechos naturales individuales básicos).

Toda Europa adoptó el ejemplo en un proceso de recepción más enérgico, más intenso y más rápido que el del Derecho romano.

(Se trata de un hecho nuevo por más que Tocqueville creyera que la centralización era «una estructura del antiguo régimen, y no una obra de la Revolución ni del Imperio, como se ha dicho» (2); en todo caso se trataría de dos especies distintas de centralización con muy poco que ver entre sí. Ahora bien, ni la creencia en que *administrer est le fait d'un seul*, ni esa especial propensión del racionalismo político-administrativo —pese a sus propósitos iniciales— a segregar formas jerarquizadas y autoritarias son suficientes para explicar el triunfo de la centralización administrativa en un Estado unitario frente a, pongamos por ejemplo, la Administración descentralizada en un Estado federal. El ejemplo no es huero. En primer lugar, porque los constituyentes U. S. A., partiendo de los mismos principios de libertad, igualdad, propiedad y demás derechos naturales individuales, más la separación de poderes —también separación, y muy nítida, en lugar de división— como esquema político se acogen a este segundo modelo. Esto se podría explicar por las condiciones originarias de este país. Pero es que, en segundo lugar, el

(2) A. DE TOCQUEVILLE: *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Guadarrama, Madrid, 1969, libro II, cap. 2.º, págs. 63 y sigs.

ideal federal latía de manera muy expresa en los «filósofos» franceses de los más diversos signos —Montesquieu, Rousseau, Condorcet, etc.— y saludan alborozados al gran Estado federal americano como el primero que ha sabido organizar la libertad. Y ni siquiera se trata de mimetismo, pues las referencias expresas de los «filósofos» al federalismo son muy anteriores, hasta el punto de que Tocqueville entiende que eran precisamente los americanos los que «parecían limitarse a ejecutar lo que nuestros pensadores habían concebido» (3). El interés de este problema gana enteros cuando se considera que se postulaba el federalismo para mejor *defensa y garantía de la libertad*, es decir, el mismo móvil al que obedecen la división de poderes, la voluntad general, la soberanía de la ley y demás dogmas revolucionarios, más o menos fielmente desenvueltos después; lo que hace del principio federal tan sólo una pieza de un esquema político total y coherente. Esquema que sólo se cumplió parcialmente; de ahí vinieron no pocas contradicciones.

El tema está necesitado de una detenida meditación por parte de quien sepa hacerlo; por ejemplo, el propio profesor García de Enterría, con lo que completaría el magnífico horizonte que abre con este libro, en el cual, por sus reducidas dimensiones, no era posible hacerse cargo de estas cuestiones.)

5. Todo ello transmuta esencialmente al poder ejecutivo; bajo su etiqueta, cómodamente, va a actuar una realidad distinta: la Administración, una persona-sujeto. Sujeto de actividades de hecho y de Derecho, múltiples e intercambiables con las de los administrados. La Administración es sujeto jurídico real y verdadero; he ahí el primer dato sobre el que se construyó el Derecho administrativo.

(Quedándose a la vera del camino aquella pretendida estructura *social* nueva, aquella pretendida *revolución social*.)

El libro, como puede apreciarse, es por demás interesante. El estudio de la división de poderes, pieza clave, es muy inteligente. Uno de sus aspectos más sugestivos —y que no he destacado en la síntesis anterior por no desviar la atención— es la reivindicación de Tocqueville, injustamente tratado en más de un manual. Los textos de Tocqueville van anunciando lo que iba a ocurrir en el liberalismo francés.

Son páginas densas. Las ideas se exponen con trazos enérgicos, expresivos, apoyados en textos no ya indicativos, sino exactamente ajustados al riguroso discurso que se impone el profesor García de Enterría. Al mismo tiempo, estos textos son abundantes en proporción a la extensión del trabajo que co-

(3) *Ibidem*, libro III, cap. 2.º, pág. 194.

RECENSIONES

mentamos. Por todo ello, su lectura ha de hacerse a ritmo lento para poder digerir la enorme cantidad de ideas y de sugerencias contenidas en tan pocas palabras. Cuando uno lo hace así, subrayando, anotando, volviendo atrás cuando fuere menester, el libro se hace luminoso. Cada libro hay que leerlo como se merece.

ANTONIO TORRES DEL MORAL

